

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI  
NR 1 2014 | ÅRGÅNG 18

*Bokförlaget* THALES

### Inledning

ETT AV DE viktigaste bidragen i Derek Parfits berömda *Reasons and Persons* (1984) är uppmärksammandet av den motbudande slutsatsen. Den motbudande slutsatsen är en implikation av vad vi kan kalla totalprincipen, som gör gällande att en värld är bättre ju högre den totala mängden välfärd i denna värld är. Vid ett första ögonkast framstår detta som en bra princip, men som Parfit påpekar implicerar totalprincipen att en värld i vilken det finns ofantligt många människor, som alla lever liv som bara nätt och jämnt är värda att leva, är bättre än en värld med ganska många människor som alla har oerhört bra liv. Det är detta som är den motbudande slutsatsen.

Detta problem har varit mycket inflytelserikt i den populations-etiska debatten fram till idag och en stor mängd snillrika försök att undvika det har gjorts. Skulle en teori implicera den motbudande slutsatsen så skulle nästan alla anse det vara ett tillräckligt skäl för att överge teorin ifråga. Således har de flesta också övergett totalprincipen för att istället sätta hoppet till mer invecklade teorier.

Dock finns det vissa anmärkningsvärda undantag. Torbjörn Tännsjö är en av de få som försvarar totalprincipen och således faktiskt accepterar den motbudande slutsatsen; i sin text »Why We Ought to Accept the Repugnant Conclusion» (2002)<sup>1</sup> beskriver han sina skäl för detta. Hans argument bygger på att våra intuitioner om den motbudande slutsatsen vilseleds av att vi tror att våra liv är mycket bättre än de faktiskt är. Skulle vi andra inse att den s.k. Nära-Noll-Hypotesen är sann (enligt vilken människor i västvärlden idag generellt lever liv som bara med liten marginal är värda att leva) så skulle, menar Tännsjö, våra starka intuitioner om den motbudande slutsatsen också försvinna. Om Tännsjös position är den riktiga så är alltså nästan hela den moderna populationsetiska debatten fundamentalt snedvriden, varför det är av vikt att undersöka om hans försvar av totalprincipen är övertygande.

I denna text kommer jag dock inte utsätta Nära-Noll-Hypotesen för någon större granskning. Istället kommer jag att argumentera för att Nära-Noll-Hypotesen i bästa fall är ett tveeggat svärd för Tännsjö: om den är sann så kan kanske totalprincipen räddas från den motbjudande slutsatsen, men Nära-Noll-Hypotesen förvärrar också ett annat allvarligt problem för totalprincipen. Detta problem kallas *den omvända motbjudande slutsatsen*, och om den initialt är motbjudande så blir den ännu värre om Nära-Noll-Hypotesen är sann. Min slutsats är därför att Tännsjös försvar av totalprincipen trots allt inte är särskilt lyckat.

Texten är strukturerad enligt följande: i den första delen ger jag en kort bakgrund till diskussionen samt beskriver den motbjudande slutsatsen i grova drag. I den andra delen behandlas Tännsjös försvar av totalprincipen, såväl som hans pessimistiska syn på hur bra våra liv egentligen är. I den tredje delen diskuterar jag den omvända motbjudande slutsatsen och visar varför den utgör ett stort problem för Tännsjös position. Allt detta avslutas sedan med en kort sammanfattning.

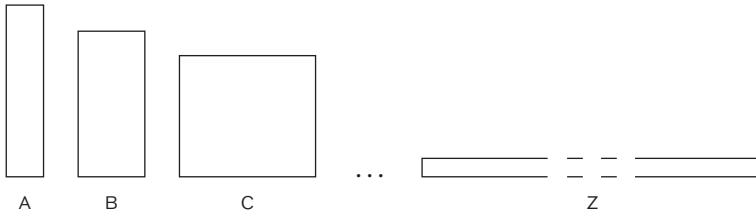
#### I. Den motbjudande slutsatsen

DET HAR NOG redan framgått att *totalprincipen* och *den motbjudande slutsatsen* är två viktiga begrepp i denna uppsats. Därför är det lämpligt att i detta första avsnitt utforska dessa två idéer noggrannare.

Totalprincipen har historiskt varit nära besläktad med den klassiska utilitarismen.<sup>2</sup> Den kan uttryckas så här:

**TOTALPRINCIPEN:** En värld  $X$  är bättre än en värld  $Y$  om, och endast om, den totala mängden välfärd i  $X$  är högre än den totala mängden välfärd i  $Y$ .

Som sagt så verkar totalprincipen nog rimlig vid ett första ögonkast, men den står tyvärr inför flera stora problem. Den motbjudande slutsatsen är det mest omdiskuterade av dessa problem och jag ska nu ge en kort redogörelse av varför den drabbar totalprincipen.



Figur 1

Studera figur 1 ovan (höjden på staplarna står för världens genomsnittliga välfärd och bredden på staplarna står för storleken på världens population; att stapeln *Z* är streckad innebär att dess bredd är oproportionerlig och att den egentligen borde vara mycket bredare). Värld *A* är en värld med många människor som alla lever liv väl värda att leva. I värld *B* finns det dubbelt så många människor, som alla lever sämre liv än människorna i *A*-världen. Dock är den totala mängden välfärd ändå större i *B* än i *A*, varför totalprincipen implicerar att *B* är en bättre värld än *A*.

Bara det att *B* skulle vara bättre än *A* är kanske kontraintuitivt för vissa av oss, men det är bara början. Totalprincipen implicerar också att *C* är bättre än både *B* och *A*: människorna i *C* lever sämre liv än människorna i *B* och *A*, men populationen i *C* är dubbelt så stor som den i *B*. Den totala välfärdsnivån är därför högre i *C* än i *B* och *A*. Genom att fördubbla populationernas storlekar på det här sättet och samtidigt sänka deras välfärdsnivåer kommer vi till slut ända till den ökända världen *Z*.

I världen *Z* finns det oerhört många människor som alla lever liv som bara med minsta möjliga marginal är värda att leva.<sup>3</sup> Den enorma mängden människor i *Z* gör dock att den totala välfärdsnivån i *Z*-världen är högre än välfärdsnivån i *A* (såväl som i *B*, *C*, *D* och de övriga). Således implicerar totalprincipen att *Z* är bättre än *A*! Det är detta som är den motbudande slutsatsen: för de flesta är det mycket svårt att acceptera att *Z* är bättre än *A*.<sup>4</sup>

Många ser därför den motbjudande slutsatsen som ett övertygande *reductio*-argument för att totalprincipen är falsk, men inte Tännsjö – tvärtom är den motbjudande slutsatsen enligt honom inte bara acceptabel utan ett önskvärt resultat (s. 359). Nu när vi fått reda på vad Parfits motbjudande slutsats faktiskt innebär, är det dags att undersöka hur Tännsjös försvar ser ut.

## II. Nära-Noll-Hypotesen

DEN MOTBJUDANDE SLUTSATSEN är för de flesta mycket kontraintuitiv. Tännsjö försvarar dock totalprincipen och menar att våra intuitioner om den motbjudande slutsatsen är förvirrade; i hans ögon lever vi redan idag liv som är ungefär som de i Z-världen. Om vi skulle inse detta så skulle kanske inte den motbjudande slutsatsen verka lika motbjudande. I detta avsnitt ska vi undersöka Tännsjös pessimistiska position lite noggrannare.

Det är passande att börja med ett citat. Så här ser Tännsjö på livet hos människorna i Z:

Even if [the people in Z] live lives just worth living, they probably live lives pretty much like the lives we already live. And by ›we› I denote me who is writing this and you who read it, i.e. affluent Western people who do not need to worry about proper schooling for their children, old age, or health care. I do not refer to people living in abject poverty and true misery, or to people who are terminally ill and are dying from painful diseases, who, by all probability, live lives worth not living. (s. 346)

Tännsjö menar alltså att människorna i Z-världen har liv av ett helt annat slag än vad man skulle kunna tro. Det är verkligen inte bara »muzak and potatoes» – tvärtom har de på det stora hela lika bra liv som människor i västvärlden har idag. Denna pessimistiska idé kallar Tännsjö alltså för Nära-Noll-Hypotesen och vi kan formulera den så här:

NÄRA-NOLL-HYPOTASEN (NNH): Människor i västvärlden idag har generellt lika bra liv som människorna i Z, d.v.s. liv som bara med ytterst liten marginal är värda att leva.

Idén är att om NNH är sann så är inte den motbudande slutsatsen så motbudande som vi trott. Människorna i *Z* har liv som är lika bra som våra – den enda skillnaden är att *Z*-världens population är oerhört mycket större. När vi inser detta, så menar Tännsjö att våra intuitioner om att den motbudande slutsatsen är motbudande försvinner. För diskussionens skull kan vi anta att detta är riktigt (även om jag för protokollet vill påpeka att jag inte är helt övertygad). Men är NNH rimlig i sig?

NNH tycks mig visserligen inte uppenbart falsk, men den är inte heller så *prima facie* plausibel att den kan accepteras utan ett bra argument som stödjer den. Många av oss anser trots allt att våra liv är, med god marginal, värda att leva – hur kommer det sig att vi tar miste på den punkten? Tyvärr ges inte något klart svar på denna fråga, men Tännsjö verkar ha två huvudstrategier för att övertyga oss om att vi är förvirrade. Den första strategin går ut på ren och skär övertalning:

[N]o matter how ›lucky› we are, how many ›gadgets› we happen to possess, we rarely reach beyond [the *Z*-level of welfare]. If sometimes we do, this has very little to do with material affluence; rather, bliss, when it does occur, seems to be the ephemeral result of such things as requited infatuation, successful creative attempts, and, of course, the proper administration of drugs. Most of the time we spend waiting for all sorts of things and events. We often wait in vain. And when Godot arrives, if eventually he does, he is not always such a great acquaintance to make. Note also that many of the good things in life come with a price tag to be paid in terms of suffering. (s. 345)

Dessa anmärkningar följs av det helt korrekta påpekandet att människans minne är mycket selektivt (s. 346) – när vi försöker minnas hur många bra respektive dåliga saker vi har varit med om i våra liv så kommer vi ofta ihåg de bra sakerna som bättre än de faktiskt var och glömmet bort de dåliga helt och hållet.

Nu kan vi konstruera ett hyfsat argument. Förespråkaren av totalprincipen kan hävda att vi visserligen tror att våra liv med god marginal är värda att leva, men att detta är ett misstag som beror

på att vi har förträngt minnen av dåliga upplevelser och överdrivit minnen av bra upplevelser. När vi inser att vi ofta väntar på saker förgäves, att många bra saker för med sig dåliga saker o.s.v., så förstår vi att vi trots allt har haft fel i våra bedömningar – våra liv är helt enkelt inte så bra som vi trott.

Är denna förklaring rimlig? Jag ska låta det vara osagt, men min gissning är att man nog kan konstruera en »spegelvänd» lista, d.v.s. en lista på bra saker i våra liv som är tillräckligt innehållsrik för att väga upp de dåligheter Tännsjö påminner oss om. Många saker väntar vi ju inte på förgäves, och ibland när Godot mot alla odds anländer<sup>5</sup> så är han till och med en bättre bekantskap än vad vi kunde ana (och ibland när han inte anländer alls är vi glada över att slippa träffa honom!). Denna fråga är dock förhållandevis perifer – det är viktigare att istället granska Tännsjös andra strategi.

Med den andra strategin försvarar Tännsjö NNH från en invändning som inspirerats av Nils Holtug.<sup>6</sup> Anta att jag förlorar en lem, t.ex. en arm. Det verkar som om jag i så fall skulle leva ett liv som är klart sämre än livet jag lever nu, men att det likväl skulle vara värt att leva. Alltså lever jag just nu ett liv som är med god marginal värt att leva, vilket är i konflikt med NNH. Invändningen verkar rimlig, åtminstone *prima facie*, men Tännsjö är skeptisk.

För att avgöra om argumentet är rimligt eller ej så krävs det, menar Tännsjö, empiriska undersökningar. Vad vi bör göra, menar han, är att fråga människor som faktiskt råkat ut för att ha förlorat armar (eller varit med om olyckor av liknande slag) om de upplever att deras liv försämrats efter olyckan. Introspektion och spekulativa gissningar om hur vi skulle påverkas ger, kan man tycka, inte lika stark evidens. Tännsjö har ofta arbetat med människor som varit med om dessa olyckor och även frågat dem hur deras liv förändrats. Enligt honom är svaren alltid i denna anda:

›When the accident had just occurred, I thought it was all over with me. I felt that my life had no meaning any longer. However, once I had adapted to the new situation, my life turned out to be *no worse* than it was before I acquired my disability. I live a different life now, but *not a worse life*.› (s. 348; mina kursiveringar)

Tännsjö menar alltså att eftersom dessa människor inte upplever att deras liv försämrats, så utgör inte det Holtug-inspirerade argumentet något hot mot NNH; premissen att jag skulle ha ett klart sämre liv om jag förlorade min arm är helt enkelt falsk.<sup>7</sup>

Det här är kanske ett sunt argument, men jag skall inte ge det någon närmare utvärdering. Dock är det värt att påpeka att om den första strategin är rimlig så verkar detta argument svagt. När Tännsjö försvarar sig mot Holtug, så bygger hans försvar på att vi människor generellt är pålitliga i våra bedömningar av hur bra våra liv är – men den första strategin gick ju ut på att förneka just detta! Därför är det svårt att se hur Tännsjös båda argument kan lyckas – om den första strategin är övertygande så fallerar den andra och vice versa.

För att komma till pudelns kärna bör vi dock sätta dessa spörsmål åt sidan. Låt oss anta att vi accepterat totalprincipen och NNH och således kommit att tycka att den motbudande slutsatsen är acceptabel. Då möter vi istället problem som, om NNH är sann, tycks mig ännu mer motbudande än den motbudande slutsatsen. Dessa kommer vi att bekanta oss med i textens nästa del.

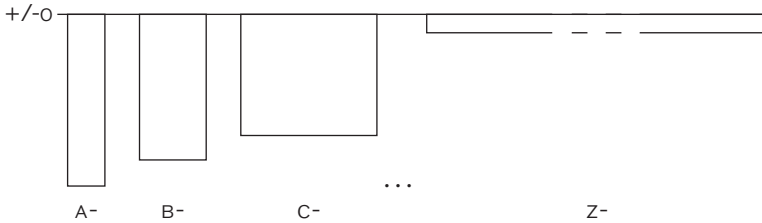
### III. Den omvända motbudande slutsatsen

DEN OMOVÄNDA MOTBJUDANDE slutsatsen hittar man i bl.a. Carlson (1997) och Blackorby et al (1997) och det är den som nu ställs i fokus. Den är mycket enkel och kanske ännu mer orimlig än den motbudande slutsatsen. Även utan NNH implicerar totalprincipen förstås den omvända motbudande slutsatsen (och detta är för många tillräckligt illa) men om vi dessutom har accepterat NNH så blir den omvända motbudande slutsatsen ett ännu större problem.

Den omvända motbudande slutsatsen är i någon mening en spegelbild av den motbudande slutsatsen. Låt *A*- vara en hemsk värld: de många invånarna som lever här torteras, lider och plågas dygnet runt, varje dag, hela livet. Låt också *Z*- vara en värld som har en lika stor population som *Z*, men med en avgörande skillnad – i *Z*- är invånarnas liv med minsta möjliga marginal *inte* värda att leva. Se figur 2 för en illustration av detta.

Totalprincipen implicerar att *A*- är bättre än *Z*-: eftersom ett enskilt liv i *Z*- har ett negativt värde, om än oerhört litet, så blir





Figur 2

summan av alla dessa små negativa värden större än summan av alla negativa värden i  $A-$ . Detta innebär att om totalprincipen är sann så är  $A-$  bättre än  $Z-$ , men det är en slutsats som är mycket svårsmält.

Detta verkar vara ett väldigt starkt argument mot totalprincipen, så hur ska dess förespråkare avvisa det? I vanliga fall verkar den bästa utvägen vara att pumpa negativa intuitioner om  $Z-$ : eftersom standarduppfattningen är att människorna i  $Z-$  har klart sämre liv än de liv som du och jag lever, så skulle man eventuellt kunna avväpna den omvända motbudande slutsatsen med ett resonemang som tar avstamp i den intuitionen. Om livet i  $Z-$  trots allt är väldigt dåliga jämfört med våra liv, så blir det inte lika motbudande att en ofantligt stor mängd av den sortens liv också är väldigt dålig. Kanske kan man också acceptera att  $Z-$  i så fall är sämre än  $A-$ :  $A-$  innehåller visserligen liv som är katastrofalt dåliga, men eftersom denna population är mycket liten jämfört med  $Z-$  så kanske den dåligheten vägs upp. Men hur rimlig eller orimlig denna utväg än må vara så är den inte ett alternativ för Tännsjö.

Tvärtom: eftersom Tännsjö accepterat NNH så måste han dra slutsatsen att människorna i  $Z-$  lever liv som är snudd på lika bra som de liv som du och jag lever. Det är ingen tvekan om att han accepterar detta, då han bl.a. säger att »the difference between a life just worth living and a life just worth not living is trivial» (s. 346), d.v.s. oerhört liten.<sup>8</sup>

Vad är då resultatet av allt detta? Jo, vi kan nu härleda följande teser, som alla impliceras av Tännsjös kombination av totalprincipen och NNH:

1. För det första är  $Z$  bättre än  $A$ . Att detta tycks kontraintuitivt beror, enligt Tännsjö, på att vi inte ännu insett att NNH är sann. Accepterar vi NNH så är det inte längre kontraintuitivt att  $Z$  är bättre än  $A$ , menar Tännsjö, eftersom vi då inser att livet i  $Z$  är ungefär lika bra som ett vanligt liv hos en människa i västvärlden idag.
2. För det andra är skillnaden mellan ett liv i  $Z$ - och ett liv i  $Z$  »trivial», alltså oerhört liten. Detta i kombination med NNH innebär att också människorna i  $Z$ - har liv som är snudd på lika bra som ett vanligt liv hos en människa i västvärlden idag.
3. För det tredje är  $Z$ -, där invånarnas liv är mycket lika livet hos invånarna i  $Z$ , *sämre* än  $A$ -.

Med försvaret av den motbjudande slutsatsen i bakhuvudet (»eftersom livet i  $Z$  är ungefär lika bra som våra så är den motbjudande slutsatsen rimlig») är denna tredje tes mycket svår att acceptera. För samma resonemang är tillämpligt även här: när vi accepterat NNH och förstått att livet i  $Z$ - är nästan lika bra som våra, så kan vi också med lätthet inse att  $Z$ - är bättre än  $A$ -. Men här hävdar alltså Tännsjö det omvända:  $Z$ - är enligt honom *sämre* än  $A$ -.

Återigen är det mycket orimligt att  $Z$ - (där invånarna sägs ha liv som är snudd på lika bra som våra) är *sämre* än  $A$ - (där alla invånare har oerhört dåliga liv). Därför drar jag slutsatsen att totalprincipen i kombination med NNH har oacceptabla implikationer och bör förkastas. Tännsjös försök att försvara totalprincipen mot den motbjudande slutsatsen med hjälp av NNH verkar således föga framgångsrikt.<sup>9</sup>

#### IV. Sammanfattning

UPPSATSEN HAR NU nått sitt slut. I textens första del beskrevs den motbjudande slutsatsen och i dess andra del granskade vi Tännsjös

argument för att den motbudande slutsatsen trots allt inte är så motbudande. Här blev vi också bekanta med NNH och ett par argument för att acceptera den. I den tredje delen stötte vi på den omvända motbudande slutsatsen och såg att i ljuset av NNH blev den omvända motbudande slutsatsen ett ännu starkare argument mot totalprincipen.

Målet för denna uppsats var att visa att Tännsjö försvar av totalprincipen gör ett argument mot totalprincipen ännu allvarligare. Som redan framgått så är min slutsats att även om man kan tycka att Tännsjö med Nära-Noll-Hypotesen försvarat totalprincipen mot den motbudande slutsatsen, så gör hans försvar istället att den omvända motbudande slutsatsen blir ännu mer allvarlig. Omfamnar man totalprincipen är alltså Nära-Noll-Hypotesen på sin höjd en väg ur askan in i elden.<sup>10</sup>

→

*Olle Risberg är filosofistuderande vid Uppsala universitet*

## Noter

1 Mina referenser längre fram är referenser till denna text, såvida inget annat antyds.

2 Att totalprincipen är besläktad med utilitarismen innebär inte att utilitarismen är den enda normativa teorin som drabbas av den motbudande slutsatsen. Tvärtom måste förespråkare för alla normativa teorier (eller åtminstone de som lägger någon vikt alls vid människors välfärd) svara på hur man ska ställa sig i den här sortens frågor.

3 Det finns många förslag gällande hur ett liv i Z-världen ser ut. Parfit själv har inte särskilt höga tankar om Z utan menar att det enda av värde som finns där är »muzak and potatoes»; Tännsjö har däremot en helt annan uppfattning, som vi snart ska stifta bekantskap med.

4 Kanske vill man nu söka tröst hos *genomsnittsprincipen* istället, enligt vilken en värld är bättre ju högre dess genomsnittliga välfärd är. Visserligen undviker denna princip den motbudande slutsatsen, men istället har den andra, minst lika stora, problem. Till exempel implicerar den att en värld där en enda människa har ett fruktansvärt dåligt liv förbättras om vi lägger till väldigt många människor som alla lever liv som bara är något mindre fruktansvärda.

5 Den teaterinsatte kanske invänder på denna punkt – hela poängen med Becketts berömda pjäs är ju att Godot aldrig dyker upp. Detta är förstås sant, men i verkligheten har vi ju (åtminstone ibland) större tur än Vladimir och Estragon, såtillvida att det vi väntar på till slut också når oss.

## OM TÄNNSJÖS FÖRSVAR AV DEN MOTBJUDANDE SLUTSATSEN

6 Holtugs invändning kommer från en opublicerad recension av Tännsjös *Hedonistic Utilitarianism*.

7 Däremot medger Tännsjö förstås att vi kan vara med om olyckor som försämrar våra liv så pass mycket att de inte är värda att leva längre. Detta står dock inte i konflikt med NNH.

8 »Trivial» är visserligen en notoriskt mångtydig term, men så vitt jag kan se så bör det i detta sammanhang förstås som just »oerhört liten», eller »så liten att den knappt märks», eller något dylikt. Denna tolkning får ytterligare stöd av att Tännsjö också accepterar att omärkbara förändringar i välmåga (»sub-noticeable» changes of well-being) är möjliga (1998: kap. 5); i kombination med att människorna i Z har liv som *med minsta möjliga marginal* är värda att leva implicerar detta att en mycket liten ändring skulle göra att de får liv som inte är värda att leva.

9 Kanske är det frestande att i samband med dessa orimligheter också anklaga Tännsjös rangordning för att bryta mot transitiviteten hos »bättre än», baserat på ett resonemang i stil med följande: »Z är bättre än A-, och livet i Z- är trivalt sämre än livet i Z, men Z- är ändå sämre än A- trots att livet i Z- är nästan lika bra som livet i Z, vilket är inkonsistent». Denna anklagelse är dock oggrundad: förespråkare av totalprincipen rangordnar, helt transitivt, världarna enligt följande:

$$Z > A > A- > Z-$$

Men när förespråkare av totalprincipen istället rangordnar *enskilda liv* så ser rangordningen ut så här:

$$\text{ett liv i } A > \text{ett liv i } Z > \text{ett liv i } Z- > \text{ett liv i } A-$$

Om dessa två frågor hålls isär så uppstår inte ens ett skenbart transitivetsbrott.

10 Jag vill tacka Jens Johansson och Sanna Hodell för värdefulla synpunkter på den här artikeln.

## Referenser

- BLACKORBY, C., BOSSERT, W. & DONALDSON, D. (1997) »Critical-Level Utilitarianism and the Population-Ethics Dilemma», *Economics and Philosophy*, vol. 13, ss. 197–230.
- CARLSON, E. (1997) »Mere Addition and Two Trilemmas of Population Ethics», *Economics and Philosophy*, vol. 14, ss. 283–306.
- PARFIT, D. (1984) *Reasons and Persons*, New York: Oxford University Press.
- TÄNNSJÖ, T. (2002) »Why We Ought to Accept the Repugnant Conclusion», *Utilitas*, vol. 14, ss. 339–359.
- TÄNNSJÖ, T. (1998) *Hedonistic Utilitarianism*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

*Torbjörn Tännsjö*

DET ÄR MIN övertygelse att den motbudande slutsatsen är riktig (och uttrycket »motbudande» missvisande). Risberg tror att jag därmed företräder en minoritetsuppfattning. Jag är inte så säker på det. Jag har emellertid försökt visa att den motbudande slutsatsen är rimlig på två sätt, dels indirekt genom att antyda hur man kan underminera intuitionen, hos dem som till äventyrs har den, att *Z*-världen skulle vara sämre än *A*-världen, dels mer direkt genom ett argument som leder från *A*-världen till *Z*-världen i steg som tycks svåra att motstå. Vad diskussionen rör i det här sammanhanget är mitt försök att underminera intuitionen (hos dem som har den) att *Z*-världen är sämre än *A*-världen. Ja, i själva verket rör den bara en aspekt av detta försök, nämligen mitt åberopande av Nära-Noll-Hypotesen. Jag tror också att man kan angripa andra aspekter av intuitionen att *Z*-världen skulle vara sämre än *A*-världen. Det är svårt att i sin moraliska fantasi hantera stora tal, det är svårt att föreställa sig ett liv som är väldigt mycket lyckligare än det man lever, och man får inte låta sig vilseledas av tanken att det vore trevligare att leva i *A*-världen än i *Z*-världen. Här ska jag lämna den diskussionen därhän, då den artikel jag svarar på endast diskuterar Nära-Noll-Hypotesen.

Nära-Noll-Hypotesen går ut på att de liv vi normalt lever inte är så mycket bättre än de liv som antas existera i *Z*-världen. Vi lever de flesta av oss liv som är precis värda att leva, inte bättre än så. Inser vi det framstår *Z*-världen som bättre än vi trodde (då vi tanklöst identifierade livet i *Z*-världen med sådana liv vi känner som misär i vår värld — liv värda att inte leva). Detta är en milt pessimistisk hypotes (som accepterats också av andra som t.ex. Christian Munthe och Jesper Rydberg, något som fått Derek Parfit att i *The New Yorker* tala om »those gloomy Scandinavians»), men jag tror den kommer nära sanningen. Jag anar att Risberg inte tycker att den är särskilt plausibel, men då han för resonemangets skull accepterar den, ska

jag inte göra något försök att ge ytterligare stöd för den. Jag ska i stället fundera över Risbergs förmodan att om man brukar Nära-Noll-Hypotesen som en del i försöket att avvärja intuitionen att  $Z$ -världen är sämre än  $A$ -världen, så råkar man i svårighet med en annan slutsats av vad han kallar totalprincipen, nämligen den omvända motbudande slutsatsen. Han illustrerar den med en figur där en värld kallad  $A$ - jämförs med en värld kallad  $Z$ -. I  $A$ - finns många invånare som torteras, lider och plågas dygnet runt, varje dag, hela livet ut. I  $Z$ - lever människor på en nivå precis under den nivå där livet upphör att vara värt att leva (dessa liv är alltså värda att inte leva, de är inte neutrala, men de är bara precis värda att inte leva). Tanken är att, om individerna i  $Z$ - lever liv som bara något litet skiljer sig från de liv vi lever, vilket tycks följa från Nära-Noll-Hypotesen, så blir det extra orimligt att tänka sig att  $Z$ - är sämre än  $A$ -.

Hur ska en anhängare av totalprincipen förhålla sig till detta?

Jag vill närma mig frågan indirekt. Jag vill återvända till  $A$ -världen. Jag hävdade att det är svårt att göra sig en föreställning om liv som är så mycket bättre än de vi lever (särskilt om vi lever liv som är typiska för  $Z$ -världen). Ett sätt att föreställa sig ett liv i  $A$ -världen vore kanske ändå detta. Också personerna i  $A$ -världen lever dagligen liv sådana som de vi lever, men de lever i 2 000 år, och samlar därmed på sig stora mängder lycka under sina liv. Man kunde tänka sig  $A$ -världen som ett resultat av ett avtal med den existerande mänskligheten då den om några årtionden nått nivån tio miljarder människor, och Mephisto. Var och en av dessa tio miljarder människor erbjuds av Mephisto ett liv på 2 000 år, i utbyte mot att de inte sätter barn till världen. De antar alla erbjudandet och utgör därmed mänsklighetens *happy end*.  $Z$ -världen får i stället representeras av att alla tackar nej till Mephistos erbjudande. De sätter barn till världen, dessa får i sin tur barn, allt rullar på, generationerna avlöser varandra, alla med en »ordinär» livslängd (som skänker var och en av dem ett litet positivt lyckonetto). Men nu fortsätter mänskligheten att existera i miljarder år. Detta innebär att  $Z$ -världen innehåller långt mer lycka än  $A$ -världen. Min bestämda intuition är att  $Z$ -världen bör föredras framför  $A$ -världen. Jag gissar att många delar den.

Vi skulle kunna göra något liknande med *A-*. Där skulle vi kunna tänka oss att tio miljarder människor under 2 000 år långa liv ackumulera väldiga negativa mängder lycka (alltså stora mängder olycka), men bara genom att hela tiden befinna sig precis under den nivå där livet är värt att uppleva. *Z-* skulle däremot bestå av oerhörda mängder människor som, i form av generation efter generation fortlevde under en miljard år, och där var och en momentant hela tiden befann sig på samma negativa lyckonivå som personerna i *A-*. Deras samlade mängd olycka är gigantisk. Nu är min intuition att *Z-* verkligen är värre än *A-*. Vilka evigheter av lidande! Vilka oceaner av misär! Om *A*-världen realiseras, så håller allt på i 2 000 år, det är sant, och det är illa nog, men därefter är ändå allt över. Jag gissar åter att många delar min intuition.

Nu är exemplet inte utformat på det viset. I stället ska vi tänka oss *A-* som en värld där människor *momentant* lider svårt (hela tiden). Detta är inte svårt att föreställa sig på något vis som motsvarar hur det är svårt att föreställa sig ett liv i momentan lycksalighet. Vi är alla välbekanta med svåra lidanden. Jag vet t.ex. hur det känns att till sist förlora medvetandet på grund av den smärta som framkallas av ett tarmvred. Det är förfärligt! Kan det verkligen vara att föredra att många ska utstå sådana lidanden, hela tiden, framför milt lidande, låt vara hos väldigt många fler och kanske under miljarder av år?

Jag måste bekänna att jag själv känner en dragning åt synpunkten att svåra lidanden inte utan vidare kan vägas upp av lindringar i lätta lidanden. Jag känner än mer sympati för tanken att svåra lidanden inte utan vidare kan vägas upp av tillskott i lycka för den som redan är mycket lycklig. Man skulle kunna frestas tro att (momentan) lycka har ett slags marginellt avtagande moralisk betydelse medan (momentant) lidande har en marginellt växande moralisk betydelse. Ju värre man plågas (momentant), desto värre är det om man får ännu ett tillskott till sin plåga. Min gissning är att det är den tanken som kan få människor att anse att *A-* är värre än *Z-*.

Då jag tänkt över läran om en marginellt avtagande moralisk betydelse av lycka (och en växande betydelse av lidande), som ju bru-

kar kallas prioritarianism, känner jag en lätt oro. Denna lära utgör det skarpaste hotet mot den totala utilitaristiska lära åt vilken jag försvurit mig. Jag har till sist ändå kommit fram till att prioritarianism måste förkastas. Hur jag då har tänkt får jag återkomma till i något annat sammanhang. Här får följande två konstateranden vara nog.

Skulle man trots allt vilja åberopa sig på prioritarianismen skulle man verkligen kunna värja sig mot åtminstone vissa tillspetsade varianter av den omvänt motbjudande slutsatsen. Det skulle krävas *fler* som lider lätt i en värld för att den skulle vara sämre än en värld där färre lider mycket. Ökar man på antalet av dem som lider lätt, når man ändå till sist en punkt då deras samlade lidande väger tyngre än det större lidandet hos några få.

Väljer man detta sätt att i någon mån värja sig mot den omvända motbjudande slutsatsen tvingas man dessutom acceptera den traditionella motbjudande slutsatsen. Ja, man tvingas acceptera en ännu mera radikal variant av den. De riktigt lyckliga människorna, om vi tänker oss att deras höga lyckonivå uppstår just genom att de hela tiden i sina ordinära liv är lycksaliga, upplever en lycka som rent moraliskt betraktat inte är så viktig. Den har så att säga inte sitt fulla nominella (totala) värde. De som lever nära gränsen där livet upphör att vara värt att leva åtnjuter lycka av en helt annan moralisk dignitet. Då vi tillför en individ lycka på den nivån, eller då vi tillför en individ på den nivån, äger respektive individs lycka verkligen sitt fulla nominella värde.

→

*Torbjörn Tännsjö är professor i praktisk filosofi vid Stockholms universitet*



*Sofia Jeppsson*

I FEMINISTISKA SAMMANHANG uppstår ibland diskussioner om val som kvinnor gör: kan valen sägas uttrycka kvinnans egen vilja, eller har de orsakats av samhällets sexistiska normer? Detta kan röra stort såväl som smått: en kvinna som tar ut det mesta av föräldraledigheten i förhållandet och själv hävdar att hon fritt valde detta på grund av att hon vill vara så mycket som möjligt med barnen – var det verkligen något hon själv ville? Var det inte bara något hon gjorde på grund av de sexistiska normerna? En kvinna som rakar benen – hennes egen vilja eller de sexistiska normerna? En kvinna som säger sig bära hijab av fri vilja – talar hon sanning, eller följer hon bara de muslimska sexistiska normerna? I allt detta antas det finnas en *motsättning* mellan att göra något på grund av dessa normer och att göra något av egen vilja. Liberala debattörer menar att det är respektlöst att anta att människor gör som de gör på grund av normer och strukturer snarare än på grund av sina egna fria val, men samma debattörer anklagas också för att vara naiva. I den här artikeln ska jag presentera några olika tolkningar man kan göra av påståenden där sexistiska normer och kvinnors egna val ställs emot varandra, och diskutera i vilken mån dessa olika tolkningar träffas av den liberala respektlöshets-kritiken.

Först ska jag dock säga något om ordet »norm». En moralfilosof som jag själv har förstås lite svårt för det sätt som ordet »norm» ofta används på i feministiska eller över huvud taget samhällskritiska diskussioner – som synonymt med »dålig/förtryckande norm». I filosofiskt språkbruk är ju även en sådan utsaga som »alla människor bör behandlas med respekt» exempel på en norm, om än en bra sådan. Att använda ordet »norm» på det sätt som ofta görs i feministiska kretsar kan lätt ge intryck av att det vore möjligt och till och med önskvärt att helt göra sig av med normer och istället basera sina ställningstaganden på ... ja ... vadå? Rena fakta? Men alla som tror att det finns någon sanning i Humes lag måste ju för-

neka den möjligheten. Dock kommer jag, för diskussionens skull, i den här artikeln att använda ordet »Normen» (med stor bokstav) som samlingsnamn för just de sexistiska normer som feminismen vill göra sig av med.

Med detta lilla sidospår ur vägen – låt oss se på olika tolkningar av påståendet »Det där gjorde hon inte för att hon själv ville det, hon gjorde det bara på grund av Normen». Låt oss också se i vilken mån detta uttalande verkligen är respektlöst mot kvinnor.

#### 1. Att följa Normen av rädsla för straff

EN UPPENBAR KÄLLA till motsättningar mellan Normens krav och min egen vilja är förstås när jag väljer att följa Normen enbart för att jag inte vill straffas. Anta till exempel att Edna egentligen inte vill ha ett så stort avbrott i sin karriär som det skulle innebära att ta ut lejonparten av föräldraledigheten, men att dela föräldraledigheten lika med barnets far skulle innebära ett stort ekonomiskt avbräck, eller kanske sociala straff som hon inte orkar med. Kanske skulle andra människor skvallra om att Edna inte verkar vara en särskilt engagerad mamma, så bråttom tillbaka till jobbet som hon har. Kanske känner hon att hon helt enkelt inte orkar med detta, och så väljer hon att ta ut lejonparten av föräldraledigheten själv. I detta fall så gör hon förstås det hon helst vill göra utav de två alternativ som står till buds för henne: antingen att dela lika med barnets far och straffas för det, eller att ta ut större delen av ledigheten själv och slippa straff. Vad Edna helst av allt skulle önska sig är dock ett tredje alternativ: att dela lika med barnets far och slippa straffas för det. Normen ser till att hon inte har detta tredje alternativ. På det sättet så hindrar Normen henne från att välja det hon helst vill. I detta fall verkar det dock oproblematiskt och inte det minsta respektlöst att konstatera, när Edna just beskrivit sin situation i ovan nämnda ordalag, att Normen hindrar henne från att göra det hon verkligen vill. Att göra generella uttalanden om att *många* kvinnor *ofta* befinner sig i den här typen av situation och medvetet följer Normen för att undvika straff är möjligtvis empiriskt felaktigt, men kan knappast vara respektlöst.

Situationen blir knepigare när vi diskuterar kvinnor som explicit hävdar att de tar ut största delen av föräldraledigheten på grund av att de vill vara med sina barn, rakar benen för att de själva tycker det är snyggast så, och i största allmänhet uppfyller sin könsroll på grund av att de helt enkelt vill det. Om vi inte har någon anledning att tro att de medvetet ljuger för oss, kan man då fortfarande påstå att de gör det de gör på grund av Normen?

2. Att följa Normen fast den skär sig mot ens mest grundläggande värderingar

INNAN VI SVARAR på denna fråga behöver vi dock gå en liten omväg över kvinnor vars fria vilja inskränks på ett sätt som först beskrevs av Harry Frankfurt (1971) och Gary Watson (1975). Det finns feminister som vill bli smalare, men samtidigt inte *värdesätter* att bli smalare; vi kan också säga att de inte vill vilja bli smalare. Mitt intryck är att detta till och med är väldigt vanligt. Susann tänker att det smala skönhetsidealet är förtryckande eftersom det får kvinnor att lägga energi på en ständig (och för det mesta helt hopplös) kamp mot sina egna kroppar istället för på viktigare saker. Hon anser att strävan efter att bli smalare är destruktiv och orsakar lidande; hon tror att hon har allt att vinna på att vara nöjd med sig själv som hon är. Den insikten samexisterar dock med ett starkt *begär* efter en smalare kropp, ett begär som kanske är så starkt att det också får henne att välja bort vissa livsmedel etc. När Susann exempelvis väljer bort en pastarätt hon egentligen är sugen på eftersom den innehåller mycket kolhydrater, samtidigt som hon önskar att hon inte vore så påverkad av vad hon anser vara idiotiska och förtryckande skönhetsideal, så är det också helt rimligt att säga att hon gör det hon gör på grund av Normen snarare än på grund av att hon verkligen vill det. På ett ytligt plan så väljer hon bort pastarätten för att hon *inte vill* äta mycket kolhydrater och *vill* gå ner i vikt; på ett djupare plan så gör hon något som hon egentligen inte vill, eftersom hon vill kunna ignorera all smalhets- och bantningshets i samhället. Precis som i fallet med Edna anser Susann själv att hon gör det hon gör på grund av Normen snarare än för att hon verk-

ligen, innerst inne vill det; att hävda detta kan alltså knappast vara respektlöst. Och återigen kan det vara empiriskt felaktigt att hävda att många kvinnor ofta har samma typ av problem som Susann, men det är knappast respektlöst.

Men den här nyss beskrivna dissonansen mellan ens ytliga och ens djupare vilja och värderingar kan rimligtvis finnas hos många kvinnor som är mindre självmedvetna än Susann. Anta att Bea också avstår från pasta, bröd och potatis i syfte att gå ner i vikt, men hävdar att hon gör detta för att hon vill det. Samtidigt så slås Bea då och då av hur jobbigt det är att hålla koll på maten på det här sättet och att gå runt och vara missnöjd med sin vikt. Hon tänker ibland tanken att det är orättvist att män i högre grad än kvinnor kan »komma undan med» att vara lite småtjocka, och hon önskar ibland att hon skulle »slippa» räkna kolhydrater någon gång. Hon anser också att alla människor är lika mycket värda oavsett hur de ser ut, och att utseendet egentligen inte bör vara viktigt. Skillnaden mellan Bea och Susann är att Bea inte tänker vissa tankar fullt ut. Eftersom det anses självklart i samhället i stort, liksom i Beas umgänge, att kvinnor som inte är väldigt smala av naturen bör »tänka på vad de äter» så har Bea inte dragit slutsatsen från sina egna värderingar att ett bantningsstopp kanske vore betydligt bättre för henne och något hon borde överväga. Bea talar på sätt och vis sanning när hon svarar, på en direkt fråga, att hon bantar för att hon själv vill det: ingen tvingar henne, och inget oemotståndligt begär drar iväg med henne. Men det är samtidigt korrekt att säga att Bea inte riktigt har *valt* att göra det hon gör. Vi försöker välja de handlingar som vi har åtminstone tillräckliga skäl att utföra enligt våra egna idéer om skäl (något jag argumenterat för i Jeppsson 2012 ss. 58–67). I många fall är det förstås inget problem att vi bara gör något utan att först väga alternativ fram och tillbaka; i många situationer är det uppenbart att vi har åtminstone tillräckliga skäl att göra *A*, och att vi då inte först funderar över *B* eller *C* är inget problem. Men när vi inte klarar av att riktigt se något som ett alternativ trots att våra egna värderingar pekar ditåt, som ett bantningsstopp i Beas fall, så är det val vi gör inte helt fritt. Både Susann och

Bea har påverkats av Normen att göra något som de innerst inne inte vill, även om endast Susann är fullt medveten om det.

Men är det respektlöst att anta att människor ofta inte ens överväger att göra det som de borde göra enligt sina egna värderingar? Om jag faktiskt träffar Bea så kan det vara respektlöst av mig att börja analysera henne och förklara för henne att hon innerst inne inte vill banta; det är överlag respektlöst att bete sig som om man känner andra människor bättre än de känner sig själva. Om inte Bea själv gör uttalanden inför mig som tydligt indikerar att bantandet skär sig mot hennes egna värderingar bör jag nog hålla inne med mina teorier. Men att mer generellt säga att många kvinnor ofta, i likhet med Bea, gör något som de inte riktigt *valt*, är inte nödvändigtvis respektlöst. Visst, om jag säger att kvinnor ofta misslyckas med att välja handling enligt sina egna värderingar så implicerar ju det att kvinnor inte alltid är så rationella som de kanske borde vara; men om jag samtidigt menar att detta inte är något unikt kvinnligt utan något allmänmänskligt så kan man fortfarande inte anklaga mig för respektlöshet mot kvinnor. Jag är säkert bättre än Bea på att se vilka alternativ som faktiskt finns i situationer som brukar lyftas och diskuteras av feminister, men handlar sannolikt lika ogenomtänkt i många andra situationer. Bea har ett problem, men det är ett typiskt mänskligt problem som vi borde kunna peka på utan att anklagas för respektlöshet.

Edna, Susann och Bea ska förstås inte ses som varandras motsatser. Det händer förmodligen ofta att kvinnor glider från att vara lika den ena till att vara lika den andra. För att ta ett exempel: en Edna kanske tycker att det är jobbigt att välja det minst dåliga av två dåliga alternativ, och intalar därför sig själv att det är en *själklarhet* att ta ut största delen av föräldraledigheten – hon övergår till att bli en Bea. Det alla har gemensamt är att de följer Normen snarare än att göra det de i någon mening helst skulle vilja, och att konstatera detta är inte att vara respektlös.

3. Att följa Normen när detta skär sig mot ens »egentliga» vilja  
VI KAN OCKSÅ tänka oss en tolkning där »det hon själv ville» inte

identifieras med någonting i kvinnans aktuella mentala tillstånd, utan är det som hon *skulle* ha velat om inte sexistiska normer hade påverkat henne. Man kan kanske tänka sig att denna kontrafaktiska vilja på något sätt är det hon »egentligen» vill. Detta kanske framstår som en väldigt långsökt tolkning; »det hon själv ville» betyder väl ändå något *annat* än »det hon *skulle* ha velat om det inte vore för sexismen»? Ändå tycker jag att detta ibland verkar vara vad människor faktiskt är ute efter när de diskuterar vad människor gör på grund av Normen respektive vad de gör för att de själva vill det.

Det finns en del filosofer som åtminstone velat knyta en agents *skäl för handling* till någon hypotetisk vilja som agenten *skulle* ha haft om hen hade varit mer rationell än vad hen faktiskt är (t.ex. Smith 1994, ss. 151–181). Så jag föreslår, som en tredje möjlig tolkning av »Det där gjorde hon inte för att hon själv ville det, hon gjorde det bara på grund av Normen», att kvinnan *skulle* ha velat något annat om hon inte hade påverkats av Normen, utan hade varit mer rationell (i en inte endast instrumentell utan mer substantiell bemärkelse). Vi kan anta att människor föds med en potential att vara hyfsat rationella, en potential som kommer att utvecklas om den får chansen, men som förkvävs i ett förtryckande samhälle. Fast vad vill då rationella människor? Här finns förstås lite olika förslag som det ligger utanför den här artikelns område att gå in på, men låt oss säga att rationella människor vill vara lyckliga och utvecklas som personer, i alla fall i den mån dessa mål inte inkräktar på andra individers lycka och utvecklingsmöjligheter.

Anta nu att en stor del av Lenores tillvaro kretsar kring möjligheten att få en pojkvän att så småningom bli sambo/gifta sig med, och att hon i syfte att skaffa denna livskamrat dels lägger väldigt mycket tid och energi på sitt utseende, dels på olika sätt anpassar sitt beteende efter vad hon tror att män i allmänhet finner mest attraktivt hos en kvinna. Att aldrig kunna slappna av och kunna vara sig själv gör att Lenore ofta känner sig ångestfylld och olycklig, och hennes pojkväs-projekt tar mycket energi som hon annars hade kunnat använda till annat. Anta att Lenore verkligen värdesätter »hitta en man att leva med» högre än hon värdesätter »vara lyck-

lig och fri från ångest» eller »ha energi över till annat» – hon har tänkt över alla alternativ, hennes värderingar är helt koherenta, och de säger att hon bör satsa allt på att hitta en man, kosta vad det kosta vill. Vi kan kanske ändå säga i detta läge att Lenore prioriterar som hon gör på grund av Normen snarare än för att hon egentligen vill det: om det inte vore för Normen, så skulle hon ha ägnat tid och energi åt sådant som hon mår bra av och slutat lägga band på sig själv så som hon nu gör. Kort sagt: på grund av Normen, så *förstår inte Lenore sitt eget bästa*.

Förhoppningsvis har inte förtryckande samhällssystem i praktiken den effekten att de skapar särskilt många Lenoror. En Bea kan man argumentera med, men eftersom vi har stipulerat att Lenore följer sina helt koherenta värderingar är det svårt att se hur ett argument över huvud taget skulle kunna komma till stånd. Jag misstänker dock att Beor är betydligt vanligare än Lenoror; jag tror sällan människor som betar sig självdestruktivt (vilket vi ju måste säga att Lenore gör) har fullständigt koherenta värderingar till grund för sitt beteende. Jag tror alltså att vi, om vi påstår att en stor andel av alla kvinnor är analoga med Lenore, gör ett empiriskt osannolikt påstående. *Detta* påstående verkar dessutom vara respektlöst mot kvinnor: om vi tänker oss att människor generellt och även jag själv *vet* vårt eget bästa är det problematiskt att säga att sexismen i samhället ser till så att kvinnor generellt inte gör det.

#### 4. Att alls påverkas av sin omgivning

EN SISTA MÖJLIG tolkning, som i vissa diskussioner är den mest närliggande, är att en kvinna gör det hon själv vill när hennes vilja uppstått inom henne mer eller mindre spontant, utan påverkan från omgivningen, och att detta totala oberoende dessutom är ett ideal att eftersträva. Man kan se i diskussioner ibland hur någon framhåller det faktum att hon jobbar i ett mansdominerat yrke som bevis på att hon inte har påverkats av Normen i sitt yrkesval, eller framhåller sina stora tatueringar som bevis på att hon inte har påverkats av Normen ifråga om vad som är vackert. Jag tror att detta ibland är den rimligaste tolkningen av uttalanden som vissa femi-

nister gör i diskussioner. Samtidigt är det etiskt orimligt att hålla upp totalt oberoende som ett ideal, och betrakta själva det faktum att jag påverkats av faktorer utanför mig själv som ett problem.

För det första är det helt enkelt inte psykologiskt rimligt att tro att en vilja kan uppstå helt spontant utan yttre påverkan. Att en person går emot Normen i något sammanhang betyder inte att hen är opåverkad av omgivningen över huvud taget. För att ta ett exempel: en kvinna som medvetet skapat sig ett utseende som avviker från Normens skönhetsideal uppfyller i regel skönhetsidealet inom någon subkultur istället. Det finns en hel del olika filosofiska teorier om vad det innebär att välja fritt eller att välja att göra något av fri vilja – det samtliga har gemensamt är att de tillåter att fria val är påverkade av omgivningen. Men om alla våra val påverkas av omgivningen på ett eller annat sätt, så inställer sig frågan varför det skulle vara värre att göra val som påverkats av Normen än att göra val som påverkats av någonting annat utanför en själv. Vi kan förstås hitta tänkbara svar här: för att Normen straffar mig när jag gör »fel», för att Normen skär sig mot mina mer grundläggande värderingar, eller för att Normen gör mig olycklig till exempel – men då är vi tillbaka vid någon av de tidigare tolkningarna.

Om man tror att Norm-brytande val är fullständigt fria, självständiga och opåverkade samtidigt som Norm-följande val inte är några riktiga val alls, och om man anser sig själv göra Norm-brytande val samtidigt som man tänker att kvinnor i allmänhet gör Norm-följande »val», då träffar den liberala anklagelsen om respektlöshet med full kraft. Vad kan vara mer respektlöst mot kvinnor i allmänhet än att tänka att jag själv har en extremt radikal form av fri vilja som de flesta saknar?

#### Slutsatser

JAG DRAR, INTE helt oväntat, slutsatsen att mycket feministisk debatt kring i vilken mån kvinnor »väljer själva» respektive bara »följer Normen» skulle vinna på om deltagarna uttryckte sig mer preciserat. Vad menar man egentligen när man gör sådana här påståenden? Att kvinnor i många lägen följer Normen för att slippa



straff snarare än för att de trivs med det? Att kvinnor i många lägen följer Normen för att de inte klarar av att stå emot ytliga, Norm-installerade begär till förmån för sina begär av andra ordningen eller sina djupare värderingar? Att kvinnor i många lägen följer Normen för att de inte riktigt uppfattar att det finns något alternativ till Norm-följandet? Gör man en precisering, så kan man sedan på allvar diskutera, dels hur hållbart uttalandet är, dels om det implicerar någon respektlöshet eller inte. Och kommer man på sig själv med att vilja säga att kvinnor i många lägen följer Normen för att de inte alls förstår sitt eget bästa, eller för att de saknar den radikala form av fri vilja som man själv antar sig ha, så är det läge att beordra sig själv att *tänka om* och *tänka rätt*.

→

*Sofia Jeppsson är fil. dr i praktisk filosofi och forskare vid Stockholms universitet.*

#### Referenser

- FRANKFURT, HARRY (1971) »Freedom of the Will and the Concept of a Person», *Journal of Philosophy*, vol. 68, nr. 1, ss. 5–20.  
 JEPPSSON, SOFIA (2012) *Practical Perspective Compatibilism*, Acta Universitatis Stockholmiensis.  
 SMITH, MICHAEL (1994) *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell.  
 WATSON, GARY (1975) »Free Agency», *Journal of Philosophy*, vol. 72, nr. 8, ss. 205–220.

HÅKAN SALWÉN: *Miljöetik – En introduktion*,  
Stockholm: Thales, 2012

DET ÄR LÄTT att känna sig nedstämd när man läser om tillståndet i världen. Översvämmningar, pandemier, förlust av biologisk mångfald, krig och konflikter, ekonomisk stagnation, vattenbrist och ett världssamfund som tycks paralyserat av stridigheter och en ovilja att fatta obekväma beslut. Det är svårt att veta i vilken ände man ska börja. Men kanske finns det utvägar ändå. Många av de utmaningar vi står inför tycks på ett eller annat sätt vara kopplade till vår hantering av naturmiljön. Så kanske kan vi komma en bit på vägen genom att lösa de stora miljöproblemen. Men vilka lösningar står till buds och vilka bör vi välja? Vems behov och intressen bör vi prioritera och på vilka grunder?

I boken *Miljöetik: En introduktion* ger Håkan Salwén – lärare och anknuten forskare till Stockholms universitets filosofiska institution – verktyg för systematisk reflektion kring några av dessa frågeställningar. Boken vänder sig till både studenter och en intresserad allmänhet och ger en föredömligt kortfattad introduktion till miljöetikens huvudfrågor och problem. Den kan med fördel läsas även av akademiskt skolade filosofer med en önskan att orientera sig i miljöfilosofi och miljöetik.

Boken är indelad i nio kapitel. I kapitel 1–2 presenteras bokens bärande tema: de globala miljöproblemen liksom deras lösning involverar svåra moraliska problem. Den som vill komma till rätta med problemen gör alltså klokt i att ägna miljöfrågans normativa dimension särskild uppmärksamhet. Frågor som rör moral har traditionellt kretsats kring människans förpliktelser gentemot en relativt snäv krets av intressenter: familjemedlemmar, nationsfränder, grannar, kollegor, arbetskamrater och så vidare. De globala miljöproblemen utmanar den föreställningen. För att ge moraliskt adekvat vägledning vid hanteringen av miljöproblemen behöver vi ta hänsyn till en vidare klass av intressenter än dem som etiken traditionellt har utgått ifrån. I kapitel 3–8 analyseras föreslagna lösningar på olika miljöproblem utifrån en successiv utvidgning

av den moraliska cirkeln, från närstående, till rumsligt (kap. 3) och tidsligt (kap. 4) avlägsna människor, kännande varelser (vilda djur) (kap. 5), alla levande organismer (kap. 6), arter, ekosystem och landskap (kap. 7–8). Boken avslutas med en diskussion om det filosofiskt fruktbara i att debattera skillnaderna mellan olika miljö-etiska teoribildningar då dessa tenderar att ge liknande svar på frågan om hur man bör handla i det enskilda fallet (kap. 9). I det följande ges en granskande sammanfattning av huvudpoängerna i kapitel 2–9. Därefter ges några allmänna omdömen om bokens utformning och pedagogiska värde.

Behöver vi filosofi för att lösa de globala miljöproblemen? Vilken roll fyller etiken i det dagliga miljöarbetet? I kapitel 2 förklarar Salwén varför etik och kunskap om etik behövs för att vi ska kunna hantera miljöproblemen på ett adekvat sätt. Efter några introducerande avsnitt om metaetik, normativ och tillämpad etik, presenteras den metod för utvärdering av moraliska principer som boken använder sig av: koherentistisk giltighetsprövning.

Koherentistisk giltighetsprövning innebär kortfattat att rimligheten hos en moralisk princip eller utsaga analyseras med utgångspunkt i hur väl utsagan hänger samman med en persons genomtänkta moraliska uppfattningar och övriga uppfattningar om världens beskaffenhet. Giltighetsprövningen har två delar: granskning av precisionen hos den aktuella utsagan och granskning av konsistensen hos argumentationen i sin helhet. Den senare delen innebär att utsagan utvärderas mot bakgrund av utvärderarens genomtänkta moraliska uppfattningar. I de fall motsägelser påvisas står två möjligheter till buds: antingen förkastas (eller revideras) den aktuella utsagan så att den bättre överensstämmer med de genomtänkta moraliska uppfattningarna eller så överges de genomtänkta moraliska uppfattningar som utsagan står i konflikt med. Vilket alternativ som är mest rimligt beror bland annat på vilka relationer som råder mellan utsagan och personens övriga genomtänkta moraliska uppfattningar.

Koherentistiska teorier om rättfärdigande av moraliska utsagor är, som Salwén påpekar, kontroversiella bland filosofer. Han för-

klaras dock inte närmare på vilket sätt koherentismen som utvärderingsmetod kan kritiseras eller vilka alternativa utvärderingsmetoder som står till buds. Ett till synes problematiskt drag hos koherentismen är att den innebär ett visst mått av relativism, det vill säga giltighetsprövningen kan ge olika utfall beroende på vilka genomtänkta moraliska uppfattningar utsagan prövas mot. Det kan med andra ord vara fullt rationellt för en person att acceptera utsagan samtidigt som en annan person kan ha goda skäl att förkasta den. Att det förhåller sig på det viset behöver inte vara utslagsgivande vid valet av utvärderingsmetod, men bokens framställning hade tjänat på en kort redogörelse för hur invändningen kan bemötas.

En annan svårighet med den koherentistiska giltighetsprövningen, åtminstone som den framställs i boken, är att det är något oklart vad som avses med uttrycket »genomtänkta moraliska uppfattningar». Författaren ger visserligen en förklaring. Genomtänkta moraliska uppfattningar är sådana »uppfattningar som vi är benägna att hålla fast vid även om vi granskar dem mycket kritiskt» (s. 38). Men vad innebär det? Hur skiljer sig våra genomtänkta moraliska uppfattningar från våra intuitioner? Det framstår som än mer oklart när författaren längre fram i boken talar om »tillförlitliga intuitioner» (s. 76). Här hade det varit på sin plats med några förtydligande rader, i synnerhet då boken är tänkt att kunna läsas av personer utan filosofisk bakgrund.

Många miljöproblem är förknippade med kollektiva beslutsproblem. De är resultatet av ett mycket stort antal människors samfälliga handlande, där effekterna av varje enskild handling samtidigt är försumbara. Hur bör sådana dilemman lösas? I kapitel 3 diskuterar författaren två lösningar som dryftats i litteraturen: politiska och moraliska. Framställningen baserar sig på Parfit (1984).

Till skillnad från politiska lösningar, vilka ändrar förutsättningarna för människors handlande på så vis att det blir rationellt för varje individ att handla på ett sätt som i förlängningen gynnar alla inblandade, verkar de moraliska lösningarna genom människors värderingar. Långsiktiga lösningar uppnås genom att människors grundläggande värderingar förändras så att de inte längre är dispo-

nerade att i varje enskilt fall främja sina egoistiska intressen. Men hur rimligt är det att kräva av individer att de handlar på ett sätt som gagnar allmänhetens intressen när effekterna av varje enskild handling är omärkbara? Bör omärkbara skillnader i välbefinnande över huvud taget tas med i den moraliska kalkylen?

Frågan besvaras jakande. Den som svarar nej begår enligt Salwén ett misstag (ett av fem misstag i »moralisk matematik» enligt Parfit). Till stöd för detta använder han sig av ett exempel hämtat från Parfit: exemplet med de törstande i öknen (Parfit har i sin tur lånat exemplet från Jonathan Glover). Parfit använder exemplet för att visa att den som förnekar att omärkbara skillnader i välbefinnande är moraliskt signifikanta drabbas av en paradox. Paradoxen går i korthet ut på att den som bestrider riktigheten i påståendet har svårt att förklara en del av våra genomtänkta uppfattningar, exempelvis den att relationen »minst lika bra som» är transitiv. Utsagan är helt enkelt mer förenlig med många av de värdeutsagor och utsagor om världen i övrigt som vi har goda skäl att acceptera. Ett möjligt alternativ är att ge upp antagandet att relationen »minst lika bra som» är transitiv. Det tycks dock intuitivt problematiskt. En av anledningarna är att om man ger upp tanken på att relationen »minst lika bra som» är transitiv så »kan man inte längre betrakta värde som en summa (som exempelvis sammanlagd längd eller vikt)» (s. 53). Här hade det varit på sin plats med en kort förklaring från författarens sida.

Bokens redogörelse för de omärkbara skillnadernas moraliska relevans är klagörande och på många sätt förtjänstfull i att skapa förståelse för hur man kan bemöta några av de argument som framförs i den miljöpolitiska debatten. Värt att påpeka i sammanhanget är att även om Salwén (och Parfit) använder sig av ett något verklighetsfrånvänt exempel för att illustrera sin huvudpoäng (en möjlig invändning), äger resonemanget relevans för högst konkreta etiska problem. Som Kristin Shrader-Frechette (1987) insiktsfullt framhåller äger resonemanget bland annat relevans för hanteringen av vissa miljörisker (se även Hansson 1999). Lågdosexponering av kemiska ämnen och radioaktiv strålning är två exempel.

Det är uppenbart att våra handlingar påverkar framtida generationer. Men vilka förpliktelser har vi gentemot dessa individer? I kapitel 4 diskuterar Salwén hur samhällsbeslut bör fattas givet insikten att de påverkar vilka och hur många som kommer att leva och vilken livskvalitet de kommer att ha. Ett särskilt avsnitt ägnas åt diskontering. Diskussionen nedan begränsas av utrymmestekniska skäl till detta avsnitt.

Det finns goda skäl att diskontera monetära värden. Det är i regel bättre att få hundra kronor idag än om 10 år. En minskad marginell nytta, liksom det faktum att hundra kronor som erhålls idag kan sättas i arbete och förräntas, ger oss skäl att välja hundra kronor idag framför hundra kronor om 10 år. Att använda en diskonteringsränta för att beräkna nuvärdet av framtida nyttor är emellertid inte helt oproblematiskt. Även om vi begränsar oss till monetära nyttor och kostnader är det inte uppenbart vilken diskonteringsränta som bör användas. Ett vanligt förekommande argument i litteraturen är att vi bör sätta diskonteringsräntan »deskriptivt», det vill säga: använda en ränta som motsvarar rådande marknadsräntor. Problemet med ett sådant tillvägagångssätt är att det inte finns några marknadsräntor med tillräckligt lång löptid. Detta blir ännu mer akut om vi vill diskontera naturvärden. Mycket av det vi gör idag påverkar hur vår naturmiljö kommer att se ut om många hundra, i vissa fall tiotusentals, år. Men i det tidsperspektivet finns inga satta marknadsräntor.

Dessutom kan det rimliga i att diskontera moraliska (till skillnad från monetära) värden ifrågasättas. När vi skapar miljöproblem för kommande generationer handlar det i många fall om att vi förstör ekosystem, utrotar arter och förändrar landskap. Det är inte uppenbart att de preferenser som dagens betalningsviljestudier, alternativt konsumtionsval, antas avslöja på ett korrekt sätt avspeglar värdet av dessa framtida kostnader, som ju kommer att bäras av andra människor än de nu levande.

Salwén menar att det är intuitivt orimligt att diskontera framtida moraliska värden. Med hjälp av ett enkelt exempel visar han hur relativt små justeringar i diskonteringsräntan gör att vi helt kan bortse från dödsfall som inträffar långt in i framtiden när vi fattar beslut

idag. Därefter följer ett analogiresonemang: lika orimligt som det är att hävda att en katastrof har mindre moralisk betydelse därför att den inträffar någon annanstans i världen (Bhopalkatastrofen används som exempel), lika orimligt är det att hävda att en katastrof är mindre allvarlig därför att den inträffar långt in i framtiden.

Salwén har naturligtvis rätt i sak. Finns det då inga rimliga argument till stöd för diskontering av moraliska värden? Jo, det gör det. Ett argument som inte diskuteras närmare i boken handlar om osäkerheten kring människans överlevnadschanser. Diskonteringsräntan beräknas som bekant med hjälp av Ramsey-ekvationen ( $d = \eta g + \delta$ ) där  $\eta$  representerar elasticiteten hos marginalnyttan,  $g$  den förväntade ekonomiska tillväxten och  $\delta$  hur mycket man föredrar att få en nytta idag framför imorgon.  $\delta$  består i sin tur av två komponenter:  $\rho$  som representerar den »rena tidspreferensen» och  $L$  som representerar våra minskade överlevnadschanser (Pearce och Ulph 1999). Kritiken mot diskontering har, som boken understryker, framför allt handlat om  $\rho$ , det vill säga rimligheten i att ge framtida nyttor (och kostnader) ett lägre nuvärde än nyttor som uppkommer idag enbart av den anledningen att de inträffar i framtiden. Men många försvarar  $\delta > 0$  och hänvisar just till osäkerheten kring våra överlevnadschanser ( $L$ ). Till och med i Sternrapporten, som i övrigt betraktar rena tidspreferenser med stor skepsis, ges utrymme åt överväganden av det här slaget, om än i begränsad utsträckning. I rapporten sätts  $\delta$  till 0,1 procent.

I vilken utsträckning bör icke-mänskliga varelsers intressen, välmående, rättigheter eller behov tillmätas betydelse i miljöarbetet? I kapitel 5 diskuterar författaren huruvida kännande (icke-mänskliga) djur kan sägas ha moralisk status. Detta sker med utgångspunkt i Peter Singers utilitaristiska och Tom Regans rättighetsbaserade djuretik. Hela kapitel 5 fokuserar på vilda djur. Etiska problem kopplade till djurförsök, boskapsuppfödning och andra former av djurhållning diskuteras därmed inte explicit. De ståndpunkter och argument som granskas i boken har dock relevans även för att lösa problem inom djurhållningen.

Den som försvarar idén att endast mänskligt välbefinnande bör räknas in i den moraliska kalkylen behöver kunna peka på någon

moraliskt relevant egenskap som människor och enbart människor besitter. Arttillhörighet och förmåga att tänka rationellt är två flitigt diskuterade förslag. Båda förslagen är emellertid behäftade med svårigheter. När det gäller förmågan att tänka rationellt ligger svårigheten i att kriteriet inte lyckas plocka ut alla och enbart människor. Alla människor har inte förmåga att tänka rationellt och det finns djur som vi skäligen bör uppfatta som rationella. Av detta måste man enligt Salwén dra endera av två slutsatser: antingen finns det människor som inte förtjänar att beaktas ur ett moraliskt perspektiv eller så måste man tillerkänna åtminstone vissa djur moralisk status.

Både Singer och Regan väljer det senare. Båda bekänner sig till sentientismen, enligt vilken alla kännande varelser har moralisk status. Därutöver förespråkar Singer en jämlikhetsprincip som innebär att vi bör fästa samma vikt vid lika intressen oavsett vem det är som har intresset i fråga. Singer försvarar vidare en preferentialistisk version av utilitarismen. Det är här problemen med hans version av sentientismen uppstår. Hur förhåller sig preferentialismen till sentientismen? Det är, som boken påpekar, inte helt klart.

Många förespråkare av preferentialismen ställer upp som ett villkor för att en preferens ska få räknas in i den utilitaristiska kalkylen att preferensen i fråga är rationell. Ett villkor som ofta ställs upp för att en preferens ska vara rationell (och som Singer för övrigt ställer sig bakom) är att preferensen ska ha formats mot bakgrund av relevanta bakgrundsfakta. Men här tycks man hamna i svårigheter. För är det verkligen rimligt att anta att alla djur som har förmåga att känna smärta och njutning också har förmåga att forma preferenser mot bakgrund av relevanta bakgrundsfakta? Är det inte i själva verket så att klassen av individer som har moralisk status enligt en preferentialistisk tolkning är mycket mer begränsad än den klass som Singer initialt pekar ut?

Som kapitel 5 tydligt avspeglar diskuteras djuretiska frågor ofta med utgångspunkt i det som Elisabeth Anderson (2004) kallar för »the argument from marginal cases», det vill säga föreställningen att varje enskilt fall går att lösa bara man lyckas identifiera den egenskap i kraft av vilken ett djur kan förvägras eller tillerkännas



moralisk status. Men det finns filosofer som menar att man behöver contextualisera frågeställningen för att kunna avgöra vad moralen påbjuder. I *Ethics and Public Policy: A Philosophical Inquiry* (2011) diskuterar Jonathan Wolff hur man bör hantera frågan om djurförsök. Frågan om djurförsökens vara eller icke vara handlar, enligt Wolff, i liten utsträckning om att försöka fastställa vilka egenskaper som ger djur moralisk status (här finns i själva verket en relativt stor samsyn). Det handlar snarare om att försöka fastställa vilken vikt dessa olika egenskaper bör tillmätas i praktiken. Djur besitter moraliskt relevanta egenskaper i varierande utsträckning. Ett och samma djur kan med andra ord vara »högt rankat» i ett avseende men »lägre rankat» i ett annat. Att det förhåller sig på det viset får implikationer för vårt handlande. Förmågan att känna smärta är relevant för våra moraliska bedömningar, men endast i så måtto som vår hantering av djur involverar smärta. Autonomi är moraliskt relevant, men endast i så måtto som vårt handlande riskerar att kränka djurens autonomi. I vilken utsträckning går det att försvara en värdepluralistisk djuretik av det här slaget? Det är en fråga som boken inte tar upp, men som hade kunnat komplettera framställningen på ett intressant sätt.

Är det rimligt att anta att endast kännande varelser har moralisk status? Hur går det då med allt annat levande? I kapitel 6 diskuteras Paul Taylors utvidgade biocentrism som den presenteras i *Respect for Nature* (1986).

Taylors biocentrism, som endast äger tillämpning på organismer i naturliga ekosystem, går i korthet ut på att alla och endast de som är så kallade »teleologiska livscentra» har moralisk status. Att vara ett teleologiskt livscentrum innebär att man har ett inre och yttre funktions sätt som är målinriktat med »en konstant tendens att upprätthålla organismens existens över tiden» (citrat ur Salwéns bok, s. 108). Gentemot dessa teleologiska livscentra har människor fyra lexikalt ordnade prima facie-plikter: att inte skada, att kompensera för begångna fel, att inte bete sig bedrägligt och att inte störa. Eventuella konflikter mellan dessa plikter och de förpliktelser vi har enligt den traditionella humanetiken bör lösas med hjälp av fem prioritetsprinciper: självförsvar, proportionalitet, minimala fel

samt distributiv och restitutiv rättvisa (se ss. 108–112 för en mer detaljerad redogörelse).

Taylors biocentrism är enligt Salwén behäftad med såväl begreppsliga som moraliska svårigheter. Det är för det första, skriver han, oklart vad det innebär att en organism har ett målinriktat inre och yttre funktionssätt. Här bygger han visserligen upp något av en halmdocka när han invänder att en organism för att kunna sträva efter sitt eget bästa behöver ha trosföreställningar och önsknningar. Det är uppenbart inte detta Taylor avser när han talar om ett målinriktat funktionssätt. Men det finns trots allt fog för invändningen. Hur skiljer sig det inre och yttre funktionssättet hos exempelvis ett rådjur från det hos en ballistisk missil? Det behöver Taylor kunna ge ett tillfredsställande svar på.

Ett grundläggande problem med Taylors biocentrism är att klassen av moraliskt relevanta subjekt är enormt omfattande. Det får konsekvenser som strider mot våra genomtänkta moraliska uppfattningar. I boken illustreras detta med hjälp av ett underhållande exempel. Antag att jag är ute i löpspåret och att löpningen gör mig snorig. Tillåter moralen att jag snyter mig? Taylor tvingas svara nej på frågan, eftersom handlingen dödar ett stort antal mikroorganismer samtidigt som den inte kan försvaras med hänvisning till någon av de föreslagna prioritetsprinciperna. Jag kan rimligtvis inte hävda att jag agerar i självförsvar. Enligt proportionalitetsprincipen får jag inte offra mikroorganismernas basala intressen till förmån för mina icke-triviala intressen. Mitt intresse av att snyta mig är inte ett mycket viktigt intresse, så principen om minimala fel är inte tillämplig. Jag kan heller inte kompensera de mikroorganismer som jag dödar på något rimligt vis. Och att hävda att min näsa inte utgör en naturlig miljö och att Taylors biocentrism därmed inte äger tillämplighet innebär i förlängningen att teorin får ett mycket begränsat tillämpningsområde.

Taylors biocentrism har med rätta kritiserats för att ge moralisk status åt en alltför omfattande klass av individer. Samtidigt har teorin kritiserats för att vara alltför restriktiv i sin syn på vad i naturen som kan sägas ha moralisk status. Den finns andra saker, menar man, utöver enskilda individer, som vi bör ta med i våra moraliska

överväganden. I kapitel 7–8 diskuteras ett antal ansatser som på olika sätt tillskriver ekologiska helheter som arter, ekosystem och landskap moralisk status. Kapitel 7 fokuserar på Aldo Leopolds eko-centriska landetik och kapitel 8 behandlar djupekologin. Av utrymmestekniska skäl behandlas endast Leopolds landetik i det följande.

Enligt Leopolds landetik har vi förpliktelser mot såväl levande varelser som ekologiska helheter. Riktigheten hos handlingar bestäms i första hand av hur handlingarna påverkar de ekologiska helheterna. Leopold själv uttrycker det som att »en sak är rätt när den tenderar att bevara det biotiska samhällets integritet, stabilitet och skönhet» [...] och fel »när den tenderar att göra motsatsen» (citat ur Salwéns bok s. 122). Principen tycks vid ett första påseende rimlig, då den bland annat motiverar varför vi kan sägas ha särskilda förpliktelser gentemot utrotningshotade nyckelarter. Enligt Salwén är landetiken också en teori »som svarar mot de krav som den globala uppvärmningen ställer på oss» (s. 125), vilket verkar rimligt, även om en eller två förklarande meningar hade varit på sin plats.

Vilka är då landetikens huvudsakliga problem? Begreppsligt kan man ifrågasätta Leopolds referens till »det biotiska samhällets integritet, stabilitet och skönhet». Vad betyder det att ett ekosystem har integritet? Inom vilka tidsliga och rumsliga skalor ska ett begrepp som »stabilitet» förstås? Kan man inte ge ett tydligt svar på dessa frågor blir det svårt att se hur landetiken skulle kunna ge handlingsvägledning i konkreta situationer.

Därutöver tar Salwén upp två moraliska invändningar. Den första invändningen handlar om att landetiken inte kan ge svar på frågor som rör riktigheten hos handlingar som inte påverkar ekosystemens stabilitet och integritet, till exempel om det är tillåtet att bryta ett löfte för att rädda en väns heder. Svikna löften människor emellan påverkar, som riktigt påpekas, sällan jordens ekosystem. Invändningen är dock svag eftersom landetiken, liksom Taylors biocentrism, bör uppfattas som en kompletterande etik, det vill säga en etik som kompletterar den mänskliga etiken.

Den andra invändningen handlar om landetikens stundom oacceptabla konsekvenser. Antag att ekosystemens integritet, stabilitet och skönhet endast kan upprätthållas genom en kraftig begräns-

ning av antalet levande människor på jorden. Är det därmed rätt att döda ett stort antal människor? Det allra flesta skulle uppfatta det som mycket problematiskt. En filosof som försvarar landetiken mot denna invändning är J. Baird Callicott. Han gör det genom att hänvisa till landetikens prima facie-karaktär: landetiken kompletterar den traditionella mänskliga etiken och kan ibland uppvägas av denna. Den stora kvarstående frågan blir naturligtvis vilka principer som väger tyngst i en given beslutssituation – de humanetiska eller de landetiska? Callicott själv tycks mena att mänskliga intressen i allt väsentligt går före naturens intressen, eftersom »de förpliktelser vi har gentemot våra närmaste är starkare än de förpliktelser vi har gentemot andra kollektiv» (s. 132). Men då blir det, som Salwén riktigt konstaterar, svårt att se vilken relevans landetiken har för lösningen på de stora miljöproblemen.

Antag att vi kan närma oss en och samma lösning på de stora miljöproblemen från flera olika normativa utgångspunkter. Spelar det då någon roll vilken miljöetisk teoribildning vi ansluter oss till? Kapitel 9 behandlar avslutningsvis den miljöetiska pragmatismen och argumentet att valet av normativ utgångspunkt vid hanteringen av miljöproblemen bör göras mot bakgrund av pragmatiska överväganden.

Enligt den pragmatiskt orienterade miljöetikern Andrew Light bör filosofer inte nöja sig med att granska ståndpunkter och argument på det sätt som man traditionellt har gjort inom den normativa etiken. Filosofer bör även försöka »formulera argument för en given slutsats som övertygar människor, argument som inte nödvändigtvis måste vara starka i en filosofisk mening» (s. 167). Boken diskuterar inte förslaget närmare, men det finns åtminstone ett frågetecken som borde ha rätats ut: tillhör det verkligen det filosofiska hantverket att försöka övertyga människor om riktigheten hos olika normativa ståndpunkter, inte genom noggrann granskning av förekommande argument, utan genom att lägga fram argument, vilka som helst, som på bästa sätt övertygar människor om det rimliga i dessa ståndpunkter? Antag att det bästa sättet att övertyga ett samhälle om det väsentliga i att minska utsläppen av växthusgaser är att använda argument som bygger på pseudovetenskapliga föreställningar eller en

fascistiskt färgad ideologi, bör jag då som filosof ägna mig åt att sprida och ge kraft åt dessa argument? Det verkar minst sagt märkligt.

Boken *Miljöetik: En introduktion* ger sammanfattningsvis läsaren en god inblick i några av de normativa frågeställningar som uppstår i det praktiska miljöarbetet. Boken är mycket välskriven, har en logisk disposition och har, trots den lättillgängliga framställningen, ett filosofiskt djup som stimulerar till fortsatt diskussion och reflektion. På något ställe i boken saknas referenser. Några av referenserna i referenslistan kommer dessutom i fel ordning. Men detta måste ändå ses som småsaker givet bokens i övrigt utmärkta kvaliteter.

En sista synpunkt: boken är skriven på svenska, vilket begränsar dess potentiella användningsområde. Många svenska lärosäten erbjuder idag miljöundervisning, inklusive undervisning i miljöetik, på engelska. Kan man hoppas på en engelsk översättning av boken i framtiden?

→

*Karin Edvardsson Björnberg*

#### Referenser

- ANDERSON, ELISABETH (2004) »Animal rights and the values of nonhuman life» i *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum (red.), New York: Oxford University Press, ss. 277–298.
- HANSSON, SVEN OVE (1999) »The Moral Significance of Indetectable Effects», *Risk: Health, Safety and Environment*, vol. 10, ss. 101–108.
- PARFIT, DEREK (1984) *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
- PEARCE, DAVID & ULPH, DAVID (1999) »A social discount rate for the United Kingdom» i *Economics and the Environment: Essays on Ecological Economics and Sustainable Development*, David Pearce (red.), Cheltenham: Edward Elgar, ss. 268–285.
- SHRADER-FRECHETTE, KRISTIN (1987) »Parfit and Mistakes in moral Mathematics», *Ethics*, vol. 98, ss. 50–60.
- WOLFF, JONATHAN (2011) *Ethics and Public Policy: A Philosophical Inquiry*, Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge.

MICHAEL SANDEL: *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2012

VISSA SAKER KAN, rent definitionsmässigt, inte köpas för pengar. Sann vänskap och att inneha världsrekordet på 100 meter torde vara två exempel. Men mycket – väldigt mycket – går att köpa för den som har en välfylld plånbok. Den allmänna tendensen verkar vara att marknadens utbud dessutom växer, en utveckling som vanligen beskrivs som en pågående *kommodifiering*. En sådan utveckling ställer oss inför intressanta och viktiga frågeställningar: var bör vi dra gränsen för vad som ska kunna köpas för pengar, om det nu ska finnas någon gräns? Ska man kunna investera i vad som helst? Bör allting ha en prislapp?

Begrunda följande exempel: nöjesparken Liseberg är ett populärt resmål för barnfamiljer, då dess åkattraktioner är speciellt uppskattade av barn och ungdomar. Attraktionernas popularitet innebär dock att det vanligen bildas långa köer vid deras entréer. Nöjesparken fann dock ett marknadsmässigt sätt att hantera det missnöje som långa köer kunde tänkas generera. För 50 kronor sålde man därför ett så kallat *Quick Pass* som tillät innehavaren att gå före i kön vid en rad populära åkattraktioner. Lisebergs *Quick Pass* fick hård kritik.<sup>1</sup> Ska rika (eller åtminstone inte fattiga) barn få köpa sig före i kön? De som försvarar idén skulle kunna invända att *Quick Pass* inte har så mycket att göra med rika eller fattiga, utan med preferenser och prioriteringar: *Quick Pass* kostar ingen större summa, och ett köp speglar därför preferenser på ett okomplicerat sätt. Vill man hellre lägga pengar på att slippa kö istället för att köpa sockervadd så ska man väl få göra det, oavsett om det gäller barn eller vuxna.

De flesta av oss har svårgripbara intuitioner kring dylika fall. Vi anser, i varierande utsträckning, att det *finns* något problematiskt med handel med vissa varor. Men *varför* det är problematiskt är svårare att förklara. Och än svårare är det att dra en klar och tydlig gräns för vad som är moraliskt rätt att behandla som en vara vilken som helst. Kan en njure jämföras med ett paket mjölk, en rösträtt med en IKEA-soffa, eller försäljning av sexuella tjänster med de tjänster som erbjuds av den lokale rörmokaren? Michael Sandel,

professor vid Harvard, räds dock inte problemen, utan dyker rakt ned i den stundom fascinerande, stundom skrämmande, uppsjö av verkliga exempel som utmanar vår moraliska känslighet. Ämnet är inte nytt för Sandel – han har arbetat med frågan under många år och hans Tannerföreläsningar från 1998 bär samma titel som den nu utkomna boken. Men i *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets* har Sandel en både djupare och bredare ansats och behandlar på ett föredömligt sätt fenomen och idéer som *Quick Pass* (dylika arrangemang finns på de flesta större nöjesparker), lobbyistbetalda profffskölare, monetära incitament för att få barn att läsa böcker, handel med jaktlicenser på utrotningshotade djur, reklam i skolor och på polisbilar, vänner att hyra, marknader för livförsäkringspremier och exklusiva loger på basebollarenorna. Diskussionen är nyanserad och Sandel avhåller sig från att förfalla till en ideologisk eller dogmatisk hållning.

Sandels bok presenterar dock inte en teori om marknadens gränser; den som läser boken letandes efter en enhetlig teori som låter oss skilja mellan legitima och illegitima varor kommer att bli besviken. Visserligen finns det tydliga influenser från Elizabeth Andersons och Michael Walzers respektive teorier, men dess upphovskvinna respektive upphovsman nämns endast i förbigående.<sup>2</sup> Inte heller diskuteras de teorier om marknadens gränser som framförts av Margaret Radin (1996) och Debra Satz (2010). Från ett filosofiskt perspektiv är detta möjligen att betrakta som en brist, i synnerhet som det står klart att en försiktig teori borde kunna formuleras av Sandel, en teori som i mångt och mycket skulle påminna om just Andersons och Walzers teorier. Men tydliga definitioner och ett systematiskt teoribyggnad utblir.

Sandels huvudsakliga fokus är ett annat. Snarare än att *presentera en teori* vill han *engagera oss i diskussion*, i en kollektiv reflektion över vilket samhälle vi vill ha. Vill vi ha en *marknadsekonomi* eller ett *marknadssamhälle*? (Sandel 2012, s. 11)<sup>3</sup> Detta är bokens kanske mest centrala tes: om vi inte börjar diskutera var marknadens gränser går, kommer marknaden själv att sätta gränsen, eller avstå från att sätta någon gräns. Det är problematiskt enligt Sandel, eftersom vi vanligen anser att det finns gränser för marknaden men samti-

diget verkar kapitulera inför företaget att avgöra var dessa gränser går. Sandels maning till gemensam reflektion förklarar naturligtvis också Sandels ovilja att formulera en teori: marknadens gränser bör avgöras demokratiskt, genom medborgarnas diskussion, inte av någon abstrakt teori. Läser man Sandel från ett walzerianskt perspektiv så är Sandels insisterande på kollektiv deliberation föga förvånande: det är det som återstår då sociala meningar och värden inte kan ges en entydig tolkning.

Det Sandel erbjuder läsaren, förutom uppmaningen att börja diskutera marknadens gränser, är en samling nyanserade argument rörande de olika exempel han tar upp till diskussion. Sandel poängterar särskilt två faror med en tilltagande kommodifiering, i synnerhet av vissa nyttigheter: tendenser till *ojämlikhet* och *korruption*. I ett alltmer kommodifierat samhälle avgörs fördelning i allt större utsträckning av tillgången till pengar. Pengar dominerar andra nyttigheter, för att använda Walzers klassiska terminologi. För alla som är benägna att tillskriva jämlikhet ett moraliskt värde är naturligtvis en sådan utveckling problematisk. Sandels argument går dock djupare än så. Att stora ekonomiska skillnader är problematiska ur en rad synvinklar är inget nytt, men Sandel lyckas illustrera problematiken på ett lysande sätt med hjälp av sina exempel. Ett av hans mest påtagliga exempel är hur designen av basebollarenor förändrats (ss. 172–176). För några decennier sedan fanns få skillnader mellan åskådarplatserna: rika och fattiga, mäktiga och maktlösa, betalade ungefär samma slant för nöjet att heja på sitt favoritlag och fick se skådespelet sida vid sida.<sup>4</sup> Men nu ser det annorlunda ut: alla moderna arenor erbjuder nu *skyboxes* – luxuösa loger som gästen får tillgång till i utbyte mot en oftast ofattbar summa pengar. Enligt gängse ekonomiskt tänk är detta ett utslag av utbud och efterfrågan, och i grunden av preferenser och prioriteringar. Men Sandel ser fenomenet – »skyboxification» – som symtomatiskt för något annat: en segregation i samhället, där olika grupper i ökande utsträckning aldrig behöver komma i kontakt med varandra, och än mindre dela samma villkor i livet (ss. 201–203). Den samhälleliga gemenskapen blir på så sätt lidande,<sup>5</sup> och i sin tur demokratin. En ytterligare konsekvens av detta är att själva diskussionen om mark-



nadens gränser blir svår, för att inte säga omöjlig. Det sistnämnda är en konsekvens som Sandel själv inte uppmärksammar, men som har stor betydelse för hans syften i boken.

Ett annat målande exempel är Sandels diskussion om »köandets etik» (kap. 1). Den filosofiska diskussionen om jämlikhet tenderar att vara fokuserad på diverse centrala nyttigheter, medborgarskap eller möjligheter. Sådana diskussioner är omistliga, men de ser förbi de vardagliga institutioner som upprätthåller *vardaglig* jämlikhet – den jämlikhet som oftast är den som kränker oss mest då den frångås. Just köandet – busskön, biljettkön, bilkö – är en sådan vardaglig institution som har givits föga filosofisk uppmärksamhet. Exemplet med de upprörda reaktionerna på Lisebergs *Quick Pass* kan sägas vara en indikator på att köandet har betydligt större etisk signifikans än vad etiker och filosofer ofta tror. Köandet står för, och institutionaliserar, en viktig grundläggande jämlikhet – just därför är *Quick Pass* och andra sätt att köpa sig förbi en kö moraliskt bekymmersamma. Sandel noterar naturligtvis att köandets etik bara gäller begränsade områden i livet,<sup>6</sup> och att den dessutom skiljer sig åt beroende på vilken sorts kö vi talar om. Medan den som på något sätt köper sig företräde i busskön – eller, än värre, i vårdkön – kommer att mötas av starka reaktioner, är det tveksamt om det höjs många ögonbryn när någon köper sig en VIP-behandling som innebär snabbare boarding på flygplatsen.

Förutom risken att marknadsens utbredning får ogynnsamma konsekvenser för den sociala jämlikheten ser Sandel även potential för marknadsens och marknadsskursorns korrupperande effekter. Med sådana korrupperande effekter avses undanträngnings- och ersättningseffekter på människors attityder och värderingar, liksom på synen av själva varan. Låt mig kort nämna två av Sandels exempel: monetära belöningar för att motivera barn att läsa böcker (s. 53) och ersättning för upplåtande av plats för dumpning av kärnavfall (ss. 114–117).

I Dallas erbjöds elever två dollar per bok de läste. I en bemärkelse var projektet en succé: vid årets slut hade elevernas läsförståelse förbättrats i jämförelse med kontrollgruppen. Ur prestationsperspektiv verkar de monetära incitamenten således lyckade. Men

Sandel pekar på andra faror. Jämför med Sandels vän som ger sitt barn en dollar för varje gång det säger tack.<sup>7</sup> Den uppenbara risken, menar Sandel, är att barnet lär sig att tackandet styrs av marknadstänk (»tack» ges mot ersättning) istället för de gängse sociala reglerna (»tack» uttrycker din tacksamhet) (ss. 60–61). Detta vore ett exempel på hur ekonomiska incitament – gör *X* så får du pengar – tränger undan vad de flesta skulle kalla en sund förståelse av tackandes institution. Den här risken, menar Sandel, finns även då barn ges två dollar för varje bok de läser. Istället för att lära sig uppskatta böcker för deras egen skull, eller för den bildning de genererar, lär sig barnen att böckers värde är instrumentellt, att de ska »konsumeras» i syfte att inbringa pengar. Barnens attityd till böcker ändras – till det sämre.

Ett annat tänkvärt exempel som presenteras av Sandel är hur erbjudandet av ekonomisk ersättning till boende vid en tilltränt plats för förvaring av utbränt kärnbränsle tränger undan, eller helt enkelt ändrar, inställningen hos de boende i området (ss. 114–117). Ett urval bland de boende i staden Wolfenschiessen, Schweiz, fick frågan om de skulle acceptera att en förvaringsanläggning byggdes nära staden, utifall myndigheterna så bestämde. En knapp majoritet, 51 procent, sade sig acceptera byggandet av förvaringsanläggningen. Forskarna modifierade dock frågan och ställde den till ett nytt urval: skulle de acceptera en förvaringsanläggning om de samtidigt fick en årlig summa pengar i kompensation? Stödet för kärnavfallsanläggningen *krympte* då till magra 25 procent. Ur strikt ekonomisk synvinkel är en sådan förändring fullkomligt orimlig: monetär ersättning är ju ett *plus* och rimligen borde acceptansen därför öka, eller åtminstone inte minska. Sandels förklaring är att förekomsten av pengar korrumpade människors uppfattning om vad som stod på spel, och minskningen i acceptans uttrycker deras reaktion på pengarnas korrumpande effekt. Vad är det då som korrumpats enligt Sandel? Hans svar, vilket har en viss rimlighet, är att medborgarna ansåg att anläggningens vara eller icke vara handlade om huruvida de var villiga att offra sig för sin nation, inte om huruvida de fick tillräcklig kompensation eller inte. De som erbjöds pengar om anläggningen skulle hamna utanför staden upplevde att de erbjöds

pengar i *utbyte mot sitt medgivande*, implicerandes att de var själviska affärsmän snarare än ansvarskännande medborgare. Det finns dock andra tolkningar som Sandel inte diskuterar, men som passar hyfsat bra in i hans tankegångar. En sådan tolkning med mindre fokus på patriotiska känslor vore att se skillnaden i acceptansgrad som ett resultat av att erbjudandet av monetär kompensation åstadkom ett diskursbyte, varpå huvudfrågan istället blev den marknadsorienterade frågan om kompensationen var rimlig. Givet de uppfattade riskerna med att ha förvarat kärnavfall i närheten av sitt hem, sina barn och sin släkt, så förefaller det rimligt att en klar majoritet helt sonika ansåg att kompensationen var för låg.

Den senare tolkningen innebär således också en undanträngningseffekt, även om det är en öppen fråga om den är att betrakta som en illegitim sådan – något som inte motsäger Sandels grundläggande analys. Självklart är inte alla fall av korruption nödvändigtvis av ondo, namnet till trots: det finns helt klart fall där en kommodifiering innebär en *förbättring* jämfört med de tidigare styrande värdena (distribution styrd av godtyckligt eller egenintresserat maktutövande torde vara ett exempel). Men det förtar inte Sandels poäng: det finns helt klart många fall där pengar korrumpierar de styrande värdena, och huruvida en sådan förändrande process är välkommen eller icke är något vi måste diskutera.

*What Money Can't Buy* kommer sannolikt inte att bli en filosofisk klassiker. Sandel presenterar som sagt ingen riktigt teori. Men att döma Sandels bok efter en sådan måttstock vore att göra honom och hans bok en orättvisa. Boken är ett värdefullt bidrag då den på ett slagfärdigt sätt illustrerar, kanhända osystematiskt, hur vi alltmer går från en marknadsekonomi till ett marknadssamhälle. Sandels många exempel ger dessutom både tydligare konturer och större tyngd åt de vanligt förekommande påståendena om den ohämmade marknadens negativa effekter, som just tilltagande ojämlikhet och korruption av värderingar. På ett sätt för den även själva diskussionen om marknadens moraliska gränser framåt: Sandels intrikata exempel är inte bara intressanta för filosofer och gemene man, de är också svåra utmaningar för den mer neoliberala läsaren, eftersom

sedvanliga försvar av marknadens mekanismer och antaganden, ofta i termer av frihet och förväntad nytta, i många av Sandels exempel verkar vara svåra att harmonisera med djupt liggande moraliska intuitioner och värderingar. Sandels tolkningar och slutsatser av sina exempel är måhända inte odiskutabla (man kan, för att ta ett exempel, fråga sig varför sponsorgivna namn på idrottsarenor är moraliskt diskutabla, när de inkomster de genererar är så substantiella), men för de som inte dogmatiskt bekänner sig till Marknaden<sup>8</sup> och för de som tar djupt rotade moraliska intuitioner och övertygelser på allvar, utgör *What Money Can't Buy* en utmanande läsning. I den bemärkelsen är Sandels bok matnyttig både för de filosofer som är intresserade av dylika frågor och för de studenter som ska ges pedagogiska exempel att diskutera. Lägg till detta Sandels förmåga att skriva både engagerande och personligt, och resultatet är en bok som man har svårt att lägga ifrån sig, och – när man läst den – kommer att minnas.

→

*Marcus Agnafors*

## Noter

1 Så hård att systemet i dagsläget verkar ha skrotats.

2 Se framför allt Anderson (1993) och Walzer (1983). Även om Sandels diskussion bär tydliga spår av Walzers idé om sociala meningar så finns här en viktig skillnad: medan Walzer talar om sociala meningar som *inkluderar* värden och normer så talar Sandel om meningar och innebörder som *stys* av vissa värden (Sandel 2012: s. 202).

3 Samtliga sidnummer i recensionen refererar till boken.

4 Naturligtvis ska svunna tiders baseboll inte glorifieras; tex. torde segregationen mellan vita och svarta ha gjort sig påmind på dåtidens arenor.

5 Detta är på intet sätt en ovanlig tanke. Den har bland annat givits en mer filosofisk form av Cohen (2009).

6 Sandel noterar att den som vill sälja sitt hus knappast är moraliskt förpliktad att sälja till den första intressenten (s. 40).

7 Jag har tillåtit mig en viss stilistisk modifiering här: Sandels vän ger sitt barn en dol-lar för varje »thank-you note» som barnet skriver (s. 60).

8 Tämmligen symtomatiskt har boken recenserats både styvmoderligt och nästintill hånfult av Cato-institutet och Ludwig von Mises-institutet, två organisationer med liber-

tariansk inriktning. De två recensionerna (som finns tillgängliga på respektive hemsidor; <http://mises.org/daily/6042/> samt <http://www.cato.org/publications/commentary/book-review-what-money-cant-buy-moral-limits-markets>) är inte bara intellektuellt undermåliga, utan även indikatorer på det alltmer hegemoniska ekonomiska tänkandet. För de två recensenterna existerar inga nämnvärda moraliska problem med ett marknads-samhälle.

## Referenser

- ANDERSON, ELIZABETH (1993) *Value in Ethics and Economics*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- COHEN, GERALD A. (2009) *Why Not Socialism?*, Princeton: Princeton University Press.
- RADIN, MARGARET (1996) *Contested Commodities: The Trouble with Trade in Sex, Children, Body Parts and Other Things*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SATZ, DEBRA (2010) *Why Some Things Should Not Be for Sale: The Moral Limits of Markets*, Oxford: Oxford University Press.
- WALZER, MICHAEL (1983) *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, New York: Basic Books.

BO ROTHSTEIN (RED.): *Tillsammans: en fungerande ekonomisk demokrati*, Stockholm: SNS Förlag, 2012

EFTER ATT DE röster, som för några decennier sedan propagerade för löntagarfonder, tystnat har diskussionerna om alternativa ekonomiska system reducerats kraftigt såväl i Sverige som globalt (om än med ett möjligt uppsving efter krisen). När den sovjetiska planekonomin klappade samman stod den kapitalistiska frihetsgudinnan stolt kvar med sin blick riktad långt mot horisonten. Nu skulle världen förenas under ett och samma liberala system, detta grundrecept för frihet och ekonomisk utveckling. Francis Fukuyama deklarerade att vi nått »historiens slut».

Nu befinner vi oss i en ekonomisk (politisk/social/ekologisk?) kris ingen verkar veta om, hur eller när vi ska kunna ta oss ur. För den som ställer sig skeptisk till tanken att vi nått Doktor Pangloss bästa av världar så kommer boken *Tillsammans: en fungerande ekonomisk demokrati* som en varm och välkommen injektion i den frusna kropp vi kan kalla »debatten om alternativa ekonomiska modeller».

I denna antologi som har getts ut på det till stor del näringslivsfinansierade SNS förlag, vill redaktören Bo Rothstein och sju andra forskare lyfta upp frågan om ekonomisk demokrati ur den svenska grav den placerades i då regeringen Bildt avvecklade de sista delarna av löntagarfondssystemet.

Vilken ingång har då dessa forskare till denna debatt som riskerar att röra om i känsliga frågor gällande maktordning, demokrati och privategendom? Hela boken kan sägas vara insvept i en mycket liberal överrock. De citerade auktoriteterna är inte Karl Marx utan Robert Dahl och John Rawls. Vidare görs ett mycket tydligt avståndstagande från såväl löntagarfonder som planekonomi i de mer normativt laddade kapitlen. Rothstein öppnar i förordet upp det nödvändiga diskussionsutrymmet då han förklarar att syftet med boken är att besvara två frågor, nämligen:

Varför är människors rätt till demokratiskt inflytande både möjligt och helt legitimt när det gäller kommunen de bor i men inte i företaget där de arbetar? Vilka är de faktiska grunderna för på-

stående att demokrati inte kan fungera när det gäller produktion av varor och tjänster? (s. 7)

Rothstein mjukar sedan i inledningen av sitt kapitel upp den stele skeptikern. Den sedvanliga frågan »hur skulle det se ut?» bemöts med ett citat från Dahl som framhåller att i tvåtusen år var:

... den allmänna uppfattningen inom det västerländska politiska tänkandet att demokrati på en sådan jätteskala som nationalstaten var en fullständig omöjlighet. (s. 15)

Påminnelser om Folkpartiets tidigare entusiasm för löntagarstyre håller nog en del läsare kvar i boken. Dessutom, menar Rothstein, har man även tidigare trott att historiens slut är nådd, exempelvis efter att den franska revolutionens demokratiska drömmar resulterat i Napoleons blodiga välde:

Hade inte historien visat, sade det aristokratisk-konservativa Europa, att upplysningsidéerna om »frihet, jämlikhet och broderskap» inte fungerade och att »deklarationer om mänskliga rättigheter» var alldeles orealistiska och hopplösa att förverkliga? (s. 15)

Den implicita uppmaningen är förstås att om vi sympatiserar med drömmar om frihet, jämlikhet och broderskap så bör vi återigen lyfta frågan om ekonomisk demokrati. Rothstein listar sju skäl till detta. Dessa rör allt ifrån empiriska studier om hur ökat inflytande ger ökat välmående bland arbetare, till att löntagarägda företag ofta är minst lika ekonomiskt framgångsrika som »kapitalägda» företag. Vidare talar han om hur den moderna »fondkapitalismen» (där tjänstemän i olika fonder kontrollerar stora mängder kapital) har bidragit till skyhöga chefsbonusar, men att denna distansering mellan ägarskap och produktion också utgör en möjlighet för löntagarägda företag att hävda sin existens. Om dessa tjänstemän som investerar »småspararnas» kapital i olika verksamheter sällan har kunskap eller intresse att styra över den faktiska produktionen så är det väl en utmärkt historisk möjlighet för olika former av löntagarstyre att utvecklas.

Men varför finns det då inte fler löntagarägda företag om de nu tenderar att ha alla dessa positiva egenskaper? Enligt Rothstein beror detta inte främst på att högern har stått i vägen (som man kanske kan tro, givet den socialistiskt klingande arbetsformen), utan snarare på att den politiska vänstern och fackföreningsrörelsen har gjort det. Drömmen om planekonomi och ideologiskt förakt för privatiseringar påstås ha varit de motarbetande faktorerna inom den politiska vänstern.

LO och fackföreningsrörelsen får sig en knäpp på näsan för att de inte har visat något som helst intresse för att driva på utvecklingen av löntagarägda företag och kooperativ. Ibland har de till och med aktivt motarbetat dessa (i kapitlet kan man läsa att när Volvo PV var till salu fanns ett förslag om att de anställda skulle driva företaget vidare i egen regi, men att IF Metall sade blankt nej till att ens diskutera detta). Enligt Rothstein har facket positionerat sig själva som försvarare av arbetarna mot kapitalet och när denna motsättning upplöses, såsom i fallet med det löntagarägda företaget, är de rädda för att bli överflödiga. Det kan också vara så att de har *sunken costs*, det vill säga de har investerat i att lära sig om förhandlingar, svensk arbetsrätt, osv. Dessa »tillgångar» skulle bli obsoleta om kapitalägda företag omvandlas till löntagarägda.

Allt detta är skarp kritik som facket bör ta på allvar om de verkligt vill se sig själva som främjande ett allmänintresse. Varje institution har sina egenintressen och då dessa trumfar samhällsintresset är självrannsakan på sin plats. Till fackets försvar bör nämnas att arbetskooperativ kan vara mycket problematiska för en institution vars syfte är att försvara löntagarnas intressen. Annette Thörnquist, professor i ekonomisk historia som forskat om kooperativa verksamheter i Sverige, har till exempel visat hur just detta kan leda till underbudskonkurrens och självexploatering. Rothstein citerar en av dessa studier som ett skäl till fackets fruktan, men lämnar sedan den frågan därhän. Men är fallet sådant att framväxten av arbetskooperativ riskerar att skapa sprickor och hål i kollektivavtalens golv så hade en kommentar om denna potentiella utveckling varit på sin plats i Rothsteins kapitel. Om detta nu är en reell risk är en kampanj för utbyggnaden av en arbetskooperativ ekonomi knappast en



hög facklig prioritet, av goda skäl, sett ur den svenska löntagarkårens perspektiv. Och även om vi sätter inflytande i arbetslivet som parameter så stärks knappast detta av att svenska löntagares kollektiva förhandlingsposition försvagas. Den komplicerade relationen mellan fackföreningar och arbetskooperativ behandlas även senare i boken, bland annat i Lars Lindkvist kapitel där den belyses ur ett historiskt perspektiv.

En ytterligare intressant kritik riktar Rothstein mot dem som säger sig förespråka olika typer av ekonomisk demokrati. Ofta har de duckat för praktiska frågor såsom hur man varslar någon från ett arbetskooperativ eller vad som händer när man nyanställer eller bara behöver en korttidsanställning. Enligt honom finns det goda lösningar på många av dessa problem. Och här är en av bokens allra starkaste sidor: den mycket verklighetsförankrade och pragmatiska förhållningen till problemen som söker besvaras.

I andra kapitel diskuteras medarbetarägandets alla former (Torngren Wartin), empiriska studier från medarbetarägda företag och personalkooperativ i Sverige (Lindkvist) och socialdemokratins historiska syn på löntagarstyrda företag (Hermansson & Öberg). Ekonomihistorikern Lars Magnusson ger oss tre lättöverskådliga definitioner av begreppet ekonomisk demokrati. Han fokuserar själv i större delen av sitt kapitel på den typ av ekonomisk demokrati där:

... tyngdpunkten [ligger] på något man kallar demokratisering av ägandet. Det handlar inte längre om att vare sig staten eller de anställda ska äga företaget. I stället handlar det om ett breddande av ägandet inom vilket kollektiva fonder kan ägas och förvaltas av konsumtionskooperativ, fackföreningar eller andra. (s. 203)

Efter en kort genomgång av löntagarfondernas uppgång och fall så deklarerar Magnusson att detta misslyckande inte innebär ett evigt avgörande i frågan om ekonomisk demokrati via fonder. Han utforskar i sitt kapitel de i många länder massiva pensionsfondernas möjligheter att användas i politiska syften och att balansera upp det privata kapitalet.

Amerikanske ekonomen David Ellerman avslutar boken från ett filosofisk-ekonomiskt perspektiv. Ellerman har i över 20 års tid ge-

nom en mängd artiklar och böcker argumenterat för att lönekontraktet i grunden är ogiltigt för att det implicerar att man kan överlåta sitt *faktiska* ansvar, vilket är omöjligt att göra. I hans kapitel får vi smakprover ur denna säregna arbetskritik och dessutom en hel del påhittiga förslag på hur det arbetarägda företaget kan lösa diverse praktiska problem. Till exempel: vad händer med en medarbetares rätt till företagets substansvärde (tillgångar minus skulder) om denne slutar? Ska denna rätt tillfalla en ny medlem? Men i så fall, vilka incitament finns det för medarbetarna att återinvestera en del av sin vinstandel i företaget om denna investering tas ifrån dem när de slutar? Ellerman föreslår så kallade interna kapitalkonton som en lösning, där en del av vinsten («arbetarnas löner») placeras på interna sparkonton som sedan företaget kan låna av för att köpa maskiner och dylikt.

För den som önskar sig en dos politisk-filosofisk argument för ekonomisk demokrati så är Gustaf Arrhenius kapitel väl passande. Här hävdar han att utilitarismens och Rawls moraliska principer troligen ger ett starkt stöd för någon form av ekonomisk demokrati, givet de studier som finns. Gällande dessa studier bör nämnas att de av nödvändiga skäl är begränsade till individuella företag. Empiriska spekulationer om de faktiska konsekvenserna av en bred ekonomisk demokrati bör därför tas med en nypa salt.

Vidare bjuder Arrhenius på en pedagogisk promenad genom demokratins trädgård, där vi får bekanta oss med begrepp som avgränsningsproblemet (vilka ska få rösta om trängselskatten, bara stockholmarna eller även de som pendlar från närliggande kommuner?) och påverkansprincipen (de som är relevant påverkade av ett beslut bör ha inflytande över det beslutet). Om det senare av dessa begrepp appliceras på den ekonomiska sfären bör vi enligt honom hamna i någon form av *demokratisk, decentraliserad marknadsocialism*. Denna kombination av ord förefaller troligtvis lika exotisk för den auktoritära statssocialisten som den nyliberala marknadsfundamentalisten. I en sådan ekonomi skulle det bland annat finnas konkurrens mellan företag på en marknad, demokratiskt styrda arbetsplatser, vinstdelning istället för lönearbete samt kollektivt ägande av produktionsmedlen. Det sistnämnda kan antingen ta formen av löntagarägda företag eller av att stat, kommun och lands-

ting äger produktionsmedlen men hyr ut dessa till diverse demokratiskt styrda verksamheter. Här får läsaren en överskådlig möjlighet att positionera sig politiskt, detta på både gott och ont.

Arrhenius presenterar också ett argument för att en decentraliserad marknadssocialism skulle kunna växa fram inom det rådande kapitalistiska systemet. Om en reformistisk politik bedrivs där exempelvis nystartade arbetskooperativ har bättre tillgång till investeringskapital eller där arbetstagarna ges förhandsrätt att ta över företag som ska säljas så förefaller det troligt att »en demokratiskt decentraliserad marknadssocialism [kan] växa fram inom ett demokratiskt kapitalistiskt system» (s. 91). Detta påstående må frambringa avsmak i munnen på den privatkapitalistiska entusiasten och ingjuta förväntan i den hoppfulle visionären, men lämnar framförallt en hel del frågetecken hos den som är skeptisk till graden av demokrati i vår demokrati. Hur skulle exempelvis Bertrand Russells kommentar om ekonomisk makt i politiken passa in i resonemanget?

Economic power within the state, although ultimately derived from law and public opinion, easily acquires a certain independence. It can influence law by corruption and public opinion by propaganda. It can put politicians under obligations which interfere with their freedom. It can threaten to cause a financial crisis. (i Popper 1976, s. 128)

Kommer vår tids starka ekonomiska intressen motarbeta denna utveckling? Om inte, varför inte? Vi får inget riktigt svar på de frågorna i den här boken (såtillvida vi inte anser att facket är vår tids starka ekonomiska intresse, varpå vi har fått förklarat för oss att de kommer att motarbeta utvecklingen).

Slutligen hade det varit trevligt med en kort idéhistorisk bakgrund till ämnet. Framstående tänkare som John Stuart Mill, Bertrand Russell och John Dewey har alla explicit förespråkat demokratiska arbetsplatser. Kritik av auktoritära arbetsformer återfinns vi bland klassiska liberaler som såväl Adam Smith som Wilhelm van Humboldt och om man vill gå ännu längre tillbaka hittar man liknande tankar hos Aristoteles. Att inleda boken på detta sätt hade möjligtvis riskerat att en och annan praktiskt lagd man kallat den

verklighetsfrämmande, men som ett akademiskt verk hade detta troligen gett argumenten ett ännu tyngre patos.

För att vara en antologi är *Tillsammans* förvånansvärt väl sammanhållen samtidigt som den med sina många olika perspektiv ger en bred förståelse för begreppet ekonomisk demokrati. För den obevandrade erbjuder den en god introduktion i ämnet, medan den akademiskt erfarne finner mängder av fotnoter med mer tuggmotstånd. Det hade dock förstås varit välkommet med åtminstone ett kapitel av en kvinnlig författare.

Det är svårt att sammanfatta boken i någon svepande mening. Det kan sägas att den inte direkt är någon stridsskrift framtagen med avsikten att locka ut det svenska folket på barricaderna, även om en systemkritisk underton kan höras på sina håll. Trots att facket och den politiska vänstern får sig ett par kängor så kan man väl ändå säga att syftet är att, om än försiktigt, kritisera kapitalismen efter sina egna påstådda premisser. Tror vi på demokrati, marknadsekonomi och en rimlig grad av jämlikhet så finns det goda skäl att förespråka ekonomisk demokrati som en väg för vårt framtida arbetsliv.

I ett skakigt Europa, med hög arbetslöshet och växande extremism, bör alla kort läggas på bordet. Försöker vi lägga lock på debatten och insistera på att vi har nått historiens slut är förhållandena perfekta för demokratins fiender att vinna mark. *Tillsammans* lyser upp en potentiell väg in i framtiden, oavsett vad vi tycker om den vägen.

→

*Patrik Witkowsky*

Referenser

POPPER, K. (1977) *The Open Society*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

JOHAN LUNDBERG: *Ljusets fiender. Västvärldens självkritik och den svenska idédebatten*, Stockholm: Timbro, 2013

MAN BÖR LÄSA en bok från början? På denna boks första sida möter man ljuset korsfäst mot väggen över en tom rokokostol och dito barocksoffa. Det är dess omslagsbild, ett parti av en målning av den danske 1800-talsmålaren Vilhelm Hammershøi. Miljön är en högborgerlig salongs insida. Ljuset på väggen är dämpat, grått. Korset är skuggan av salongsfönstrets spröjs.

Symbolik för boken, anar man. Men vad har Hammershøis bild med ljusets förkättrade fiender att göra, dessa vars svenska anhang boken nu ska ge vederbörlig behandling? Och vilka är ljusets fiender? Är det borgerligheten som inte vill veta av den öppna dagens skarpa ljus? Är det salongens skenradikaler, för tillfället ute på balkongen för en cigarr med maktens män? Eller är det en hoper irrhjärnor som rensat salongen på de fina ljuschatteringarnas vänner och fört dem till giljotinen?

Jag synar ryggen. Där tronar författarnamnet JOHAN LUNDBERG på titeln LJUSET S FIENDER, båda centrerade över ett fyrkantigt utsnitt av den svarta soffan, vilken nu ser ut som en kista. På foten av dess träkatafalk syns ett förgyllt skulpterat emblem, vilket möjligen ska vara en snirklad skrivning av det förtydligade förlagsnamnet under: TIMBRO.

Detta ger åtminstone den ledtråden att svaret på mina frågor ovan troligen är tänkt att peka mot irrhjärnorna, vilka med denna bok får räkna med att förpassas ner i en bedrövlig utvecklings svarta låda – de som inte redan ligger där.

Timbro är en svensk marknadsliberal tankesmedjas förlag. På Wikipedia läser jag att dess början var hos SAF, som med skräck följde 1970-talets vänstervind i Sverige. Dess informationsdirektör Sture Eskilsson förklarade fenomenet med att det intellektuella momentumet fanns hos vänstern. 1971 presenterade Eskilsson en plan för hur man skulle ta tillbaka makten över dagordningen: SAF borde ägna mer resurser åt opinionsbildning. »Vänstervågen», skrev Eskilsson, skulle »knappast ha varit möjlig utan de insatser som gruppen »Unga Filosofer» [gjort]».

SAF:s direktion gick på Eskilssons linje, man satsade på opinionsbildning.

Kopplingen kan kanske roa en del av Tidskrift för politisk filosofis läsare. Gruppen *Unga filosofer* bildades i mitten av 60-talet av lektor Åke Löfgren med studenter i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, och dess tidskrift *Häftet för kritiska studier* var en föregångare till denna. Under mottot »saklighet och engagemang» kritiserade gruppen Vietnamkriget, västerländsk utsugning av tredje världen, amerikansk imperialism och borgerlig dominans på universitetet. Dess plattform, åtminstone i början, var Upplysningens tankar om människors lika värde i förening med oförfärat kritiskt tänkande.

Det låter på Lundberg som att även han i dessa saker funnit det ljus vars fackla han vill bära. Ljusets fiender är dogmatiker, rasister, anhängare av totalitarism i alla former, främst nazister, fascister, revolutionär vänster och politiska islamister. Huvudtesen i hans bok är att dessa kategorier tenderar att överlappa. För fascistoid, antisemitisk och antiamerikansk islamism skulle i dagens Sverige blomma hos (den revolutionära) vänstern. Vi ska inte förvänas, menar författaren, ty vänstern har en inneboende, religiöst färgad dragning till totalitarism.

Boken har fyra delar. I den första tecknas den idéhistoriska bakgrunden till vad Lundberg anger som idémässig referenspunkt i hans studie: 1950-talets tredje ståndpunkt. Hos Karl Vennberg, Sivar Arnér och Arthur Lundkvist har han, med föregivet stöd i Peter Lutherssons avhandling om den litterära modernismen i Sverige, funnit »hyllningar till totalitarismen som idé» (s. 23). I andra delen diskuteras överensstämmelser mellan de olika totalitära ideologierna, vilket avslutas med en diskussion av paralleller mellan dagens höger- och vänsterextremism. Bokens tredje del utgår från diskussionen om Anders Behring Breivik och försöker påvisa den svenska offentlighetens ambivalenta attityd till politiskt våld och rasism. I den avslutande delen låter författaren bokens trådar löpa in i Stockholmsförorten Husby och de ungdomskravaller som försommaren 2013 spred sig till flera andra förorter. Här finner han radikal islamism, vänsterextremism och antisemitism hopkopplad.

I *Unga filosofer* såg vi oss som vänster, och fann hemvisten naturlig. Lundberg ser sig som höger eller, vackrare uttryckt, som konservativ, moderat. Fast i sin ungdom hörde även han till vänstern, skriver han; som gymnasist läste han Voltaires *Candide*, Strindbergs *Röda rummet* och Marx *Det kommunistiska manifestet*. Alltsammans steg honom åt huvudet, en tid trodde han att det bara var vänsterpersoner som kunde tänka och inte led av falskt medvetande. Senare, med hjälp av akademiska filosofistudier, upptäckte han emellertid att det fanns sekterism, dogmatism och puritanism i vänstern och hoppade av. Dessa omständigheter väcker min sympati för Lundberg. Det sköt verkligen upp mycken nattstående dogmatism och fanatism i fortsättningen av det som i mitten av 60-talet var »ny vänster». Av hans födelseår, 1960, framgår att han torde ha glidit djupt in i det vänsterförfall som löpte linan ut under 70-talet. Mitt hjärta kallnar när jag ser vart han har tagit vägen.

Lundberg säger sig nu hylla upplysningstänkandet ungefär som det framträdde hos Alf Ahlberg. I bokens inledning säger han att den är skriven »med tilltro till» det kritiska förnuftet. Vari består detta kritiska förnuft? Det klargör inte författaren. Men det kan i alla fall inte vara att man gärna ägnar sig åt att kritisera, ty sådana är även hans fiender. Det handlar om arten av kritik. Problemet för Lundberg med dagens ljusfiender är att de gärna kritiserar västliga demokratier och Israel, ja rentav kritiserar upplysningstänkandets universalistiska anspråk.

Dessa saker skulle vara så graverande att de fråntar kritiken förnuft, genom att ha en fond av »kulturrelativism och antivästliga sentiment» (s. 18). Dagens avläggare till kulturrelativismen, skriver han, är »den postmodernistiska filosofin och dess förkärlek för relativiseringar» (s. 17). Vad det ena och det andra är får man inte veta. Relativismen är nog inte något som filosofer skulle lägga i uttrycket, för Lundbergs ljusfiender förnekar inte möjligheten till objektiv sanning, eller menar att sanningar är lokala i någon mening, tvärtom är övertygelsen om att själva besitta objektiv sanning utmärkande för dem.

Den för Lundberg oacceptabla relativismen verkar helt enkelt vara att man tillmäter för honom oacceptabla tankar tyngd, i syn-

nerhet den tanken att västvärldens liberala demokratier inte nödvändigtvis är att föredra framför diktaturer i andra delar av världen, där »Sovjetunionen nu har bytts ut mot diverse antivästliga terrororganisationer eller islamistiskt färgade diktaturregimer» (s. 17f).

Ack. Man kan jämföra Lundbergs murriga analys av relativism och kritiskt tänkande med den gedigna analysen hos tidigare unge filosofen och sedermera professorn i praktisk filosofi Ragnar Ohlsson, i hans nyutkomna, tillsammans med Kian Sigge skrivna bok *Den barnsliga relativismen*. Det kritiska förnuft som har med upplysningen att göra förvaltar ett arv från Sokrates och den antika grekiska filosofin, vilket innebär sakligt prövande av ståndpunkter, varvid man omsorgsfullt ska väga argumenten som talar för och argumenten som talar mot, i ett sökande efter klarhet och sanning.

Det finner man inte mycket av hos Lundberg. Han gör oftast utfall från en piedestal av förmodad självklarhet, vilket sällan klargör. Jag ska ge några exempel. Han glider systematiskt mellan att angripa »vänstern» och »den revolutionära vänstern», där inget av begreppen bestäms. Dessa kategorier glider dessutom samman med en obestämd kategori av »etablerade svenska debattörer, akademiker och opinionsbildare». Ett par döda diktare, en grånad maoist som Jan Myrdal och en rabiat anarkist som Mattias Gardell i början av 90-talet får ge färg och ton åt ett sällskap där man finner såväl TV-radikalen Göran Greider som rektorn på Brunnsviks folkhögskola (intill nyligt), Sofie Wikland.

Lundbergs analys- och argumentationsmetod framgår av hur han behandlar Sofie Wikland. Som ledarskribent i Dala-Demokraten (s) skrev hon, dagen efter terrordåden i Londons tunnelbana den 7 juli 2005, följande:

Blair säger att terrorn är ett hot mot demokratin, men hur demokratiskt är Storbritannien och USA när det kommer till kritan? Demokrati är ett fint ord på papperet, men existerar inte i praktiken. Varken Blair eller Bush står för alla människors lika värde. Istället kan de själva betraktas som terrorister. De gör allt för att få makt och deras jakt på fienden gör oskyldiga till offer. Vi måste jobba förebyggande och långsiktigt, annars kommer fler



människor att skövlas. Både i Irak, USA och Västeuropa. Blairs och Bush demokratisyn föder terrorismen och förgör människor.

Detta citeras lösryckt och hårddras intill förvrängning av Lundberg:

Ett femtiotal år senare likställer hans [Alf Ahlbergs] efterträdare demokratiskt valda västerländska ledare med islamistiska terrorister, gör Bush och Blair ansvariga för terrordåd i London samt menar att de engelska och amerikanska ledarnas demokratiska legitimitet kan ifrågasättas. Här framstår de västerländska demokratiska styrelseskicken som inte mycket bättre än de ideologier som terrorister åberopar som stöd för sitt agerande. (s. 48)

Wiklund resonerar alltså utifrån ett antagande om människors lika värde. Hon jämför inte islamistiska och västerländska ledare eller gör Blair och Bush ansvariga för terrordåden i London. Det hon pekar på är att både England och USA, åtminstone under Blair och Bush, bedriver terrorpolitik och så faktiskt, men naturligtvis oavsiktligt, göder islamistisk terrorism. Finns det en mening i ledaren är den att staterna ifråga bör lägga om kurs till förenlighet med sina demokratiska författningar.

Nog är det svårt att beskriva den brittisk-amerikanska alliansens angreppskrig under falska förespeglingar på Irak som annat än en form av statsterrorism, där ett annat exempel är när USA med lögnen om det s.k. Tonkinbuktsintermezzot i augusti 1964 gjorde Vietnamkriget fullskaligt. Enbart de civila dödsoffren i Irakkriget uppgår till nära en halv miljon, i Vietnam var de flera miljoner.

Nämnda staters demokratiska legitimitet måste också kunna diskuteras, med tanke på det system som föreligger med starkt ojämnt fördelad ekonomisk, social och politisk makt som tiltar spelet för kandidaterna till politiska positioner. I synnerhet kan den demokratiska legitimiteten hos förd politik ifrågasättas, när statsledningar tillåter sig tortyr, samt att illegalt bortföra personer över statsgränser och hålla människor fängslade utan rättsprocess, samtidigt som visseblåsare och journalister jagas och riskerar att lagföras som spioner. Lagg till detta ett hemlighållet undergrävande av

privatlivet hos medborgare i egna och andra stater genom ett långt drivet övervakningssystem.

Skulle Lundberg erkänna att hans motståndares argument är värda omsorgsfull prövning och sedan försöka att argumentera övertygande mot dem, hade han en dryg uppgift. Istället hemfaller han till att med debattfinter framställa sina motståndare som ovetliga varelser.

Han har emellertid rätt när han framhåller att många har dragits till socialism, kommunism, fascism och islamisk fundamentalism av en dröm om att bevara/skapa ett samhälle där pengar inte styr, människor inte behandlas som arbetsmaskiner och det finns mer av gemenskap, jämlikhet och broderskap än under kapitalismen. Fast totalitarism har knappast, som Lundberg verkar mena, av de flesta hållits för ett egenvärde, utan snarare som en förmodat ofrånkomlig förutsättning.

Lundberg mörkar en kontext som gör nämnda dragning förståelig, nämligen strömmar i kölvattnet av kapitalismens oupphörliga och ofta brutala omvandling av världen. Marx beskrev processen i *Det kommuniska manifestet*: hur kapitalismens dynamism spränger nations- och kulturgränser, »förstör alla feodala, patriarkala och idylliska förhållanden», ödelägger traditioner och tänkesätt som varit heliga, och förvandlar personligt värde till bytesvärde.

Det här skeendet plågar förstås särskilt alla som uppfattar sig som representanter för ett folk i privilegierad särklass. De drivs lätt till fanatism, våld och terror. Lundberg betonar de totalitära ideologiernas kopplingar till religiöst färgade föreställningar. Idén om Guds utvalda folk, skriver han, »motsvarades av proletariatet (i kommunismen), den ariska rasen (i nazismen), den romerska varginnans barn (i Mussolinis fascism) och de spanska katolikerna (i Francos variant av fascismen)» (s. 33).

Gott så. Men Lundberg utelämnar den arketypiska instansen i uppräknigen: det judiska folket, Guds egendomsfolk enligt Bibeln och för sionismen och den israeliska staten. Samtidigt upphör Lundbergs ambition till kritiskt tänkande när han vägrar att ta in och överväga skälen hos motståndarna till Israels expansionism och

apartheidpolitik: kritikerna utmålas istället som antisemiter och förvillade sympatisörer till islamistisk fundamentalism.

Lundberg lyckas spåra upp en misstänkt antisemit i Svenska Dagbladets redaktion, Gunilla von Hall (s. 254), och en dito på Aftonbladets ledarsida, Anders Lindberg (s. 253), förutom den all-roundmisstänkte Göran Greider i Dala-Demokraten (s. 257). De skulle inte tillräckligt ha betonat att det var ideologisk antisemitism som låg bakom Mohammed Merahs attack i mars 2012 på en judisk förskola i Toulouse.

Hade Lundberg fördjupat sökandet hade han på kultursidorna kunnat upptäcka en omhuldad kryptoantisemit i Auschwitzöverlevaren och författaren Primo Levi, som i skrift attackerade Ariel Sharons och Menachem Begins politik gentemot palestinierna, främst med anledning av massakrerna i palestinska flyktingläger 1982. Levi hade mage att tala om fascism i sammanhanget!

Nej, bokens ord om människovärdets universalism och det kritiska tänkandet som orubblig plattform ekar ihåligt. Att Lundberg i ungdomen lämnade extremvänstern gjorde tydligen inte att han blev av med dess böjelse för dogm och enögdhet.

Det tycker jag är sorgligt, för hans belästa, engagerade och energiska skriftställeri förtjänar bättre.

→

*Roger Fjellström*