

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 2 2015 | ÅRGÅNG 19

Bokförlaget THALES

ALLA MODERNA SAMHÄLLEN använder sig av paternalistisk lagstiftning i någon mån, och även om det finns en ständig diskussion om var gränsen går mellan rimliga och orimliga ingrepp i vårt handlingsutrymme, är det nog ytterst få som vill ta bort alla paternalistiska åtgärder ända ner till bilbältestvånget. Svensk folkhälsopolitik är relativt aktiv och ohälsosamma vanor, som flitigt användande av tobak och alkohol, är redan föremål för en rad interventioner, flera av vilka har brett stöd. Som följd av den växande andelen personer med fetma i befolkningen har på senare tid även skräpmatkonsumtion kommit att diskuteras alltmer som ett område för möjliga statliga interventioner. Inom den mer teoretiska diskussionen kring paternalism har samtidigt en rad författare tagit in mer av empirisk psykologi i den filosofiska diskussionen och flera av dem har utifrån det psykologiska forskningsläget argumenterat för att problemen med många paternalistiska åtgärder ofta har överskattats. I den här texten kommer jag att introducera dessa psykologiska resonemang och utifrån dem sedan formulera fyra grundläggande principer som rimliga paternalistiska interventioner bör tillfredsställa; därefter kommer jag att tillämpa dessa på frågan om ohälsosamma vanor med resultatet att det tycks finnas goda skäl för en mer starkt interventionistisk folkhälsopolitik inte bara vad gäller alkohol och tobak utan även skräpmat.

Kompensatorisk paternalism

FÖRESTÄLLNINGEN OM VUXNA människor som rationella beslutsfattare har varit tongivande som bakgrund till det stora värde som placerats på autonomi eller självbestämmande inom mycket av modern västerländsk filosofi, men den har också varit viktig inom nationalekonomin, där *rational choice*-modeller varit dominerande. Det betyder inte att man inbillat sig att alla vuxna människor alltid är rationella beslutsfattare, men förlitandet på den här typen

av modell blir svårbegriplig om man inte haft som ett bakgrundsantagande att vi för det allra mesta på det stora hela är rationella beslutsfattare, att *Homo Economicus* ändå är en hygglig approximation och inte radikalt missvisande. Om man tänker sig en skala på vilken vi hittar såväl barn som vuxna, torde tanken vara att medan små barn, i relation till vilka paternalistiska handlingar ofta ses som relativt oproblematiske, befinner sig på den ena änden, befinner sig normala vuxna personer bortåt den andra. *Homo Economicus* är en bortre slutpunkt, ett ideal som vi aldrig fullt uppnår, men någonstans på vägen från vår barndom når vi en punkt där vi är tillräckligt nära att vara rationella beslutsfattare för att i praktiken behandlas som om vi vore det.

De senaste dryga tio åren har en rad politiska teoretiker börjat föra fram paternalistiska resonemang baserade i en människosyn som strider mot denna rationalistiska bild. De mest framträdande företrädarna är förmodligen Richard Thaler och Cass Sunstein (2003, 2008), men också Sarah Conly (2013) och Julian Le Grand och Bill New (2015) bör nämnas. Det handlar om vad man kan kalla för en *kompensatorisk paternalism* inriktad på att med politiska medel korrigera för alla de irrationella beteendemönster som identifierats inom de senaste fyrtio årens forskning inom experimentell psykologi och beteendekonometri. Det mest inflytelserika forskningsprogrammet är det som letts av Amos Tversky och Daniel Kahneman (sammanfattat i Kahneman 2011), men det finns otaliga andra studier som drar åt samma håll i sina slutsatser. Resultaten pekar mot att vi ofta fattar beslut och gör informationsvärderingar som är ur fas med vad rationella modeller för dessa saker skulle rekommendera, och det handlar inte bara om att vi på skalan från nyfödd till *Homo Economicus* visat oss ligga något längre bort från idealet, utan att själva bilden av en sådan skala är felaktig. Mänskligt beslutsfattande beskrivs istället allt oftare i termer av två system. System 1 är det evolutionärt mest basala, det är snabbt, automatiskt och omedvetet. Kopplingarna som görs tenderar att vara associativa och styrs till stor del av affekt och tidigare erfarenheter. System 2 är evolutionärt senare och kännetecknas av att vara långsamt, medvetet och avsiktsstyrt. Kopplingarna som görs är istället logiska och systemet

använder sig av abstrakta symboler, ord och siffror. Medan system 2 tvivelsutan är det som filosofer och ekonomer byggt sina modeller för mänskligt beslutsfattande utifrån, är system 1 det som fullständigt dominerar vårt vardagliga beslutsfattande. Det finns därmed skäl att vara skeptisk till normativa ideal och principer som är formulerade som om vi vore aktörer som dominerades av system 2 (om än med en del misstag ibland). Relevanta ideal bör, även om de aldrig fullt ut kan uppnås, stå för en förfining av det som de faktiskt skall reglera och inte för något annat. En parallell: vi kan ha olika ideal för hur fotboll skall spelas, men om någon har ett ideal för fotboll som tycks reglera en sport där man bara spelar med huvudet och inte mestadels med fötterna då skulle knappast någon se det som ett rimligt ideal. Man kan visserligen inte härleda ett »böra» från ett »vara», men relevansen hos ett visst »böra» måste i slutändan ändå bedömas utifrån det som är.

Ett skifte i bakomliggande modeller för mänskligt aktörskap som starkt tonar ner rollen av rationella val bör rimligen också innebära en förskjutning i den vikt som autonomi-baserade skäl ges ifråga om paternalistiska interventioner. Det finns två huvudsakliga sådana skäl. Det första handlar om autonomins egenvärde och att paternalistiska interventioner innebär stora värdeförluster. Exakt hur stort värde som skall tillmätas autonomi går inte att avgöra genom psykologisk empiri, men i enlighet med ovanstående resonemang tycks det ändå rimligt att när filosofiska ansatser (som kantianismen) tillskriver autonomi ett mycket stort värde och samtidigt utgår från en orealistisk psykologi, då kan också dessa värdetillskrivanden åtminstone *prima facie* betraktas som orealistiska. Det kan fortfarande finnas en rad pragmatiska skäl för att vi skall respektera vuxnas beslutsfattande i mycket högre grad än barns, men om skillnaden mellan barn och vuxna handlar om gradskillnader är det svårt att se varför det plötsligt för vuxna skall föreligga ett oerhört betydande autonomi-värde i just deras beslutsfattande.

Ett annat slags skäl som varit framträdande i diskussionen kring autonomi och paternalism är det epistemiska. Tanken är då att vi som aktörer känner våra preferenser och omständigheter bäst och

därför är det rimligt att låta oss själva bestämma. Det här är ett argument som på det stora hela är fullt rimligt och kompensatoriska paternalister tenderar att hålla med om att den stora merparten av vårt beslutsfattande bör skötas av oss själva, men vi är samtidigt långt ifrån insiktsfulla vad gäller oss själva. Vi är inte särskilt bra på att värdera våra egna förutsättningar och möjligheter; de allra flesta anser sig till exempel vara bättre än genomsnittet eller som sämst på genomsnittet (för ett par exempel, se Svenson 1981 och Montier 2007) och vi tenderar också att systematiskt överskatta sannolikheten av att bra saker kommer att hända oss och att underskatta sannolikheten att dåliga saker kommer att hända oss (Weinstein 1980). Naturligtvis finns det individuella skillnader här, men i slutändan lider alla människor av dessa tendenser i viss utsträckning och personer med hög kognitiv förmåga tycks dessutom ha ytterligare svårare att se de kognitiva brister hos sig själva som de ändå faktiskt har (West, Meserve & Stanovich 2012).

Poängen är inte att vi alla är inkompetenta, i slutändan lyckas ändå de flesta av oss att överleva dagen, utan tanken är bara att vi behöver vara öppna för att vår beslutskompetens är begränsad och därmed också för att det finns problemområden där paternalistiska interventioner kan vara berättigade. Nästa sektion presenterar fyra krav som kan ställas på dessa.

Fyra krav på paternalistiska interventioner

FÖRKASTANDEN AV STATLIG paternalism sker ofta med tillmälen som »förmyndarstat» eller »nanny state» och indikerar vad många då vänder sig mot: att vi blir behandlade som barn. Men om vårt handlande domineras av system 1 så är vi även som vuxna egentligen rätt lika barn i vårt beslutsfattande; den stora skillnaden ligger snarast i att vi på det stora hela har utvecklat bättre omedelbara responser, inte på att vi börjat likna *Homo Economicus*. »På det stora hela» är dock inte samma sak som »alltid» och vad vi kan och bör leta efter är då områden och beteenden där det faktiskt finns skäl att anta att vi är ytterligare mer lika barn än vad vi annars är, och där staten kan vara mer lik en förälder än vad den annars är.

Till att börja med skall vi ha att göra med beteenden där det finns en tydlig diskrepans mellan vad tänkande utifrån system 1 respektive system 2 skulle leda till på den individuella nivån. En svårighet här är att det som tänkande utifrån system 2 skulle rekommendera beror på vilka mål vi har och givet den psykologiska forskning som föreligger är våra preferenser relativt vaga och instabila (Slovic 1995). Ett mål som personlig hälsa tycks dock relativt okontroversiellt att utgå från. Visserligen kan säkert en del personer ibland säga att de inte bryr sig om sin personliga hälsa, men realistiskt sett finns det nog ytterst sällan skäl att tro att det är uttryck för en klar och välgenomtänkt preferensordning. Många ohälsosamma vanor tycks vara uppenbara exempel på beteenden som inte är produkten av välgenomtänkta livsval, utan snarare handlar om mönster som skapas genom att vid upprepade tillfällen agera utifrån impulser som handlar om ett »sug» i stunden, oavsett om det gäller tobak, alkohol eller skräpmat. Även vuxna personers konsumtionsval ligger här därmed närmare barnets lust till omedelbar tillfredsställelse och långt från ideala agenter beteende. Då blir också paternalistiska interventioner mer rimliga.

Vi bör dessutom ha att göra med beteenden där det finns inlärningsproblem. System 1 fungerar ofta alldeles utmärkt i vardagen och det beror på att med tiden utvecklar vi genom gradvisa modifieringar responser som är relativt väl anpassade till de situationer vi tenderar att möta. Det är inte för att vi vid 18 års ålder har förvandlats till rationella agenter som det är rimligt att vi får ett stort eget ansvar, utan för att vi då någonstans har blivit socialiserade nog för att på det stora hela agera på ett vettigt sätt. För att inläring skall fungera väl krävs dock att vi har möjlighet att möta resultaten av våra handlingar upprepade gånger och sedan gradvis kalibrera våra responser därefter och det är inte alla beteenden där detta är en reell möjlighet. En motorcyklist får förmodligen bara ett tillfälle att uppleva en olycka utan hjälm, så vi kan inte förvänta oss att motorcyklisten skall ha en läroprocess i relation till sin hjälm – därför har vi också ett hjälmtvång. Återigen handlar det om att vi som vuxna ibland till viss del befinner oss i barnets situation där vi

inte har haft tillräcklig möjlighet till inläring byggd på egen erfarenhet. Ohälsosamma vanor är inte lika klara exempel som motorcyklistens hjälm; många av oss har viss erfarenhet av en del av de negativa effekterna av dessa vanor men fortsätter ändå. De mer allvarliga hälsoriskerna, som hjärt- och kärlsjukdomar, ligger dock ofta längre in i framtiden och dessa har vi sällan någon erfarenhet av innan det är för sent. Givet vår inbyggda tendens till önsketänkande och asymmetriska riskbedömningar finns dessutom stor sannolikhet för att även om vi känner till dessa risker kommer vi att tänka »det händer inte mig.»

Det bör också föreligga ett kunskaps- eller informationsövertag på nivån av central planering. Det finns en uppenbar invändning mot den kompensatoriska paternalismen, en invändning som går att skönja redan hos Mill men som annars formulerades mycket tydligt av Friedrich von Hayek (1945): politiker och byråkrater kommer också att lida av dessa kognitiva brister och dessutom har de framför allt bara allmän information att gå på, medan vi som individer, hur bristfälliga vi än är i hanterandet av information, ändå har specifik information om vår egen situation. När det gäller mängder av val som jag gör bestäms vad som är bra val för mig av olika personliga egenskaper som skiljer sig från andras personliga egenskaper och det är skillnader som staten knappast kan (eller bör) vara insatt i. Det är inte rimligt att staten bestämmer om jag dricker te eller kaffe på morgonen, om jag tittar på en dokusåpa eller lyssnar på en opera ikväll, och så vidare. Hayeks argument är ett starkt skäl till varför planekonomier i allmänhet bör undvikas, men ett generellt informationsövertag är inte detsamma som ett universellt sådant. Det här knyter an till ett viktigt skäl till att vi tenderar att acceptera paternalism i förälder-barn-relationen, den vuxne är kanske inte perfekt, men har åtminstone normalt ett kunskapsövertag i relation till barnet. För vissa beteenden är riskerna diffusa och svårutskiljbara på individnivå. De negativa hälsoeffekterna av ohälsosamma vanor är ofta av detta slag och då finns istället ett kunskapsövertag från samhällets sida. Visserligen är utfallet på den individuella nivån svårt att förutsäga med säkerhet, det kommer

alltid att finnas några storrökare som varken får lungcancer eller KOL, men det är då för att den personen haft tur, inte för att han eller hon haft en särskild insikt i sina förutsättningar och rationellt anpassat sitt beteende därefter.

Slutligen bör vi kräva att vi har att göra med ett område där det finns rimliga möjligheter till prognostisering och uppföljning. Det tycks inte vara någon större poäng med att ersätta vårt eget trevande och gissande med politikernas och byråkraternas trevande och gissande. Det skall sägas att här finns en inneboende problematik i och med att folkhälsopolitik vanligen bedrivs genom paket av åtgärder och det gör att det kan vara svårt att i efterhand skilja ut exakt vad som haft exakt vilken effekt. När det gäller andelen rökare har Sverige till exempel gått från 32,4 % av befolkningen som 1980 rökte dagligen till 13,1 % år 2012.¹ Ur folkhälsoperspektiv är det här en mycket positiv utveckling, men det är förmodligen omöjligt att bestämma exakt hur stor roll för den här minskningen som olika faktorer har haft. Det allra viktigaste är att det i alla fall är möjligt att följa utvecklingen av vissa nyckeltal, men sedan är det också eftersträvansvärt att kunna identifiera vilken roll olika specifika policies har och en legitim paternalistisk folkhälsopolitik måste bygga på en ständig strävan att stärka det rationalitetsövertag som behöver finnas för att central planering legitimt skall kunna ersätta individens egna beslut.

Även om dessa krav är uppfyllda till en rimlig nivå måste naturligtvis också alltid möjliga kostnader sedan vägas mot möjliga vinster innan man genomför en viss policy. Om de fyra kraven är uppfyllda kommer vi dock att ha en situation i relation samhälle-individ som till stor del är parallell med relationen förälder-barn, och paternalistiskt agerande är därmed åtminstone på princip-nivå relativt oproblemiskt. Det kan fortfarande finnas skäl att avstå, men då är det inte för att det är principiellt fel utan av andra, mer pragmatiska skäl (precis som det av pragmatiska skäl ibland kan vara fel att som förälder agera paternalistiskt mot sina barn). Man kan naturligtvis också tänka sig att till exempel endast tre av villkoren är uppfyllda, men väldigt tydligt, och om de möjliga vinsterna är stora nog kan kanske även då paternalistiska interventioner vara moti-

verade, men i så fall finns det likväl en principiell problematik att ta hänsyn till som inte existerar när alla fyra villkoren är uppfyllda.

Den folkhälsopolitiska verktygslådan

FILOSOFER VILL OFTA renodla diskussionen av paternalism till åtgärder som bara handlar om personens eget väl (till exempel Dworkin 1972), men i moderna samhällen är individers väl och samhällets väl starkt sammanflätade, särskilt i de länder där den offentliga sektorn står för en stor del av hälso- och sjukvården. I ett modernt samhälle är därmed aldrig min hälsa bara min ensak. Som till exempel Le Grand och New (2015: 59) påpekar, kan det i praktiken ofta vara svårt att reda ut i vilken utsträckning olika policys motiveras av paternalistiska skäl och när de (också) motive-ras av andra. Detta behöver dock inte vara ett stort problem. Även vad gäller beteenden som har effekt på andra spelar vår autonomi roll. Det finns mängder av handlingar som riskerar att skada andra, men som ändå är tillåtna, delvis av autonomi-skäl. Den centrala frågan blir därför, oavsett vad vi vill uppnå (individens väl, samhällets väl eller båda), hur stort värde autonomt beslutsfattande har i sammanhanget och då handlar de fyra punkter som gicks igenom i förra sektionen just om att identifiera områden där autonomi-invändningar mot statliga interventioner är särskilt svaga och de är därmed centrala även för de icke-paternalistiska motiven till de relevanta interventionerna.

Det bör också påpekas att ohälsa har en stark klassdimension, vilket bland annat lyfts fram i Marmot-rapporten (2010) i Storbritannien och här i Sverige av Malmökommissionen (2013). Att komma till rätta med sociala klyftor är ett sätt att befrämja folkhälsan och handlar då ofta om relativt traditionell omfördelade välfärdspolitik snarare än paternalistiska interventioner. Men även om det finns en klassdimension är bristande rationalitet i slutändan inte något som går att få bort med välfärdspolitiska satsningar och därför är det rimligt att den folkhälsopolitiska verktygslådan dessutom innehåller paternalistiska interventioner. Dessa kan handla om punktskatter, vilket vi i Sverige har på både alkohol och tobak,

men också om regleringar kring var och när folkhälsomässigt problematiska varor säljs eller konsumeras; även där är tobak och alkohol tydliga exempel på en aktiv (och till viss del framgångsrik) folkhälsopolitik. Ett tredje område ifråga om ohälsosamma vanor handlar om skräpmat och de hälsoproblem som till exempel uppstår i kölvattnet av en ökande andel personer med fetma. Kostnadsituationen inom hälso- och sjukvården ser redan ut att bli alltmer ansträngd till följd av en åldrande befolkning och i valet mellan att motverka ökad livslängd eller motverka ökad fetma tycks valet relativt enkelt. Sverige befinner sig jämfört med många länder inte i någon alarmerande situation i nuläget, men andelen personer med fetma (BMI ≥ 30) har gått från 7,9 % av befolkningen år 1997 till 11,8 % 2012 och den långsiktiga utvecklingen är oroande. Det finns olika möjliga förklaringar till att just alkohol och tobak traditionellt sett varit föremål för interventioner på ett sätt som skräpmat inte varit. En är att alkohol och tobak ofta kan vara kopplade till starka beroenden och i så fall blir autonomi-invändningar på ett mycket tydligt sätt svagare. Visserligen finns det en del forskning, till exempel Johnson & Kenny (2010), som tyder på att fetma kan vara kopplat till beroendelika neurologiska responser, men det är knappast ett betraktelsesätt som är spritt i samhället. Att fokusera på beroende är dock framför allt rimligt utifrån en modell enligt vilket rationellt agerande är mönstret och där det sedan finns vissa avvikelser. Den modell som presenterats här handlar inte om rationalitetsproblem av det slaget utan mer genomgripande problem – det är rationellt beslutsfattande som utgör avvikelserna snarare än tvärtom. Utifrån detta betraktelsesätt finns egentligen ingen principiell skillnad mellan alkohol och tobak respektive skräpmat. I alla tre fallen tycks de fyra kraven vara uppfyllda. En annan förklaring är att det är relativt lätt att urskilja produkter som är baserade på tobak respektive innehåller alkohol, medan skräpmat är en underkategori med flytande gränser och där den övergripande kategorin (födoämnen) är livsnödvändig. Svårdefinierade kategorier är förstås mer svårreglerade, men många politikområden hanterar svårdefinierade kategorier och även om det här kan vara en delförkla-

ring till att skräpmat är oreglerad är det knappast en avgörande invändning mot interventioner på det området.

Det finns en rad möjliga paternalistiska åtgärder som skulle kunna prövas. Punktskatter baserade på vissa ingredienser, som fett och socker, är en möjlighet, men man kan också tänka sig riktade subventioner av mer hälsosam mat (till exempel att ta bort moms på färsk frukt och färska grönsaker). Det finns som sagt en klassdimension här och om skräpmat konsekvent är relativt billig jämfört med mer hälsosam mat kan det vara svårt för den som har det dåligt ekonomiskt ställt att äta hälsosamt, även om man skulle bortse från de rationalitetsproblem som kan finnas i valet mellan skräpmat och hälsosam mat. Att då enbart göra ohälsosam mat dyrare skulle kunna bli en orättvis intervention. Att reglera utbud och annonsering för saker som godis, läsk och snabbmat är andra möjliga verktyg som också går att tillämpa. Olika typer av normbildning kan naturligtvis även spela roll, men här är det mycket viktigt att motarbeta stigmatisering kring fetma, inte bara för att stigmatisering är ett slags mobbning som är oförenlig med den grundläggande respekt som personer förtjänar, men också för att stigmatiseringen snarare leder till att problembeteenden förstärks (Puhl & Heuer 2010). Ett centralt element i detta slags stigmatisering tenderar dock att vara idéer kring bristande karaktär och där kan möjligen den människosyn som ligger till grund för den kompensatoriska paternalismen faktiskt vara till hjälp om den blev mer spridd, eftersom den betonar hur vi alla är långt ifrån rationella beslutsfattare. Våra irrationella tendenser kan visserligen ta sig uttryck på olika sätt beroende på vilka omständigheter vi råkar hamna i, men vi har alla dessa irrationella tendenser och det är inte meningsfullt att lasta varandra för det, utan bara något som måste tas som utgångspunkt både för hur vi förstår varandra och hur vi utformar våra gemensamma policys.

En ökande andel personer med fetma är ett iögonfallande exempel på en födoämnesrelaterad folkhälsofråga, men det finns också betydligt mer specifika problemområden som gäller vissa ingredienser som matindustrin använder sig av i alltför hög grad. Ett exempel är transfetter, där det finns klara och starka samband mellan

konsumtion och hjärt- och kärlsjukdomar och där ett förbud tycks vara den mest effektiva åtgärden (Down, Thow & Leeder 2013). Ett annat är salt, där reduktioner i saltintaget medför tydliga hälsovinster, om än framför allt för personer benägna till högt blodtryck, men där samtidigt runt 80 % av saltet vi får i oss tillkommer redan i tillverkningen av de produkter vi äter och använder, snarare än genom det salt som vi själva tillsätter (He & MacGregor 2010). Det kan även här finnas ett behov av starkare åtgärder än vad som föreligger i nuläget, men det är då åtgärder som framför allt behöver riktas mot livsmedelsindustrin för att sänka den saltnivå som vi blir tillvanda att uppfatta som en normal basnivå.

Det här är bara några exempel och exakt vilka åtgärder som i slutändan är de mest effektiva är inte en filosofisk fråga. Den filosofiska poängen är istället att när det gäller ohälsosamma vanor så är den centrala frågan just framför allt vilka åtgärder som är effektiva, snarare än huruvida respekt för vår autonomi står i vägen för sådana åtgärder. Ohälsosamma vanor handlar till stor del om områden där de fyra kraven på paternalistiska åtgärder ofta är uppfyllda och där statliga interventioner därmed kan behövas för att kompensera för bristande rationalitet hos oss själva.

→

Johan Brännmark är docent i praktisk filosofi och akademiforskare vid Vitterhetsakademien med placering på Malmö högskola.

Noter

1 De statistiska uppgifterna i texten är hämtade från OECDs databas: <http://www.oecd-ilibrary.org/statistics>.

Referenser

Conly, Sarah (2013) *Against Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press.
Downs, Shauna; Thow, Anne Marie & Leeder, Stephen (2013) »The Effectiveness of Poli-

- cies for Reducing Dietary Trans Fat: A Systematic Review of the Evidence», i: *Bulletin of the World Health Organization*, vol. 91, ss. 262–269.
- Dworkin, Gerald (1972) »Paternalism», i: *The Monist*, vol. 56, ss. 64–84.
- Hayek, Friedrich (1945) »The Use of Knowledge in Society», i: *The American Economic Review*, vol. 35, ss. 519–530.
- He, Feng & MacGregor (2010) »Reducing Population Salt Intake Worldwide: From Evidence to Implementation», i: *Progress in Cardiovascular Diseases*, vol. 52, ss. 363–382.
- James Montier (2007) »Behaving Badly», i: *Behavioural Investing: A Practitioner's Guide to Applying Behavioural Finance*, Oxford: John Wiley & Sons.
- Johnson, Paul & Kenny, Paul (2010), »Dopamine D2 Receptors in Addiction-Like Reward Dysfunction and Compulsive Eating in Obese Rats», i: *Nature Neuroscience*, vol. 13, ss. 635–641.
- Kahneman, Daniel (2011) *Thinking, Fast and Slow*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Le Grand, Julian & New, Bill (2015) *Government Paternalism*, Princeton: Princeton University Press.
- Marmot, Michael (2010) *Fair Society, Healthy Lives*, London: University College London.
- Puhl, Rebecca & Heuer Chelsea (2010) »Obesity Stigma: Important Considerations for Public Health», i: *American Journal of Public Health*, vol. 100, ss. 1019–1028.
- Slovic, Paul (1995) »The Construction of Preference», i: *American Psychologist*, vol. 50, ss. 364–371.
- Stigendal, Mikael & Östergren Per-Olof (red.) *Malmö's väg mot en hållbar framtid: hälsa, välfärd och rättvisa*, www.malmo.se/kommission.
- Svenson, Ola (1981) »Are We Less Risky and More Skillful than our Fellow Drivers?», i: *Acta Psychologica*, vol. 47, ss. 143–151.
- Thaler, Richard & Sunstein, Cass (2003) »Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron», i: *The University of Chicago Law Review*, vol. 70, ss. 1159–1202.
- Thaler, Richard & Sunstein, Cass (2008) *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, Yale: Yale University Press.
- Weinstein, Neil D. »Unrealistic Optimism about Future Life Events», i: *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 39, ss. 806–820.
- West, Richard, Meserve, Russell & Stanovich, Keith (2012) »Cognitive Sophistication Does Not Attenuate the Bias Blind Spot», i: *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 103, ss. 506–519.

Inledning

I SVERIGE HAR det under flera år pågått en debatt om huruvida kvotering bör införas för att höja andelen kvinnor i bolagsstyrelser, så som redan gjorts i Norge och Tyskland. Idag utgör kvinnor 23–24 procent av de börsnoterade bolagsstyrelserna, och den rödgröna regeringen har lovat att lagstifta om kvotering om inte kvinnor utgör minst 40 procent av de börsnoterade bolagsstyrelserna i slutet av år 2016 (Regeringen 2015).

De vanligare argumenten för kvotering till bolagsstyrelser är framåtblickande och handlar framför allt om representation, förebilder och ökad kompetens i bolagsstyrelser. Jag vill dock ägna denna artikel åt reparationsargumentet, ett i debatten ovanligare argument som i stället blickar tillbaka till tidigare oförrätter mot kvinnor. Jag menar att det här verkar finnas en lucka i nuvarande forskning och att det, på grund av aktualiteten i att diskutera kvotering, finns god anledning att också granska reparationsprincipen mer ingående.

Grunden till reparation är att en part har orsakat en annan part skada på ett moraliskt felaktigt sätt (Boxill 2011). Begreppet reparation ligger nära det vidare begreppet kompensation, men skiljer sig från detta då reparation förutsätter en moraliskt felaktig handling, medan kompensation kan vara berättigad även i fall där det inte finns någon som felaktigt orsakat skada. Detta innebär att vid exempelvis naturkatastrofer kan det vara relevant att ge kompensation till de drabbade, men däremot kan reparation inte vara relevant eftersom en sådan förutsätter att det dels finns någon som orsakat skadan och dels att personen/personerna gjort det på ett moraliskt felaktigt sätt. Att reparation förutsätter en moraliskt felaktig handling gör också att reparation kräver mer än kompensation, då det förutom en vedergällning av skadan även krävs ett erkännande av den skyldige om att hen/de har begått ett fel och att rättvisan därför

kräver vedergällningen (Boxill 1972). Kompensation kan alltså inte ersätta reparation eftersom reparation är en del av en korrigerande (corrective), snarare än en distributiv, rättvisa (Boxill 2011).

Den filosofiska debatten om reparation har framför allt handlat om huruvida svarta amerikaner bör få reparation för slaveriet alternativt för de medborgerliga rättigheter de förvägrades under tiden efter slaveriets avskaffande.¹ Diskussionen om kvinnlig reparation är alltså bristfällig, men det verkar finnas tillräckliga likheter mellan debatterna för att föra över argument från debatten om reparation av svarta amerikaner. Detta eftersom kvinnor, precis som svarta amerikaner, utsatts för oförrätter historiskt, vilket bland annat skett genom en diskriminerande lagstiftning. Det är en tidigare diskriminerande lagstiftning, bestående av bland annat inskränkningar i kvinnlig rösträtt, som jag kommer att hänvisa till som de tidigare oförrätterna som kvinnor kan ha rätt till reparation för. Det är dock viktigt att poängtera att det finns många oförrätter som skulle kunna ligga till grund för ett fall för reparation, men jag har här valt inskränkningar i rösträtt för tydlighetens skull, och för att det är ett exempel som de flesta skulle hålla med om som moraliskt felaktigt.

Det finns två stora problem med att idag ge reparation för handlingar som begåtts för så pass många år sedan. Det ena problemet är att de som bär skuld för de felaktiga handlingarna inte lever idag och det alltså inte är uppenbart att någon är ansvarig att reparera. Det andra problemet är att det dessutom är problematiskt att berättiga kvinnors rätt till reparation, då de kvinnor som lever idag inte levde vid tiden då handlingarna begicks. Dagens kvinnor har haft rösträtt i samma utsträckning som män (i den mån de levt i Sverige), och det kan därför tyckas att det inte finns någon skuld till dagens kvinnor.

I den här artikeln ämnar jag först reda ut hur den starkaste argumentation för kvinnlig reparation skulle kunna se ut, och sedan diskutera huruvida kvotering skulle kunna utgöra en rimlig form av reparation utifrån den utarbetade argumentationen. I den första delen kommer jag att redogöra för och problematisera argument för

kvinnlig reparation. Jag menar att det starkaste sättet att argumentera för reparation, med avsikten att använda det som argument för kvotering, är genom att hävda att kvinnor idag har rätt till reparation på grund av att de tar skada av den tidigare diskriminerande lagstiftningen. I den andra delen kommer jag att föreslå argument som berättigar fördelning av ansvar och kostnader för reparationen via kvotering. De personer som bär den främsta kostnaden vid kvotering är, enligt mig, de män som hade fått poster i bolagsstyrelser om det inte vore för kvoteringen, och argumentationen måste därför delvis berättiga att männen bär denna kostnad. Eftersom det aktuella fallet avser en lagstiftning om kvotering så måste argumentationen dessutom visa att staten har ett ansvar att reparera, då ansvaret att lagstifta tillfaller staten. En större diskussion om vem som bär ansvar och andra möjliga kostnadsbärare, så som företag, ryms inte inom ramarna för den här artikeln och kommer därför inte att tas upp.

Slutligen kommer jag att ta upp två invändningar mot kvotering som form av reparation, för att sedan hävda att dessa invändningar kan bemötas om kvotering kan förväntas förändra föreställningar om kvinnlig kompetens och därmed ge positiva konsekvenser för kvinnor i stort.

Ett berättigande av kvinnlig reparation

DET VERKAR FINNAS minst tre möjliga sätt att argumentera för att kvinnor idag har rätt till reparation för tidigare oförrätter, tagna från debatterna om svarta amerikaners rätt till reparation, positiv särbehandling och kvinnlig kompensation.

Enligt *the inheritance argument*, taget från debatten om svartas rätt till reparation, kan rättigheter gå i arv på ett sätt liknande egendom, och i kraft av detta kan personer som inte levde vid tiden för handlingarna ha rätt till reparation. Det som är relevant som grund för reparation av svarta amerikaner idag är alltså släktskap med offren, och enligt argumentet så hade inte svarta amerikaner idag haft rätt till reparation om de befriade slavarna hade fått reparation direkt, oavsett hur svarta amerikaner idag påverkas av slaveriet (Boxill 2011).

Om argumentet innebär att rättigheten ska ärvas på samma sätt som egendom får det dock, i det aktuella fallet, konsekvensen att det inte verkar ringa in gruppen kvinnor som den grupp som idag har rätt till reparation. Den grupp som idag skulle ha rätt till reparation skulle snarare utgöras av de kvinnor och män som är ättlingar till de kvinnor som levde vid tiden för handlingarna eftersom både söner och döttrar ärver sina mödrar. Det skulle alltså dels innebära att även män skulle ha rätt till reparation, men också att en del kvinnor som lever i Sverige idag inte skulle ha rätt till reparation på grund av att de inte är ättlingar till de kvinnor som direkt utsattes för handlingarna. För att argumentet skulle kunna användas för kvotering så skulle det behöva revideras på ett sätt som gjorde att det ringade in alla kvinnor och endast kvinnor som arvtagare av rättigheten till reparation. En möjlig revidering av argumentet är att jämföra rätten till reparation med skuld snarare än egendom och hävda att den obetalda skulden till kvinnor är det som går i arv. Eftersom de felaktiga handlingarna var specifikt riktade mot kvinnor så skulle det kunna hävdas att skulden måste utbetalas till just kvinnor och att ärvandet av rätten till reparation därmed skulle utgöra en berättigad inskränkning i arvsrätten. Det är dock fortfarande oklart varför egenskapen kvinna skulle vara relevant för rätten till reparation av kvinnor idag, om det handlar om arv, och i kraft av vad kvinnor idag skulle ha rätt till reparation.

Med revideringen av *the inheritance argument* verkar argumentet dels ha hamnat långt ifrån dess ursprungliga formulering då arvsbegreppet inte längre verkar särskilt relevant, och dels verkar det fortfarande vara delvis godtyckligt att kvinnor idag skulle ha rätt till reparation. Revideringen skulle kunna ses som ett närmande av den andra typen av argumentation för kvinnlig reparation, enligt vilken det är *gruppen* kvinnor, och inte kvinnliga individer, som har rätt till reparation. Denna typ av argument kan formuleras lite olika men säger ungefär att den diskriminerande lagstiftningen var riktad mot kvinnor i egenskap av kvinnor, och därför ska reparationen ske till kvinnor i egenskap av kvinnor. Kvinnor idag har rätt till reparation på grund av att de tillhör en grupp som blivit utsatt för diskrimine-

ring utan att detta reparerats i tillräcklig utsträckning. Ett liknande argument har använts av Taylor (1973) i hans argumentation för att en »omvänd diskriminering» (reverse discrimination) som kompensation av svarta amerikaner kan vara berättigad. Han menar att egenskapen svart har gjorts relevant genom en diskriminering mot svarta på grund av deras hudfärg och att svarta därför bör kompenseras för detta. Enligt Taylor måste omvänd diskriminering vända sig till svarta i egenskap av svarta, eftersom diskrimineringen vände sig till svarta i egenskap av svarta. Den här typen av argument har fördelen att endast kvinnor och alla kvinnor har rätt till reparation och undviker därmed problemet med *the inheritance argument*. För att argumentet ska vara hållbart verkar det dock förutsätta att grupper faktiskt kan ha rättigheter, något som vi oftast tillskriver individer. För att det här argumentet ska vara användbart i kvoteringsdebatten har det alltså kvar att berättiga grupprättigheter.

Det tredje och sista argumentet, *the harm argument*, är också taget ur debatten om svarta amerikaners rätt till reparation. Enligt argumentet har svarta amerikaner rätt till reparation på grund av att de idag tar skada av de moraliskt felaktiga handlingarna, även om de inte levde då handlingarna begicks. Det moraliskt relevanta för reparation är alltså, enligt argumentet, huruvida gruppmedlemmar tar skada av den moraliskt felaktiga handlingen och inte huruvida de levde vid tiden för handlingarna (Boxill 2011). Applicerat på kvinnor innebär argumentet att om kvinnor idag tar skada av en tidigare diskriminerande lagstiftning så har de rätt till reparation även om den diskriminerande lagstiftningen avskaffades för länge sedan.

Om kvinnor idag tar skada på ett sätt som är knutet till den diskriminerande lagstiftningen så har de, enligt argumentet, rätt till reparation även om ingen part idag medvetet orsakat skada. En möjlighet är att här hänvisa till en omedveten diskriminering idag som kvinnor tar skada av och som troligtvis har en koppling till en tidigare diskriminerande lagstiftning. Att en omedveten diskriminering föreligger kan bland annat visas av forskningen om implicit bias som kan redogöra för hur vi gör omedvetna ställningstaganden

som systematiskt missgynnar vissa grupper. Studier har exempelvis visat på att kvinnors CV:n värderas lägre än mäns även då de har samma meriter, något som sker trots att CV-granskarna inte medvetet anser kvinnor vara mindre kompetenta än män (Steinpreis m.fl. 1999). Sådana implicita ställningstaganden skulle bland annat kunna påverka hur svårt det är för kvinnor, i förhållande till män, att nå poster i bolagsstyrelser. Den tidigare diskriminerande lagstiftningen skulle kunna ha bidragit till och reproducerat föreställningar om kvinnlig kompetens som idag, tillsammans med andra faktorer, orsakat implicita ställningstaganden och därigenom en omedveten diskriminering. Om dagens omedvetna diskriminering delvis är ett resultat av en tidigare medveten och moraliskt felaktig diskriminering så skulle det kunna berättiga att kvinnor idag har rätt till reparation för den medvetna diskrimineringen i kraft av att de tar skada av den. En viktig distinktion är dock att det inte är den pågående diskrimineringen som kvinnor får reparation för, utan det är för den historiska diskrimineringen *i kraft* av att den orsakar en skada idag.

Givet att en sådan omedveten diskriminering föreligger kan alltså kvinnor idag ha rätt till reparation enligt argumentet. Till skillnad från tidigare argument så är detta argument beroende av empiri som visar att kvinnor faktiskt tar skada av tidigare oförrätter. Det har dessutom det problemet att det, liksom *the inheritance argument*, inte ringar in kvinnor på ett helt säkert sätt. Argumentet verkar öppet för att det kan finnas kvinnor som inte tar skada, och som därmed inte har rätt till reparation, samt att även män tar skada och därför har rätt till reparation. Jag lämnar frågan öppen huruvida män har rätt till reparation för till exempel förluster i tid med sina barn och för att eventuellt ha svårare när det kommer till känsloliv och relationer. Om män har rätt till reparation så verkar dock inte kvotering vara en relevant form av reparation, och frågan behöver därför inte diskuteras vidare för min sak. Om det är så att det finns kvinnor som inte tagit skada så innebär det dock att kvotering kan leda till att vissa kvinnor får mer än de har rätt till. Den här problematiken kan enligt mig bemötas på två olika sätt. Den

ena möjligheten är att säga att alla kvinnor faktiskt tar skada genom att utsättas för en *risk* att bli diskriminerade. Den andra är att hävda att det visserligen är möjligt (men frågan är hur troligt) att det finns kvinnor som inte tagit skada men att kvinnor ändå utgör den ungefärliga grupp som tagit skada. Eftersom det är så pass svårt att avgöra vilka som tagit skada så ges reparationen till alla kvinnor då det är det enda praktiskt genomförbara sättet att reparera.

Ansvar och kostnader

KVOTERING INNEBÄR ATT staten bär ansvaret för reparationen, i och med att det är staten som inför kvoteringen, samt att (vissa) män står för kostnaden. Denna kostnads- och ansvarsfördelning behöver berättigas om kvotering ska kunna vara en lämplig form av reparation. Den här delen av artikeln skulle med lätthet kunna bli en egen artikel, men då mitt fokus har legat på berättigandet av den part som har rätt till reparation, och inte den som är skyldig att reparera, ges denna del endast ett mindre utrymme.

Som nämnt så gör jag antagandet att det idag inte finns någon som bär skuld för de relevanta oförrätterna. Om det idag fanns någon som bar skuld så skulle det rimligtvis vara den part som bar skuld som skulle bära ansvaret för att reparera. Bland andra Robert K. Fullinwider (2000) menar att det idag fortfarande finns en part som bär skuld för tidigare oförrätter mot svarta amerikaner, nämligen staten. Staten är, enligt Fullinwider, en entitet som existerar över tid och som därför fortfarande kan bära skuld idag, trots att staten idag inte utgörs av samma individer som under tiden för inskränkningarna. Jag menar att det går att berättiga kvotering som reparation utan att anamma en idé om kollektivt ansvar eller om staten som en entitet, genom att i stället hävda att staten bär ansvaret *trots* att den inte bär skuld, eftersom det ligger i linje med statens övriga uppgifter och ansvarsområden. Staten har ett ansvar att trygga sina medborgares rättigheter i situationer där det inte finns någon annan part som uppenbart bär det här ansvaret, vilket exempelvis kan jämföras med brottsoffermyndigheten, som delar ut skadestånd till brottsoffer när det inte finns någon gärningsman som

kan betala, eller med kompensation vid naturkatastrofer, då staten ofta går in och ger ersättning till de drabbade trots att det inte är staten som orsakat skadan. Utan att ge ett större berättigande till den här rollen hos staten så verkar det i alla fall visa att reparation ligger i linje med sådant som staten faktiskt redan ansvarar för, vilket åtminstone pekar på att det inte borde vara särskilt kontroversiellt att förlägga ansvaret för reparation hos staten.

Kostnaden bärs dock inte utav staten, utan framför allt av de män som skulle fått uppdrag i styrelser om det inte vore för kvoteringen. Ett sätt att berättiga att kostnaden förläggs på männen är att hävda att männen drar fördelar av tidigare oförrätter mot kvinnor genom dess konsekvenser, och att kostnaden därför kan ses som en omfördelning av fördelar som männen inte hade haft om det inte vore för en tidigare diskriminerande lagstiftning. Principen kan exempelvis formuleras som hos Kershner:

Other things being equal, one person, *P*, ought to pay compensation to injured party, *I*, if and only if *P* benefitted from an unjust act that injured *I*. (Kershner 1997: 354)

För principen spelar det ingen roll om personen eller personerna drar fördelar medvetet eller omedvetet, och principen är inte beroende av att män frivilligt drar fördelar.² Det handlar, återigen, inte om skuld, utan om att männen kan vara berättigade kostnadsbärare trots att de är fria från skuld.

Kershner (1997) menar att principen är problematisk och jämför det med ett fall där en vit amerikan, Jim, som är näst bäst i världen på tennis, drar fördelar av att den bästa spelaren i världen, kinesiskamerikanska Frank, blir knivhuggen av ett gäng rasister. Jim vinner därefter alla tävlingar och blir alltså världsbäst och tjänar därmed mycket mer pengar på grund av den felaktiga handlingen som drabbade Frank. Jim har ingen koppling till gänget och är alltså fri från skuld. Kershner menar att det verkar orimligt att Jim är skyldig Frank kompensation eftersom Jim inte har någon koppling till den felaktiga handlingen.

En väsentlig skillnad mellan Kershnars exempel och det rele-

vanta fallet är dock dels att exemplet är utformat att gälla individer medan mitt fall gäller på kollektiv nivå, dels att han talar om en enskild händelse medan jag syftar till ett antal händelser som är en del av ett system. Det skulle här kunna hävdas att fördelar endast bör omfördelas när det blivit till ett mönster att en viss grupp drar fördelar av ett system,³ vilket innebär att principen inte formuleras som hos Kershner. Det kanske är orimligt att Jim är skyldig Frank kompensation, men från detta går det inte nödvändigtvis att dra slutsatsen att det inte är rimligt att män bör stå för kostnaden av reparationen på grund av att de drar fördelar av det system som den felaktiga diskrimineringen bidragit till.

Kvotering som reparation

GIVET ATT KVINNOR har rätt till reparation i kraft av att de idag tar skada av tidigare oförrätter, är kvotering i så fall en lämplig form av reparation? Som nämnt verkar det rimligt att kvinnor tar skada av den historiska diskrimineringen genom att den bidragit till föreställningar och implicita ställningstaganden som kvinnor tar skada av idag. Om det finns ett intresse hos kvinnor att sitta i bolagsstyrelser, och om möjligheten att nå de posterna har försämrats som en effekt av de felaktiga handlingarna, så skulle detta kunna berättiga kvotering framför andra former av reparation. Kvinnor har i så fall rätt till reparation i kraft av att de tagit skada av den historiska diskrimineringen, och då skadan delvis består av färre platser i bolagsstyrelser så skulle kvotering av kvinnor till bolagsstyrelser kunna vara en rimlig reparation, då det på ett direkt sätt åtgärdar skadan orsakad av de felaktiga handlingarna. Detta givet att fler kvinnor hade suttit i bolagsstyrelser om det inte vore för den historiska diskrimineringen, oavsett om det beror på en diskriminering i rekryteringsprocessen eller på att färre kvinnor har de relevanta meriterna.

Det finns dock möjlig kritik att rikta mot kvotering som form av reparation. En kritik mot kvotering som ibland syns i samhällsdebatten är att den riskerar leda till föreställningar om kvinnor på styrelseposter som mindre lämpade än sina manliga kollegor på grund

av en misstanke om att de är inkvoterade och därför inte lika meriterade. Sådana föreställningar skulle drabba samtliga kvinnor, inte bara de som nått poster via kvotering, och skulle därför innebära en skada för de kvinnor som skulle fått uppdraget även utan kvotering. De kvinnorna skulle, allt annat lika, få det lite sämre med kvotering än utan, vilket är problematiskt om kvoteringen berättigas av reparationsprincipen.

En annan möjlig kritik mot kvotering som reparation är att den endast ger fördelar till väldigt få kvinnor. Om det endast är de kvinnor som får uppdrag i bolagsstyrelser via kvotering som drar fördelar av kvoteringen, så innebär det att reparationen endast fördelas över ett fåtal individer, och det är dessutom godtyckligt vilka som gynnas eftersom det troligtvis inte är de kvinnor som tagit mest skada som kommer att kvoteras in.⁴ Det kan verkligen ifrågasättas huruvida en politisk åtgärd som endast gynnar ett fåtal kvinnor faktiskt kan utgöra reparation för hela gruppen kvinnor.

Jag tror dock att ovanstående kritik kan bemötas genom att hävda att kvotering av kvinnor till bolagsstyrelser inte bara gynnar de kvinnor som blir inkvoterade utan att kvoteringen kommer att leda till konsekvenser som kommer att gynna kvinnor i stort. Detta genom att kvoteringen skulle kunna förändra våra föreställningar, både medvetna och omedvetna, om kvinnlig kompetens, vilket skulle ge kvinnor ökade möjligheter i framför allt näringslivet. En ökad exponering av kvinnor på höga poster, så som i bolagsstyrelser, skulle kunna minska de implicita ställningstaganden som missgynnar kvinnor i näringslivet genom en förändrad syn på kvinnlig kompetens. Kvotering skulle alltså potentiellt kunna vara ett verktyg för att minska en omedveten diskriminering, och fördelarna av reparationen skulle i så fall potentiellt nå väldigt många kvinnor.

Om kvotering förutspås ge fördelar till så pass många kvinnor, så skulle även den första kritiken kunna bemötas. Kvotering skulle visserligen fortfarande kunna leda till föreställningar om kvinnor på bolagsstyrelseposter som mindre lämpade än sina manliga kollegor, men om kvotering skulle leda till fördelar för kvinnor i stort så skulle fördelarna troligtvis överväga skadan hos de få kvinnor som

skulle drabbas. Ett annat möjligt, men kanske mer tveksamt, sätt att bemöta samma kritik är att hävda att det bara är mycket få som skulle hysa dessa föreställningar eftersom en större allmänhet inte i särskilt stor utsträckning tänker på hur högt uppsatta kvinnor har fått sina poster.

Avslutning

JAG HAR I den här artikeln ämnat lägga fram det starkast möjliga argumentet för kvotering som reparation. Artikeln har bestått av dels en argumentation för kvinnlig reparation, dels en argumentation för kvotering som form av reparation. Jag menar att det starkaste sättet att argumentera för kvinnlig reparation är genom att hävda att kvinnor idag tar skada av tidigare oförrätter, att de därför är offer för handlingarna och har rätt till reparation. En sådan skada skulle exempelvis kunna bestå av implicita ställningstaganden (implicit bias) på grund av föreställningar om kvinnlig och manlig kompetens. Om sådana föreställningar är orsakade av tidigare oförrätter så skulle kvotering kunna vara en rimlig form av reparation, givet att kvoteringen kan förväntas ändra på föreställningar om kvinnlig kompetens och därmed ge fördelar som når ett stort antal kvinnor.

Avslutningsvis vill jag säga något om hur pass övertygande mitt argument för reparation av kvinnor är och hur reparationsprincipen kan tänkas väga i jämförelse med mer framåtblickande argument för kvotering. För det första, även om *the harm argument* inte verkar uppenbart orimligt i detta fall, så riskerar det att leda till orimliga slutsatser i andra fall. Om alla personer som tagit skada av ett brott har rätt till reparation, även om de inte levde vid tiden för handlingarna eller varit direkta offer, så innebär det troligtvis att merparten av världens befolkning har rätt till reparation för en rad olika moraliskt felaktiga handlingar som tidigare begåtts. Det leder alltså till ett orimligt stort antal reparationsfall. För att principen inte ska leda till alltför många fall av reparation behöver det därför tydligare definieras vilka typer av skada och vilka typer av handlingar som kan leda till en rätt till reparation samt hur stark kopp-

lingen behöver vara mellan handlingen och skadan. Utmaningen är att definiera argumentet så att det inkluderar det aktuella fallet men inte leder till orimligt många reparationsfall i övrigt.

För det andra bör det noteras att reparationsargumentet inte sätter upp några mål om jämställdhet. Detta innebär att om det vore så att kvinnor idag satt på en majoritet av styrelseposterna, och om de hade fler höga poster inom näringslivet än män, så skulle de fortfarande ha rätt till reparation om det vore så att de skulle haft *ännu* fler poster om det inte vore för den historiska diskrimineringen. Det spelar alltså inte någon roll hur kvinnor idag har det i förhållande till män, utan det som spelar roll är hur de har det i förhållande till hur de hade haft det utan oförrätterna. Många skulle troligtvis hålla med om att det verkar kontraintuitivt att ge kvinnor reparation i en sådan situation, vilket kanske tyder på att reparationsprincipen har mindre betydelse än jämställdhetsprinciper.

→

Annika Gilljam är filosofistuderande vid Göteborgs universitet.

Noter

1 Se till exempel Boxill (2011), Fullinwider (2000).

2 Fullinwider (1975) har kritiserat principens tillämpbarhet på berättigandet av att vita amerikaner ska betala reparation till svarta amerikaner, då vita amerikaner inte frivilligt drar fördelar. En sådan kritik verkar alltså inte särskilt träffande då frivillighet inte är ett kriterium för principen.

3 Jämför till exempel Woodruffs syn på diskriminering. Se Woodruff (1976).

4 En liknande kritik har framförts av Goldman (1975) och Simon (1974) mot positiv särbehandling vid anställning, och båda menar att det blir en godtycklig fördelning av kompensationen (Simon) eller reparationen (Goldman).

Referenser

- BOXILL, BERNARD (1972) »The Morality of Reparations», i: *Social Theory and Practice*, vol. 2 nr 1, ss. 113–123.
 BOXILL, BERNARD (2011) »Black Reparations», i: Zalta, E. N. (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [2015-04-12].

KVOTERING SOM KVINNIG REPARATION

- FULLINWIDER, ROBERT K. (1975) »Preferential Hiring and Compensation», i: *Social Theory and Practice*, vol. 3, nr 3, ss. 307–320.
- FULLINWIDER, ROBERT K. (2000) »The Case for Reparations», i: *Philosophy and Public Policy Quarterly*, vol. 20, nr 2–3, ss. 1–8.
- GOLDMAN, ALAN H. (1975) »Reparations to Individuals or Groups?», *Analysis*, vol. 35, nr 5, ss. 168–170.
- KERSHNER, STEPHEN (1997) »Strong Affirmative Action Programs at State Educational Institutions Cannot Be Justified Via Compensatory Justice», i: *Public Affairs Quarterly*, vol. 11, nr 4, ss. 345–363.
- KERSHNER, STEPHEN (1999) »Are the Descendants of Slaves Owed Compensation for Slavery?», i: *Journal of Applied Philosophy*, vol. 16, nr 1, ss. 95–101.
- Regeringen (2015) *Jämställd Representation*, <http://www.regeringen.se/artiklar/2015/06/jamstalld-representation/> [2015-07-20].
- SIMON, ROBERT (1974) »Preferential Hiring: A Reply to Judith Jarvis Thomson», i: *Philosophy and Public Affairs*, vol. 3, nr 3, ss. 312–320.
- STEINPREIS, RHEA E., KATIE A. ANDERS & DAWN RITZKE (1999) »The Impact of Gender on the Review of the Curricula Vitae of Job Applicants and Tenure Candidates: A National Empirical Study», i: *Sex Roles*, vol. 41, nr 7–8, ss. 509–528.
- TAYLOR, PAUL W. (1973) »Reverse Discrimination and Compensatory Justice», i: *Analysis*, vol. 33 nr 6, ss. 177–182.
- WOODRUFF, PAUL (1976) »What's Wrong with Discrimination?», *Analysis*, vol. 36, nr 3, ss. 158–160.

→ KAN EN STAT GÅ UNDER, MEN ÄNDÅ FINNAS KVAR?
STIGANDE HAVSNIVÅER OCH AVTERRITORIALISERADE ÖSTATER¹
Jörgen Ödalen

GENOM HISTORIEN HAR vi människor ofta visat oss vara mycket anpassningsbara när vi mött drastiska förändringar i vår naturliga miljö. Det finns dock en överhängande risk att framtida klimatförändringar kommer att pröva gränserna för denna anpassningsförmåga. Det gäller framförallt när klimatförändringarnas lokala konsekvenser blir så destruktiva att de framtvingar omfattande migration. I denna artikel kommer jag att intressera mig särskilt för så kallade små östater. Dessa stater, som vi finner främst i Stilla havet och Indiska oceanen, är särskilt utsatta för framtida klimatförändringar. De riskerar nämligen att fullständigt gå under. Många små östaters territorier är så lågt liggande att de är mycket känsliga för höjningar av havsvattennivån. Tuvalu, Kiribati och Marshallöarna brukar nämnas som exempel på hotade östater i Stilla havet. Maldiverna i Indiska oceanen är ett annat ofta nämnt exempel. Även om det kan dröja hundratals år innan dessa stater försvinner helt under vattenytan kommer de att bli obebodliga betydligt tidigare än så, när ständiga översvämningar förstör grödor, odlingsbar mark och människors hus och hem.

Att dessa östaters befolkningar kan bli tvungna att i framtiden helt överge sina hemländer väcker viktiga frågor om konsekvenserna för dessa staters politiska självbestämmande. Vi tänker oss vanligen att ett folk endast kan vara självbestämmande om det utövar suverän kontroll över ett territorium. Territorium, i sin tur, förstås vanligen som ett väl avgränsat geografiskt område. Detta är åtminstone den gängse uppfattningen om relationen mellan självbestämmande, suveränitet och territorium. Enligt denna uppfattning tycks konsekvensen för de hotade små östater vara självklar: om en sådan stat förlorar sitt territorium kommer den även att förlora sitt politiska självbestämmande. Frågan är om vi måste acceptera denna slutsats. Är verklig suverän kontroll över ett territorium en nödvändig förutsättning för självbestämmande? Kanske är det möjligt

för ett folk att vara självbestämmande trots att det saknar ett territorium? Om så är fallet skulle ett folk som tvingats överge sitt territorium kunna fortsätta utöva självbestämmande.

Vissa folkrättsjurister har hävdad att det är möjligt för ett folk att fortsätta utöva självbestämmande även efter att de tvingats överge sitt territorium. De har dessutom föreslagit att detta kan vara en lösning på problemet med att små östaters självbestämmande i framtiden kan komma att hotas av de territoriella förluster som följer av stigande havsvattennivåer (Burkett 2011; Rayfuse 2010; Yamamoto & Esteban 2010). Tanken är att ett viktigt värde – politiskt självbestämmande – kan bevaras genom att låta ett folk som tvingats överge sitt hemland fortsätta utöva suverän kontroll över det nu övergivna obeboeliga territoriet.

Jag kommer nedan att närmare beskriva detta förslag om att i internationell rätt tillåta existensen av så kallade avterritorialiserade stater. Jag kommer också att försvara denna idé mot en kritik som går ut på att det finns en nödvändig koppling mellan territorium och självbestämmande. Argumentet säger att det inte är möjligt för ett folk att vara politiskt självbestämmande om det saknar ett territorium. Jag kommer dock att argumentera för att denna förståelse av vad självbestämmande innebär är orimlig. Min slutsats blir att förslaget om att i internationell rätt tillåta existensen av avterritorialiserade stater är ett meningsfullt instrument som kan användas för att bevara självbestämmandet för folk som tvingats överge sina hemländer på grund av territoriell förlust.

Den viktigare frågan är dock om detta förslag är moraliskt acceptabelt i betydelsen att det fullgör de plikter det internationella samfundet har gentemot de befolkningar som i framtiden kan bli tvungna att överge sina hemländer på grund av klimatförändringarnas effekter. Även om det är ett förslag som går att genomföra medelst några smärre förändringar i folkrätten återstår förstås frågan om detta förslag är moraliskt acceptabelt. Eller bör kanske det internationella samfundet egentligen göra mycket mer för att uppfylla de skyldigheter det har gentemot framtida klimatomflyttade från små östater? Den mer precisa frågan är om förslaget om att

i internationell rätt tillåta existensen av avterritorialiserade stater är tillräckligt för att kompensera de folk som tvingats lämna sina stater på grund av att klimatförändringar ödelagt deras territorier. Mitt resonemang kommer att landa i slutsatsen att förslaget är otillräckligt. Det kommer nämligen att visa sig att, även om förslaget lyckas rädda en del av det politiska självbestämmandet för dessa folk, så finns det centrala delar av självbestämmandets värde som oundvikligen går förlorat. Jag kommer dock att argumentera för att förslaget kan göras mer moraliskt attraktivt genom att vi tillför det ytterligare några kompensatoriska åtgärder.

Innan jag går vidare behöver jag klargöra några antaganden. Ovan har jag talat om >det internationella samfundet> som bärare av skyldigheter gentemot de folk som kan tvingas lämna sina länder på grund av klimatförändringar. Mer specifik än så kommer jag inte att bli i denna artikel. Det finns en omfattande politisk filosofisk debatt om hur bördorna för att hantera klimatförändringarnas skadeverkningar bör fördelas mellan olika aktörer.² Är det de länder som släppt ut mest växthusgaser som bör axla det största ansvaret? Eller är det kanske de som har tjänat mest på utsläppen som bör göra det? Jag kommer inte att närmare beröra denna problematik i denna artikel, utan endast tala om >det internationella samfundet>. Att mer specifikt fördela ansvar mellan olika aktörer inom det internationella samfundet skulle vara nästa steg i en mer komplett argumentation.

Vidare kommer jag att utgå från att politiskt självbestämmande är ett värde som är värt att bevara. Det är därför viktigt att försöka hitta lösningar som kan bevara detta värde för befolkningarna på de hotade östaterna. Även om jag inte kommer att presentera något utförligt försvar av varför självbestämmande är värdefullt behöver jag säga några ord om detta som kommer att vara av betydelse senare i artikeln. Jag har tidigare argumenterat för att demokratiskt politiskt självbestämmande är värdefullt eftersom det maximerar det individuella självbestämmandet för medlemmarna i en politisk enhet (Erlingsson & Ödalen 2008). Men politiskt självbestämmande är också värdefullt eftersom detta slags självbestämmande

gör det möjligt för ett kollektiv att upprätthålla rättvisa inom gruppen. Politiskt självbestämmande har två sidor; den ena är *autonomi*, den andra *oberoende*. Ett kollektivt är *autonomt* när det kan styra sig självt, och det är *oberoende* när det har en domän av politisk kontroll som är dess eget. När ett kollektiv har politiskt självbestämmande kan det således styra sig självt i enlighet med en viss uppfattning om rättvisa, utan extern inblandning. Det är denna funktion som skänker politiskt självbestämmande dess värde.

Slutligen bör det klargöras redan nu att jag är helt övertygad om att det internationella samfundet är skyldig klimatomvandring från hotade östater mycket mer än att försöka skydda deras kollektiva självbestämmande genom att göra vissa förändringar i folkrätten. Den främsta, självklara, plikten är förstås att se till att klimatförändringarnas effekter mildras och att situationen där folk måste överge sina stater aldrig blir aktuell. Denna artikel är dock en övning i vad som ibland kallas icke-idealt teoretiserande. Givet att det går så illa att vi inte lyckas komma tillrätta med klimatförändringarna och att vi i framtiden finner oss i tragiska situationer där folk måste överge sina hemländer, kan då denna idé – att i internationell rätt tillåta existensen av avterritorialiserade stater – vara en moraliskt försvarbar idé som lyckas bevara värdet kollektivt självbestämmande? Om det skulle visa sig att så inte är fallet, går det då kanske att modifiera idén på något vis så att den blir moraliskt acceptabel?

Avterritorialiserade stater

ÄVEN OM ETT territorium blir obeboeligt kommer det aldrig (åtminstone inte så länge vår planet finns kvar) att helt och hållet försvinna. Som redan nämnts kommer östater som hotas av stigande havsvattennivåer att bli obeboeliga långt innan de försvinner under vattenytan (om det någonsin händer). Det kommer alltså att finnas övergivna bitar av land kvar under lång tid. Även om dessa bitar land till slut slukas av havet kommer de fortfarande att finnas kvar där under vattenytan.

Man skulle därmed kunna föreslå att ett folk som övergett en försvinnande östat borde kunna fortsätta utöva suverän kontroll över

det obeboeliga territoriet och, i ett senare skede, över territorialvattnen. Oavsett om befolkningen från en försvinnande östat har möjligheten (och önskemålet) att som grupp migrera tillsammans till en och samma stat, eller om de migrerar till olika stater, skulle de som kollektiv kunna fortsätta utöva kontroll över det övergivna territoriet (Burkett 2011; Rayfuse 2010; Yamamoto & Esteban 2010).

Ett sådant förslag skulle kräva vissa förändringar av internationell rätt. Havsrätten fastslår exempelvis att territorialvattengränser är ambulerande och de kommer därmed att förflyttas inåt i takt med att en östats landyta krymper. Förslaget skulle således kräva att man fastställer en viss tidpunkt vid vilken befintliga territorialvattengränser »frysas», och ingen minskning av territorialvattnet som sker efter denna tidpunkt accepteras (se Caron 1990; Soons 1990).

Ett allvarigare problem för detta förslag ser folkrättsjurister i att det tycks gå stick i stäv med hur internationell rätt definierar vad som är en stat. Den så kallade Montevideo-konventionen om staters rättigheter och skyldigheter från 1933, som betraktas som den del av internationell sedvanerätt som definierar en stat, ställer upp följande definitionskriterier: det ska finnas en permanent befolkning, ett fast definierat territorium, ett effektivt politiskt styre, samt en förmåga att ingå relationer med andra stater. Vi kan genast se att ett folk utan eget territorium inte kan uppfylla alla dessa kriterier. De två senare kriterierna skulle kunna uppfyllas om ett slags exilregering upprättas, men en permanent befolkning på ett fast definierat territorium skulle saknas.

Men att definiera vad en stat är utgör ingen enkel och okontroversiell uppgift. Inbyggd i Montevideo-konventionen finner vi den så kallade deklarativa teorin om vad som definierar en stat. Enligt denna teori blir en stat just en stat då den uppfyller en uppsättning kriterier, exempelvis de som Montevideo-konventionen specificerar. Något erkännande från andra stater behövs strikt talat inte enligt den deklarativa teorin. Om andra stater erkänner en viss stats existens innebär det, såvitt staten ifråga uppfyller kriterierna, endast att de uttrycker ett redan föreliggande faktum: att staten är en stat (Gagain 2012).

De jurister som försvarat lösningen med avterritorialiserade stater tycks dock förlita sig på en annan teori om vad som definierar en stat: den så kallade konstitutiva teorin. Enligt denna teori är det endast erkännandet som spelar någon roll; en stat blir en stat endast då dess existens erkänns av andra stater (se Gagain 2012). Dessa jurister påpekar att deras idé om avterritorialiserade stater ingalunda är någon nymodighet inom internationell rätt. Det finns redan exempel på institutionella enheter utan territorier som innehar status som stater. Det mest kända exemplet är antagligen den så kallade Malteserorden (eller *Den suveräna militära hospitalsorden av sankt Johannes av Jerusalem, av Rhodos och av Malta*, som är dess fullständiga namn). Detta är en av världens äldsta ordnar; den har permanent observatörsstatus i FN, och erkänns som en suverän stat av ett stort antal stater trots att den inte har något territoriellt område. Vidare brukar också framhållas att så kallade »fallerade stater» betraktas som stater trots att de saknar effektivt politiskt styre och ofta även förmågan att ingå relationer med andra stater. Detta beror på att det inom internationell rätt finns ett slags *antagande om kontinuitet* när det gäller stater – det är svårt att bli en stat men det är lätt att förbli det, även under omständigheter där Montevideo-konventionens kriterier inte är uppfyllda. Samma slags kontinuitetsmekanism som låter fallerade stater fortsätta vara stater kan låta försvinnande östater fortsätta vara stater trots att de saknar territorium.

Uppenbarligen finns, som exemplet med Malteserorden visar, ett utrymme i internationell rätt för att låta stater existera trots att de saknar territorium. Internationell rätt tycks alltså kunna hantera idén med avterritorialiserade stater. Som Rosemary Rayfuse uttrycker det är folkrätten »fully capable of responding to the problem of disappearing states in a way that positively recognizes their sovereign rights without further victimizing them by the loss not only of their territory but of their sovereign existence as well» (Rayfuse 2010: 11).

Innebär då detta förslag om att tillåta existensen av avterritorialiserade stater något mer än att det låter exilmedborgarna upprätthålla ett slags abstrakt koppling till det övergivna hemlandet?

Ja, för det första kan det faktiskt ha ekonomisk betydelse. Om exilmedborgarna fortsätter utöva suverän kontroll över territorialvattnet som en så kallad ›exklusiv ekonomisk zon›, innebär det att de har rätten till naturresurserna i vattnen och på havsbotten innanför denna zon (Yamamoto & Esteban 2010). Detta kan ha stor ekonomisk betydelse för exempelvis små östater där försäljningen av fiskerättigheter till internationella fiskeföretag utgör en viktig inkomstkälla. För exempelvis Tuvalu och Kiribati utgör försäljningen av fiskerättigheter hela 40 procent av dessa östaters BNP (Barnett & Campbell 2010: 7).

En förutsättning för att exilmedborgarna i en avterritorialiserad stat ska kunna utöva suverän kontroll över det övergivna territoriet är att de samordnar sig kollektivt genom att exempelvis upprätthålla ett slags exilregering (Rayfuse 2010; McAdam 2010). En sådan exilregering skulle ha som uppgift att upprätthålla suverän kontroll över och förvalta det övergivna territoriet. Konkret kan det exempelvis handla om att övervaka territoriet med en flotta, utvinna naturresurser från territorialvattnet och att mellan exilmedborgarna rättvist fördela vinsterna av försäljningen av naturresurser. Exilregeringen skulle även representera den avterritorialiserade staten på den internationella nivån, och skydda de egna medborgarnas rättigheter och intressen vis-à-vis deras nya hemstat (eller hemstater) (Rayfuse 2010: 11).

Att upprätthålla medborgarskapet i en övergiven stat och att delta i gemensamma politiska angelägenheter genom att exempelvis regelbundet välja en exilregering kan också vara mycket viktigt för exilmedborgarna i flera olika avseenden. Inte minst kan det vara ett effektivt instrument för att de ska kunna upprätthålla en intern kollektiv identitet. Detta är viktigt, menar vissa, eftersom en sådan intern kollektiv identitet är ett nödvändigt krav för att ett kollektiv ska kunna utgöra en legitim innehavare av en rätt till självbestämmande (Nine 2010: 362–363). Vidare kan upprätthållandet av en kollektiv intern identitet vara av vikt för att de lättare ska kunna upprätthålla kulturella värden och identiteter.

En annan reform som skulle krävas för att detta förslag om avter-

ritorialiserade stater ska kunna fungera är att alla de stater som tar emot migranter från försvinnande östater tillåter att de har dubbla medborgarskap. De kan på så vis förbli medborgare i sin övergivna stat samtidigt som de kan bli medborgare i sina nya hemländer. Om dessa klimatmigranter nekas möjligheten till dubbelt medborgarskap riskerar antingen idén med avterritorialiserade stater bli meningslös då dessa stater skulle utarmas på medborgare, eller så löper de migranter som väljer att behålla medborgarskapet i den avterritorialiserade staten en risk att bli vad som kallas *de facto* statslösa. Det senare innebär att dessa migranter skulle vara medborgare i en stat utan kapacitet att erbjuda medborgarna det skydd en stat normalt erbjuder (se Heyward & Ödalen 2015).

Kan avterritorialiserade stater vara självbestämmande?

EN SVÅR FRÅGA att hantera för förslaget om att tillåta försvinnande östater fortsätta existera som avterritorialiserade *självbestämmande* stater är om det överhuvudtaget är möjligt för en territorielös enhet att vara politiskt självbestämmande i något meningsfullt avseende. Man skulle, lite förkortat, kunna argumentera för att politiskt självbestämmande förutsätter en auktoritet att kunna etablera rättvisa inom ett bestämt territorium och, vidare, att suverän kontroll över ett territorium är nödvändigt för att kunna etablera rättvisa inom det (Nine 2010). Utan suverän kontroll över ett territorium skulle det alltså inte vara möjligt för ett folk att vara politiskt självbestämmande, eftersom politiskt självbestämmande förutsätter auktoriteten att etablera rättvisa inom ett bestämt territorium.

Om detta är korrekt kan förslaget om avterritorialiserade stater inte leva upp till löftet om att bevara det politiska självbestämmandet för folk som tvingats överge försvinnande östater. En avterritorialiserad östat utövar visserligen kontroll över ett övergivet territorium, eller ett territorialvatten, men detta är ett annat territorium än det där medlemmarna befinner sig. Medlemmarna finner vi på en annan stats territorium (eller flera staters territorier), och den avterritorialiserad östaten saknar därför auktoriteten att etablera rättvisa bland de egna medlemmarna.

En uppfattning om självbestämmande som kan ligga till grund för en kritik som denna finner vi hos filosofen Cara Nine (2010 och 2012). Hon menar att ett folk för att det ska kunna betraktas som självbestämmande måste styra sig självt, och för att kunna styra sig självt måste det ha den moraliska och politiska auktoriteten att etablera rättvisa för sina medlemmar. Mer specifikt innebär auktoriteten att etablera rättvisa för medlemmarna, enligt Nine, möjligheten och förmågan att upprätta institutioner som har befogenheten att stifta, genomdriva och upprätthålla en viss uppsättning rättsliga regler som gäller för medlemmarna. Detta inkluderar bland annat kapaciteten att utöva tvångsmakt mot medborgarna.

Som nämndes redan i denna artikels inledning har således kollektivt självbestämmande två sidor: autonomi och oberoende. Autonomi innebär för en grupp att den har möjligheten att styra sig själv genom att stifta, genomdriva och upprätthålla lagar. Oberoende innebär att gruppen har en domän av politisk kontroll som är deras egen; en domän som ingen annan överordnad politisk enhet kan kontrollera (Nine 2010: 362).

Nine menar vidare att det krävs ett »praktiskt fundament» för utövandet av självbestämmande. Detta praktiska fundament utgörs av ett system där stater har territoriella rättigheter. Syftet med territoriella rättigheter är, enligt Nine (2010: 362), att de ska skydda och främja folks självbestämmande och deras kapacitet att etablera rättvisa för sina medlemmar inom ett visst geografiskt område. Territoriella rättigheter är en förutsättning för att skapa den domän av politisk kontroll som ett folk måste ha för att vara självbestämmande. Ett folk som utgör en legitim innehavare av en rätt till självbestämmande måste således utöva suverän kontroll över det territorium där dess medlemmar (oftast) bor. Utan territoriella rättigheter riskerar en självbestämmande grupp att upphöra att existera qua självbestämmande grupp (Nine 2010: 361–362).

Om Nines argument är korrekt är förslaget om avterritorialiserade stater djupt otillfredsställande. Det slags självbestämmande som förslaget förutsätter är helt enkelt för klen. Utifrån Nines förståelse av självbestämmande krävs inget mindre än att folk som tvingats

överge försvinnande östater beviljas rättigheter till nya territorier. Hennes långtgående förslag är således att andra stater borde ge upp delar av sitt territorium till folk från försvinnande stater, så att de kan fortsätta sin tillvaro som självbestämmande grupper. Frågan är då om hennes förståelse av självbestämmande verkligen är rimlig.

Enligt vissa förståelser av självbestämmande finns det en viktig skillnad mellan *självbestämmande* och *politiskt självstyre* (se t. ex. Buchanan 1991, Copp 1997). Allen Buchanan har till exempel påpekat att politiskt självstyre består av »buntar» av individuella rättigheter (såsom rätten för varje medlem att delta i gruppens interna politiska processer) och grupprättigheter (t. ex. territoriella rättigheter, eller äganderätter som ger kollektiv kontroll över vissa naturresurser), och dessa rättigheter är de instrument genom vilka en grupp kan uppnå självbestämmande. Vidare menar Buchanan att politiskt självstyre kan »anta många former och finnas i olika grader» (Buchanan 1991: 46–47). Om man inte skiljer mellan självbestämmande och de olika formerna och graderna av politiskt självstyre kan det leda till den felaktiga uppfattningen att värdet av självbestämmande endast kan realiseras för en grupp om den besitter den »högsta graden av politiskt självbestämmande», det vill säga suveränitet (Buchanan 1991: 47; se även Erlingsson & Ödalen 2008: 43).

Om vi är överens om att politiskt självstyre finns i olika former och i olika grader innebär det att inrättandet av en ny suverän stat på ett territorium bara är ett, och ett mycket radikalt, sätt att institutionalisera en grupps rätt till självbestämmande. Det är fullt tänkbart att institutionalisera system av *begränsade former* av självbestämmande för grupper som tidigare varit suveräna, men nu lever på en annan stats territorium.

Faktum är att Nine själv är något motsägelsefull vad gäller detta. Vi har redan sett hur hon definierar självbestämmande som oberoende och autonomt självstyre, och hon hävdar att ett sådant självstyre är omöjligt utan suverän kontroll över ett territorium. Men i en diskussion om att det i framtiden kan uppstå konkurrens mellan olika grupper med legitima anspråk på territoriella rättigheter

antyder Nine en annan förståelse av självbestämmande. Hon konstaterar att denna konkurrens kan ge upphov till problem eftersom det inte finns tillräckligt med land för att alla grupper ska kunna återskapa sig själva som självbestämmande folk. Hon nämner att vi kan finna en lösning på detta problem i det faktum att innebörden av »suveränitet» förändrats. Hon pekar på hur det till exempel talas om hur amerikanska ursprungsbefolkningar har »begränsad suveränitet» inom vissa geografiska områden (Nine 2010: 370). Men denna tanke går uppenbarligen mot den starka tolkningen av självbestämmande som oberoende och autonomt självstyre inom ett territorium. Snarare är det ett erkännande av att självbestämmande är ett graderat begrepp. Nine skriver »begränsad suveränitet», men vi kan reservera begreppet »suveränitet» för den mest långtgående varianten av självbestämmande och istället, som jag gjort ovan, tala om »begränsat självbestämmande».

Vidare verkar det för Nine vara avgörande för att ett folk ska betraktas som självbestämmande att det har den moraliska och politiska auktoriteten att etablera rättvisa bland sina medlemmar. Detta kan uppenbarligen vara svårt om folket i fråga inte kontrollerar ett territorium. Om medlemmarna lever på en eller flera andra staters territorier finns helt enkelt en eller flera överordnade politiska enheter som måste *tillåta* att en exilregering utövar denna auktoritet och som fastställer ramarna för detta utövande. Utövandet av denna auktoritet kan således aldrig vara helt oberoende. Om »etablera rättvisa» förutsätter en exklusiv rätt att utöva tvångsmakt gentemot de egna medlemmarna följer att suverän kontroll är nödvändigt för att etablera rättvisa. Men även om detta är korrekt tycks det i alla fall möjligt för en grupp att på olika vis *främja* rättvisa bland medlemmarna, även om den saknar fullständigt oberoende i förhållande till överordnade politiska enheter. Exempel på att främja rättvisa kan vara att exilregeringen rättvist fördelar vinsterna från de naturresurser som utvinns från det övergivna territoriet bland sina medlemmar. Vi hamnar återigen i den tidigare diskussionen om distinktionen mellan självbestämmande och politiskt självstyre. Även om suveränitet kräver en förmåga att *etablera* rättvisa bland

medlemmarna, kan det för mindre långtgående varianter av självstyre vara tillräckligt med rättigheter som skänker en grupp olika kapaciteter att *främja* rättvisa bland medlemmarna.

Det verkar således som att Nine ställer för högra krav på det »praktiska fundament» som krävs för att folk ska kunna utöva självbestämmande. För henne måste detta praktiska fundament bestå av ett system där stater har territoriella rättigheter, och där territoriella rättigheter innebär suverän kontroll över såväl befolkning som resurser på ett visst geografiskt område (Nine 2012). Men ett system där territoriella rättigheter i denna strikta mening kombineras med en uppsättning mindre omfattande rättigheter för avterritorialiserade stater verkar också kunna fungera som ett praktiskt fundament för utövandet av självbestämmande. Ett sådant system skulle kunna skydda även avterritorialiserade folks självbestämmande och deras kapacitet att främja rättvisa för sina medlemmar.

Det ska erkännas att det utgör en icke-ideal lösning att realisera värdet av självbestämmande på sätt som inte når hela vägen fram till politisk suveränitet. I den mån ett folk från en försvinnande stat skulle önska att få suverän kontroll över ett nytt territorium vore den bästa lösningen att de kunde få det. Om så kallad seasteading-teknologi i framtiden gör det möjligt att skapa tillräckligt stora konstgjorda territorier kan en sådan lösning också bli möjlig utan att några stater behöver göra avkall på sina nuvarande territorier (se Gagain 2012). Fram till dess får vi dock nöja oss med andra icke-ideala förslag. Frågan är om det finns icke-ideala sätt att respektera självbestämmande som åtminstone kan vara acceptabla.

Är förslaget acceptabelt?

EFTER RESONEMANGEN OVAN kan vi konstatera att, utöver att förslaget om avterritorialiserade stater är möjligt att genomföra i enlighet med internationell rätt, så skulle det även utgöra ett meningsfullt instrument för att bevara en del av självbestämmandet för folk som tvingats fly från försvinnande östater. Med den gradeerade förståelse av självbestämmande som redovisades ovan är det inte nödvändigtvis så att självbestämmandet för ett folk från en för-

svinnande stat står under ett radikalt hot. Förslaget om att tillåta existensen av avterritorialiserade stater tillåter dem att fortsätta utöva ett mått av självbestämmande eftersom det låter dem fortsätta utöva suverän kontroll över sitt övergivna territorium. Genom att regelbundet välja en exilregering kan dessutom ett folk från en försvinnande stat fortsätta utöva ett mått av politiskt självbestämmande, och därmed även upprätthålla en intern identitet. Vidare skulle de fortsatt ha äganderätt till de resurser som går att finna på det forna territoriet och territorialvattnet, och de kan fatta kollektiva beslut om hur dessa resurser ska användas.

Ett sätt att förstå detta förslag är att det handlar om ett sätt att *kompensera* befolkningar som varit tvungna att överge sina territorier på grund av klimatförändringar. De har förlorat något utan deras egen förskyllan, och det är nu upp till det internationella samfundet att kompensera dem för denna förlust. Det som gått förlorat är deras territorier, och förslaget går ut på att kompensera denna förlust genom att tilldela dessa folk status som avterritorialiserade stater. Vi måste nu fråga oss om denna lösning återställer det värde som gått förlorat. Minns att det är självbestämmandet som är det centrala värdet vi diskuterar. Det förlorade territoriet utgjorde den praktiska grund utifrån vilket ett folk kunde utöva sitt självbestämmande. Låt oss tänka oss att det var möjligt att precis bredvid det förlorade territoriet bygga ett nytt konstgjort territorium med precis samma utseende och egenskaper som det tidigare territoriet hade innan det började förstöras. Om ett folk flyttar från det territorium som håller på att förstöras till det nya konstgjorda territoriet, och om vi vidare antar att folket får fullständiga territoriella rättigheter till detta nya territorium, tycks det inte som att något av värdet i det kollektiva självbestämmandet går förlorat. Folket har fått en ny praktisk grund, precis likadan som den tidigare, utifrån vilken de kan fortsätta utöva sitt självbestämmande. Om ett folk från en hotad östat kompenseras på detta vis verkar det vara en fullständig kompensation med avseende på självbestämmande. Inget av detta värde har gått förlorat.⁹ Hur är det då med förslaget att låta folk från hotade östater fortsätta existera som avterritorialiserade stater?

Som redan nämnts står det klart att ett folk som tvingats överge en försvinnande östat har förlorat en viktig del av sitt självbestämmande. Eftersom de efter att de migrerat kommer att vara underställda en annan stats (eller flera staters) auktoritet har de inte längre en domän av politisk kontroll som är oberoende av andra politiska enheter. Det innebär att de inte längre kommer att kunna utöva suverän kontroll över många frågor som är viktiga för dem. De kommer att kunna utöva suverän kontroll endast i frågor som rör det övergivna territoriet. Även här kommer dock deras självbestämmande att vara kringskuret. Detta eftersom utövandet av denna kontroll, genom exempelvis en exilregering, kräver uttryckligt eller underförstått samtycke från den stat där exilregeringen verkar (McAdam 2010: 115). Kort sagt, även om ett folk från en försvunnen östat kan fortsätta utöva ett mått av självbestämmande kommer det oundvikligen att förlora sitt *oberoende* och de värden som är förknippade med detta oberoende.

Denna förlust av oberoende utgör onekligen en svåröverkomlig brist hos förslaget om avterritorialiserade stater. Vi kan dock ställa frågan om denna brist kan åtgärdas på något vis som gör förslaget lättare att acceptera. Frågan är, mer specifikt, om det är möjligt att kompensera ett folk som flytt från en försvinnande östat för deras förlust av *oberoende*. Dessa kompensationsåtgärder skulle inte strikt talat vara en del av förslaget om avterritorialiserade stater såsom det beskrivits ovan, utan de skulle snarare vara åtgärder som bör läggas till förslaget för att förstärka dess moraliska accepterbarhet.

Som nämnts tidigare har självbestämmande två sidor – autonomi och oberoende. Autonomi är förmågan hos en grupp att styra sig själv, medan oberoende är kravet att en grupp har en domän av politisk kontroll oberoende av överordnade politiska enheter (Nine 2010: 362). En möjlighet här är att vissa kompensationsåtgärder skulle kunna fokusera på att kompensera för förlusten av oberoende genom att främja autonomi.

Om vi förstår autonomi i Nines strikta bemärkelse, som förmågan hos en grupp att styra sig själv genom att stifta, genomdriva och upprätthålla lagar, skulle även autonomi hos ett folk från en

försvinnande stat bli kringskuren när dessa migranter underställs lagarna i andra stater. Även detta motiverar kompensation. Men jag vill föreslå en vidare förståelse av autonomi som inte enbart fokuserar på de rättsliga aspekterna av självbestämmande, utan som också tar hänsyn till en vidare uppsättning resurser en grupp kan använda när den fastställer sina kollektiva mål och när den agerar för att uppnå dessa mål. Dessa resurser är främst institutionella och ekonomiska, men de kan också vara av andra slag.

En viktig slags kompensation kunde alltså utgöras av autonomi-stärkande resurser. I praktiken skulle detta omfatta resurser som gör det möjligt för gruppen att effektivt kontrollera sitt övergivna territorium (t. ex. finansiella resurser för att skapa en flotta), de institutionella resurser som behövs för att skapa och upprätthålla en effektiv exilregering, fysiska eller ekonomiska resurser för att utvinna naturresurser från det övergivna territoriet, och de institutionella resurser som krävs för att rättvist fördela inkomsterna från dessa naturresurser.

Slutsatser

DENNA UPPSATS HAR undersökt ett förslag på hur ett folk som har tvingats överge sitt hemland på grund av miljöorsakad territoriell förstörelse kan behålla ett mått av självbestämmande. Detta förslag hävdar att det är möjligt för en sådan migrantgrupp att förbli självbestämmande genom att de får fortsätta utöva suverän kontroll över det övergivna territoriet och territorialvattnet. Jag har försvarat detta förslag mot anklagelsen att den bygger på en för svag föreställning om självbestämmande. Självbestämmande är ett graderat begrepp, och full suveränitet är endast slutpunkten på skalan. Det är fullt möjligt för ett folk att vara självbestämmande »i viss grad». Förslaget om att tillåta existensen av avterritorialiserade stater kan ge oss de institutionella verktyg som behövs för att folk från försvinnande stater ska kunna behålla ett mått av självbestämmande även efter att de har tvingats överge sina hemländer.

Förslaget är dock inte oproblemiskt. Jag har också argumenterat för att förslaget i sig inte är moraliskt acceptabelt ens som en

icke-ideal lösning. Detta eftersom det inte tar hänsyn till den förlust av oberoende som kommer att drabba folk från försvunna stater. Genom att komplettera förslaget med kompensationsåtgärder som stärker dessa gruppers autonomi kan dock förslaget göras mer attraktivt. Förslaget om att tillåta existensen av avterritorialiserade stater, kombinerat med kompensationsåtgärder, skulle kunna visa sig vara en såväl genomförbar som acceptabel lösning. Det skall dock påpekas att eftersom förslaget måste kompletteras med dyra kompensationsåtgärder för att bli acceptabelt, kommer detta att minska en del av den initiala fördel förslaget hade i termer av politisk genomförbarhet jämfört med andra alternativ.

Slutligen vill jag understryka att även om frågan om försvinnande östater ger upphov till intressanta frågor om hur självbestämmande och suveränitet bör förstås, är detta inte den främsta orsaken till varför frågan bör behandlas av filosofer, jurister, politiker och andra. Som jag påpekade i början kan detta inom en inte alltför avlägsen framtid bli ett mycket stort problem för stater som exempelvis Kiribati, Maldiverna, Marshallöarna, Tokelau och Tuvalu. Som Kiribatis president Anote Tong påpekade när han talade inför FN:s generalförsamling den 25 september 2008 så kräver storskaliga evakueringar långsiktig planering. Detta så att folk, när de migrerar, ska kunna göra det »med värdighet». En viktig del av denna planering utgörs av att börja utforma, diskutera och utvärdera olika förslag på vad som borde göras, och vad som kan göras, för dessa migranter. Med tanke på det internationella samfundets ovilja att stödja förslag som kräver stora uppoffringar, finns det en stor poäng med att undersöka icke-ideala, men genomförbara, förslag som förslaget om att tillåta existensen av avterritorialiserade stater.

→

Jörgen Ödalen är universitetslektor i politisk teori vid Institutionen för ekonomisk och industriell utveckling, Avdelningen för statsvetenskap, Linköpings universitet.

Noter

1 Denna artikel är en översatt och omarbetad version av Ödalen (2014). Flera av de resonemang som förs i denna artikel, särskilt några av de som förs kring självbestämmande och kompensation, är unika för denna version. Det finns samtidigt resonemang i den engelska ursprungsversionen, framförallt ett lockeanskt argument, som inte återupprepas i denna artikel. Utkast till den svenska versionen har presenterats vid forskningsseminariet vid avdelningen för statsvetenskap, Linköpings universitet, och i arbetsgruppen för politisk teori vid Statsvetenskapliga förbundets årsmöte i Lund 2014. Jag tackar deltagarna vid dessa tillfällen för deras värdefulla synpunkter. Jag är särskilt tacksam för kommentarer från Ed Page och Martin Hall.

2 För diskussioner kring fördelningsfrågan se exempelvis Caney 2014, Duus-Otterström & Jagers 2012 och Page 2008 och 2011.

3 Notera att jag endast diskuterar värdet självbestämmande här. Andra värden kan förstås gå förlorade om ett folk förlorar sitt territorium och flyttar till ett nytt konstgjort territorium. Det kan exempelvis finnas kulturella artefakter, som byggnader eller monument, som inte kan bevaras. Även om repliker av dessa skapas på det nya territoriet skulle dessa repliker inte bära samma värde som originalen.

Referenser

- BELL, D. R. (2004) »Environmental refugees: what rights? Which duties?», i: *Res Publica*, vol. 10, ss. 135–152.
- BARNETT, J. & CAMPBELL, J. (2010) *Climate Change and Small Island States*, London: Earthscan.
- BUCHANAN, A. E. (1991) »The right to self-determination: analytical and moral foundations», i: *Arizona Journal of International and Comparative Law*, vol. 8, ss. 41–50.
- BURKETT, M. (2011) »The nation ex-situ: on climate change, deterritorialized nationhood and the post-climate era», i: *Climate Law*, vol. 2, ss. 345–374.
- CANEY, S. (2014) »Two kinds of climate justice: avoiding harm and sharing burdens», i: *Journal of Political Philosophy*, vol. 22, ss. 125–149.
- CARON, D. D. (1990) »When law makes climate change worse: rethinking the law of baselines in light of a rising sea level», i: *Ecology Law Quarterly*, vol. 17, ss. 621–653.
- COPP, D. (1997) »Democracy and communal self-determination», i: McMahan, J. & McKim, R. (red.) *The Morality of Nationalism*, Oxford: Oxford University Press, ss. 277–300.
- DUUS-OTTERSTRÖM, G. & JAGERS, S. C. (2012) »Identifying burdens of coping with climate change: A typology of the duties of climate justice», i: *Global Environmental Change*, vol. 22, ss. 746–753.
- ERLINGSSON, G. Ó. & ÖDALEN, J. (2008) »Kommunalt självstyre, demokrati och individuell autonomi», i: *Tidskrift för politisk filosofi*, vol. 2, 2008.
- GAGAIN, M. (2012) »Climate Change, Sea Level Rise, and Artificial Islands: Saving the Maldives' Statehood and Maritime Claims Through the ›Constitution of the Oceans‹», i: *Colorado Journal of International Environmental Law & Policy*, vol. 23, ss. 77–120.
- HEYWARD, C., & ÖDALEN, J. (2015). »A free movement passport for the territorially dispossessed», kommande i: D. Roser & C. Heyward (red.), *Climate justice in a non-ideal world*, Oxford: Oxford University Press.

KAN EN STAT GÅ UNDER, MEN ÄNDÅ FINNAS KVAR?

- MCADAM, J. (2010) »Disappearing states», statelessness and the boundaries of international law», i: J. McAdam (red.) *Climate Change and Displacement. Multidisciplinary Perspectives*, Oxford: Hart Publishing, ss. 105–129.
- NINE, C. (2010) »Ecological refugees, states borders, and the Lockean proviso», i: *Journal of Applied Philosophy*, vol. 27, ss. 359–375.
- NINE, C. (2012) *Global Justice and Territory*, Oxford: Oxford University Press.
- PAGE, E. (2008) »Distributing the burdens of climate change», i: *Environmental Politics*, vol. 17, ss. 556–575.
- PAGE, E. (2011) »Climatic justice and the fair distribution of atmospheric burdens», i: *The Monist*, vol. 94, ss. 412–432.
- RAYFUSE, R. (2010) »International law and disappearing states: utilising maritime entitlements to overcome the statehood dilemma», University of New South Wales Faculty of Law Research Series, working paper 52, <http://law.bepress.com/unswwps/flrps10/art52>.
- SOONS, A. H. A. (1990) »The effects of a rising sea level on maritime limits and boundaries», i: *Netherlands International Law Review*, vol. 37, ss. 207–223.
- YAMAMOTO, L. & ESTEBAN, M. (2010) »Vanishing island states and sovereignty», i: *Ocean and Coastal Management*, vol. 53, ss. 1–9.
- ÖDALEN, J. (2014) »Underwater self-determination: sea-level rise and deterritorialized small island states», i: *Ethics, Policy & Environment*, vol. 17, ss. 225–237.

REPLIK TILL LISA FURBERG:

»FEMINISM, PERFEKTIONISM OCH SURROGATMODERSKAP»,
TPF 2014:3

Simon Rosenqvist

I EN INTRESSANT artikel i *Tidskrift för politisk filosofi* argumenterar Lisa Furberg för att altruistiskt surrogatmödraskap kan anses moraliskt problematiskt utifrån en perfektionistisk teori om det goda livet (Furberg 2014). I följande svar riktar jag ett antal invändningar mot Furbergs resonemang.

1. Furberg om altruistiskt surrogatmoderskap

SURROGATMODERSKAP INNEBÄR »att en kvinna upplåter sin kropp och blir gravid med den uttalade avsikten att efter födseln lämna över barnet till ett annat par eller en annan person» (Statens medicinsk-etiska råd 2013: 21). Vid kommersiellt surrogatmödraskap utgår ekonomisk ersättning för graviditeten, medan detta inte är fallet vid altruistiskt surrogatmödraskap. Många har nog uppfattningen att kommersiellt surrogatmödraskap därmed är moraliskt tvivelaktigt, inte minst på grund av risken för att fattiga och utsatta kvinnor ska exploateras.¹ Men det är, med Furbergs ord, »för många inte lika tydligt att det altruistiska surrogatmoderskapet är moraliskt problematiskt. Det verkar helt enkelt svårt att sätta fingret på vad som skulle vara felet med den altruistiska formen» (Furberg 2014: 1; vidare referenser till Furberg om inte annat anges).

Furberg föreslår i sin artikel ett sätt på vilket vi kan kritisera altruistiskt surrogatmödraskap. Hon utgår från ett resonemang av Kimberly Yuracko i hennes *Perfectionism and Contemporary Feminist Values* (2003). Enligt Yuracko kan kvinnors val kritiseras utifrån »en perfektionistisk idé om det goda livet» enligt vilken vissa val »inte är förenliga med ett gott mänskligt liv» (Furberg 2014, s. 4).

Detta ställs i kontrast mot en liberal feminism enligt vilken kvinnans val är »legitimt om det inte är ett val som hon utfört under någon typ av tvång» (s. 3). Yuracko menar att feminister utifrån en perfektionistisk idé kan kritisera kvinnors val »att arbeta inom sexindustrin, att medvetet framställa sig själva som sexobjekt eller att helt ge upp sitt aktiva deltagande i arbetslivet för att vara hemma och ta hand om hem, man och barn» (s. 1). I sin bok diskuterar Yuracko också den feministiska kritiken av så kallade förföriska erbjudanden, vilket är erbjudanden där agenten tvingas »fatta ett beslut i relation till en viss valuppsättning, nämligen en valuppsättning som innehåller två saker som inte borde vägas mot varandra» (s. 6). I fallet med prostitution är det till exempel den ekonomiska vinsten för personen som inte bör vägas mot hans sexualitet. Enligt Yuracko förutsätter denna kritik en perfektionistisk idé om det goda livet – vad som är fel med förföriska erbjudanden är helt enkelt att det är oförenligt med att leva ett gott liv att ställas inför ett sådant erbjudande.

Furberg menar att vi på samma sätt kan kritisera surrogatmödraskap. Vid kommersiellt surrogatmödraskap är det den ekonomiska vinsten och graviditeten som inte bör vägas mot varandra. Men enligt Furberg är det inte den ekonomiska ersättningen i sig som är problemet med exempelvis prostitution och surrogatmödraskap, utan istället »det faktum att någon som prostituerar sig (eller som ställs inför valet att prostituera sig) tvingas att se på sig själv på ett speciellt sätt och att detta inte är förenligt med ett blomstrande mänskligt liv» (s. 8). Därmed blir det möjligt att tillämpa samma resonemang även på altruistiskt surrogatmödraskap. Följande jämförelse med »altruistisk prostitution» är belysande:

Anta t.ex. att en ung kvinna får en förfrågan från familjens nära vänner om att ha en sexuell relation med deras utvecklingsstörda son som just nu går igenom en period med stora sexuella behov. De erbjuder henne ingen betalning, men menar att det vore hemskt vänligt av henne att ställa upp eftersom det ju är svårt för sonen att få sina sexuella behov tillfredsställda på annat sätt – hon kan dock få lite pengar för ökade omkostnader. Flickan går hem och funderar på sina alternativ: hon har ingen egentlig vilja

att ha sex med den utvecklingsstörda sonen, men känner att hon kanske borde göra det de ber om – familjerna är ju ändå goda vänner och hon tycker synd om dem för att de har det besvärligt med sonen. Hon beslutar sig således för att ställa upp. (ss. 8–9)

Problemet är att:

[ä]ven utan kommersialisering och det mindre ädla motivet att tjäna pengar, är det val kvinnan ställs inför moraliskt problematiskt eftersom hon ombeds att tänka på sig själv och sin kropp som något som kan upplåtas för någon annan. Det är, i Yurackos termer, ett förföriskt erbjudande: det erbjuder uppskattning från den närmaste omgivningen (något som kanske är extra svårt för en ung kvinna att stå emot) för sexuella tjänster (något som en person inte borde se som en potentiell vara). Förslaget i sig är förnedrande och att man vädjar till kvinnans omsorg om andra gör inte situationen bättre än om man hade erbjudit henne pengar. (s. 9)

I både fallet med altruistisk prostitution och altruistiskt surrogatmödraskap ombeds personen att tänka på sig själv och sin kropp som något som kan upplåtas för någon annan, och i båda fallen rör det sig om ett »förföriskt erbjudande»: hen erbjuds något som är svårt att stå emot, pengar eller uppskattning, i gengäld för något som inte borde ses som en potentiell vara. Sammantaget leds Furberg till slutsatsen att:

[o]avsett motiv eller förekomsten av ekonomiska transaktioner verkar surrogatmoderskap – i likhet med prostitution – ställa kvinnor i en situation där de lockas att göra ett val som till sitt innehåll är oförenligt med ett blomstrande mänskligt liv. Det finns således feministiskt välgrundade skäl att hävda att även det altruistiska surrogatmoderskapet är moraliskt tvivelaktigt, men den som vill åberopa dessa skäl stödjer sig bäst på en perfektionistisk teori om det goda livet. (ss. 9–10)

2. Altruistiskt surrogatmödraskap och det goda livet

JAG KOMMER I det följande att utgå från att termerna »gott» och »blomstrande» i sammanhanget kan ses som synonymter, och för

enkelhetens skull använder jag mig enbart av uttrycket »goda liv». För det andra antar jag att Furberg med »goda liv» avser en värdering av hur bra en persons liv är för personen själv, och inte hur gott personens liv är i exempelvis moraliskt avseende. Slutligen så kommer jag liksom Furberg fokusera på surrogatmödraskap för kvinnor, men det är värt att notera att även vissa män kan bli gravida och även surrogatmödrar.

Med detta sagt förstår jag Furberg på följande sätt. Det finns enligt henne en rimlig perfektionistisk teori enligt vilken altruistiskt surrogatmödraskap är oförenligt med att leva ett gott liv, och detta gör möjligt en kritik av surrogatmödraskap »oavsett i vilken form det förekommer» (s. 2). Mer specifikt diskuterar Furberg möjligheten att altruistiskt surrogatmödraskap är oförenligt med att leva ett gott liv eftersom det involverar ett förföriskt erbjudande.

Låt mig först säga något om Furbergs övergripande förslag. Jag är inte lika övertygad som hon om att perfektionismen kan ge oss den här sortens generella kritik av altruistiskt surrogatmödraskap. Om jag förstår Furberg rätt så ska det finnas något problematiskt med varje fall av surrogatmödraskap. Målet är alltså inte endast att argumentera för att surrogatmödraskap är oförenligt med ett gott liv för vissa kvinnor – snarare vill perfektionisten visa att det är oförenligt med ett gott liv för alla kvinnor.

Problemet är att det verkar finnas fall där surrogatmödraskap är uppenbart förenligt med ett gott liv. En perfektionistisk teori enligt vilken samtliga fall av surrogatmödraskap är oförenliga med ett gott liv skulle därför vara orimligt restriktiv. Ta till exempel ett fall där en nära vän eller släkting hjälper ett barnlöst par att få barn, och där surrogatmödrskapet varken leder till något lidande för paret, barnet, eller kvinnan; och inte heller skadar kvinnans relation till paret. Det verkar märkligt att säga att bara för att hon väljer att föda ett barn åt en vän eller släkting, personer med vilka hon har goda relationer och vill hjälpa, så kan hon inte längre leva ett gott liv, och detta även om hon inte på något sätt upplever sitt liv som sämre. Men detta skulle alltså vara fallet om altruistiskt surrogatmödraskap vore oförenligt med ett gott liv.

Ett annat, mer artificiellt, exempel ser ut som följer. Föreställ dig två kvinnor, Sara och Miriam, som av en eller annan anledning väljer att föda varandras barn. Jämför nu med två andra kvinnor, Leila och Klara, som lever i alla avseende identiska liv till Sara och Miriam, men med ett undantag: de föder sina egna istället för varandras barn. Det tycks otroligt att Sara och Miriam skulle förvägras att leva goda liv, medan Leila och Klara inte gör det. Det verkar med andra ord inte vara surrogatmödrskapet i sig som är problemet.

Ovanstående tycks även gälla om vi argumenterar för en svagare tes, nämligen att altruistiskt surrogatmödrskap, snarare än att vara oförenligt med ett gott liv, bara försämrar ens liv. Detta tycks väl på många sätt rimligare. Man tycker ju att även om en kvinna väljer att bli surrogatmoder har hon inte därmed försakat sina möjligheter till ett gott liv. På sin höjd har hon väl i så fall försämrat sitt liv, men detta kan i så fall vägas upp av att tillräckligt mycket annat går bra för henne. Men även detta förslag vore problematiskt. Tar vi Sara och Miriam tycks deras liv inte ens ha försämrats av att de varit surrogatmödrar – deras liv är lika bra som Leila och Klaras.

3. Förföriska erbjudanden

SER VI TILL Furbergs artikel diskuterar hon alltså en specifik perfektionistisk teori enligt vilken problemet med altruistiskt surrogatmödrskap, liksom med kommersiellt surrogatmödrskap samt altruistisk och kommersiell prostitution, är att det involverar förföriska erbjudanden. Det är dock inte klart exakt vad som är problemet med förföriska erbjudanden. Är det att få eller ställas inför ett erbjudande att bli gravid med och föda en annan persons barn mot uppskattning som är svår att stå emot, som är oförenligt med att leva ett gott liv? Eller är det att personen därmed »ombeds att tänka på sig själv och sin kropp som något som kan upplåtas för någon annan» (s. 9)? I det senare fallet kanske problemet snarare är att befinna sig i ett visst psykologiskt tillstånd – att tänka på sig själv och sin kropp som något som kan upplåtas för någon annan, att »tvingas se på sig själv på ett speciellt sätt» (s. 8). Ytterligare en möjlighet är att båda ovanstående förslag är riktiga: ett gott liv är oförenligt med

både att få eller ställas inför förföriska erbjudanden och att befinna sig i sagda psykologiska tillstånd.

Det är också värt att notera att om vi med en perfektionistisk teori vill (i) kritisera surrogatmödraskap i alla dess former, så räcker det inte att visa hur (ii) det enligt teorin är oförenligt med ett gott liv att ställas inför förföriska erbjudanden. Dels kan det ju finnas fall av altruistiskt surrogatmödraskap där kvinnan inte får uppskattning i gengäld för graviditeten, och där hon inte heller har svårt att stå emot sådan uppskattning. Det skulle då inte röra sig om ett förföriskt erbjudande i meningen att det erbjuder »uppskattning från den närmaste omgivningen (något som kanske är extra svårt för en ung kvinna att stå emot)» (s. 9). Dels är det inte svårt att tänka sig kvinnor som blir altruistiska surrogatmödrar utan att de därmed börjar tänka på sig själva som något som kan upplåtas för andra. Dessa fall av surrogatmödraskap skulle då komma ut som godtagbara för perfektionisten. Å andra sidan kanske detta också kan ses som en fördel för hennes teori. Som jag argumenterade för ovan så verkar det ju finnas vissa fall av altruistiskt surrogatmödraskap som är uppenbart förenliga med ett gott liv.

Jag ser dock två problem med att kritisera surrogatmödraskap utifrån att de involverar förföriska erbjudanden. För det första kan vi, precis som ovan, skilja på en stark och en svag tes, där den starkare säger att ställas inför förföriska erbjudanden är oförenligt med att leva ett gott liv, och den svagare säger endast att dylika erbjudanden försämrar ens liv. Det förra alternativet tycks dock väl starkt i min mening – bara för att jag ställts inför ett förföriskt erbjudande, eller börjat tänka på mig själv och min kropp som »något som kan upplåtas för någon annan», så gör det väl inte att jag därmed aldrig kan leva ett gott liv? Det skulle innebära att vi kan förstöra någons chanser till ett gott liv bara genom att, till exempel, kontakta henne per telefon och erbjuda henne att bli surrogatmoder åt ett barn eller få henne att tänka en tid på sig själv och sin kropp som något som kan upplåtas åt någon annan, och det oavsett hur resten av hennes liv går.

Perfektionisten kan välja att försvara endast den svagare tesen,

enligt vilken mitt liv kan vara gott om jag blir utsatt för ett förföriskt erbjudande och tänker på mig själv på tidigare nämnda sätt, men bara om tillräckligt mycket annat går bra för mig. Förföriska erbjudanden kan alltså försämra mitt liv, men gör inte nödvändigtvis att jag inte längre kan leva ett gott liv. Men detta öppnar i så fall upp för att altruistiskt surrogatmödraskap kan förbättra en kvinnas liv allt taget i beaktan. Ta till exempel Yurackos perfektionistiska teori enligt vilken en person för att leva ett gott liv bland annat behöver få använda sig av abstrakt tänkande och utveckla en känsla för opersonlig social rättvisa (Yuracko 2003: 119–121). Det är väl åtminstone inte omöjligt att en kvinna som utifrån en djup politisk övertygelse vill hjälpa ett manligt homosexuellt par att få barn däri-genom kan »utveckla en känsla för opersonlig social rättvisa», och att surrogatmödraskap kan förbättra hennes liv i detta avseende. Detta kan vara sant även om hennes liv samtidigt försämras av att hon får ett förföriskt erbjudande. Det är så klart möjligt – och i min mening rimligt – för en perfektionist att förneka Yurackos princip. Alternativt kan hen hävda att surrogatmödraskap inte är en möjlig väg för att utveckla en sådan känsla för rättvisa. Min poäng är endast att det, givet den svagare tesen, är långt ifrån klart vad perfektionisten skulle säga om surrogatmödraskap innan vi vet mer om hur resten av hennes teori ser ut.

Ett allvarligare problem är att förföriska erbjudanden och att tänka på sig själv som något som kan upplåtas för någon annan inte tycks vara varken oförenligt med ett gott liv eller försämra ens liv. Låt oss anta att Sara och Miriam erbjuder varandra uppskattning för graviditeten, uppskattning som de hade svårt att stå emot. Det tycks fullt möjligt att de likväl levde lika bra liv som Leila och Klara. Vi kan också tänka oss en kvinna som under en vanlig graviditet börjar tänka på sig själv som en person som kan upplåtas för någon annan – nämligen för hennes barns skull – men utan att detta gör att hon inte kan leva ett gott liv eller försämrar hennes liv.

Med bakgrund av detta undrar jag om inte problemet med förföriska erbjudanden och att tänka på sig själv och sin kropp som något som kan upplåtas för någon annan egentligen är något an-

nat: nämligen hur det påverkar vårt välmående – hur bra och dåliga våra upplevelser är. Det kan ju finnas risker för ens välmående att bli surrogatmoder i utbyte mot uppskattning, särskilt när vi har svårt att stå emot detta. Kvinnan kan lockas att bli surrogatmoder utan att verkligen vilja det, kanske med konsekvensen att hon blir nedstämd eller upplever sämre självkänsla efteråt. Dessutom finns ju andra faror för ens välmående som hör till graviditeter, såsom risken för förlossningsdepression, som kvinnan kanske ignorerar på grund av påtryckningar. Om detta förslag är riktigt så tycks dock frågan om huruvida altruistiskt surrogatmödraskap är förenligt med ett gott liv inte kunna avgöras endast med hjälp av teoretiska övertåganden. Vad vi behöver är istället fler empiriska studier som mäter hur kvinnor mår under och efter surrogatmödraskap.²

→

Simon Rosenqvist

Noter

1 Den (på svenska) mest uppmärksammade kritiken av surrogatmödraskap, såväl i sin altruistiska som kommersiella form, är nog Kajsa Ekis Ekman's *Varat och Varan* (2011). För en recension av Ekman's bok, se Sandra Lindgren (2011).

2 Tack till Jens Johansson och Milena Siegrist för värdefulla kommentarer på ett tidigare utkast av denna text.

Referenser

EKMAN, KAJSA EKIS (2011) *Varat och Varan*, Stockholm: Leopard förlag.

FURBERG, LISA (2014) »Feminism, perfektionism och surrogatmödraskap», i: *Tidskrift för politisk filosofi*, vol. 1, ss. 1–10.

LINDGREN, SANDRA (2011) »Kajsa Ekis Ekman: »Varat och varan: prostitution, surrogatmödraskap och den delade människan», i: *Tidskrift för politisk filosofi*, vol. 2, ss. 31–39.

SMER rapport (2013:1) *Assisterad befruktning – etiska aspekter*, Stockholm: Socialdepartementet.

YURACKO, KIMBERLY A. (2003) *Perfectionism and Contemporary Feminist Values*, Bloomington: Indiana University Press.

INTERVJU MED JOAKIM SANDBERG, DOCENT I PRAKTISK FILOSOFI, GÖTEBORGS UNIVERSITET OCH FORSKNINGSLEDARE VID HANDELSHÖGSKOLAN I STOCKHOLM

Kan du berätta om när och hur du utvecklade ditt intresse för politisk filosofi och för tillämpad etik?

UNDER MIN TID som student hade jag några år då jag tvekade på om det var så klokt att satsa på en karriär som filosof... Då utbildade jag mig till civilekonom vid Handelshögskolan i Göteborg. Men tiden på Handels gjorde mig faktiskt bara mer övertygad om det viktiga i den praktiska filosofin. Jag tyckte att jag lärde mig mer och mer om vilka brister det finns i hur vårt samhälle och vår ekonomi fungerar, men upplevde samtidigt att de allra flesta tog dessa strukturer för givna utan att kritisera dem. Den praktiska filosofin är viktig som en motpol till detta; som en ventil för kritiska diskussioner av olika typer av samhällskeenden.

Har du några filosofiska förebilder som du skulle säga har influerat dig? JAG HAR INTE drivits så mycket av förebilder. Men om jag tvingas välja skulle jag säga Torbjörn Tännsjö och Peter Singer. Båda är filosofer som lyckats kombinera en ambitiös och framgångsrik forskargärning med ett stort och aktivt samhällsengagemang. Det imponerar på mig. De tvekar inte heller för att »ta debatten» om olika kontroversiella frågor i samhället.

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

JAG TYCKER ATT de viktigaste frågorna handlar om fördelningen av ansvar i samhället, speciellt hur vi fördelar ansvaret för att möta dagens globala samhällsutmaningar. Vems ansvar är det t. ex. att se till att klimatet inte förändras, att fattiga människor inte utnyttjas av multinationella företag och att det satsas mer pengar på välfärd? Dessa har traditionellt setts som politikens uppgifter, men av olika anledningar har allt mer ansvar flyttats över på individer och marknader: vissa företag profilerar sig som ansvarstagande och vi som konsumenter får välja om vi vill köpa rättvisemärkta varor eller

inte. Just denna lösning kanske inte är god, men jag tycker att det är en spännande idé att tänka nytt kring ansvarsfördelningen i samhället. Det är viktigt att se att politisk filosofi inte bara berör staten utan också andra delar av samhället och deras bidrag. Dessa frågor utmanar också gränsen mellan politik och etik.

Finns det några frågor som du särskilt skulle vilja lyfta fram, och som du anser har belysts alldeles för lite?

JÄ, MIN EGEN forskning handlar ju främst om näringslivets roll, vilket jag tycker att det finns för lite diskussion om inom såväl politisk filosofi som tillämpad etik. I moderna marknadsekonomier har företagen en väldigt stor makt och därför ett slags quasi-politiskt ansvar menar jag. Kanske har vissa politiska filosofer varit rädda för att utmålans som kommunister om de föreslår att företagen bör drivas av ett allmänintresse. Men jag hoppas kunna bidra med nytänkande kring hur företagen kan förena sin traditionella ekonomiska roll med ett större samhällsansvar.

Kan du ge något exempel på hur du tänker dig att företag kan lyckas med detta?

DET ÄR VIKTIGT att komma ihåg att företagen i regel bidrar till samhället genom sin ekonomiska verksamhet; t. ex. tillverkar produkter som människor behöver eller erbjuder tjänster som gör livet enklare. Men ibland kommer det privata och det allmänna intresset på kollisionskurs och då behövs ett större ansvarstagande. Ett ansvarsfullt företag undviker t. ex. i möjligaste mån att orsaka samhället skada, och det agerar också proaktivt i relation till större samhällsutmaningar såsom klimathotet. Det gör inte dessa saker för att de kan skapa goodwill och leda till vinst, utan för att det är en del av företagets ansvar i en rimlig ansvarsfördelning.

Du har varit delaktig i flera tvärvetenskapliga projekt. Kan du berätta om detta och om vad anser du att du som filosof kan bidra med i dessa sammanhang?

MIN ERFARENHET ÄR att många forskare från andra discipliner egentligen är intresserade av samma grundfrågor som jag är. Vi vill

t. ex. veta vad företagen kan och bör göra bättre. Sen har vi olika vetenskapliga tillvägagångssätt; t. ex. några räknar på ekonomiska modeller, andra gör intervjuer med företagen och återigen andra gör enkäter riktade till allmänheten. Min roll som filosof har ofta varit att diskutera andras resultat i ett större perspektiv och just lyfta fram de bakomliggande grundfrågorna. Jag tror att filosofer är bra skolade i att hitta kärnpunkten i ett resonemang och lyfta fram det som är relevant och spännande.

Tillsammans med Bengt Brülde har du skrivit en uppmärksammad bok om konsumentetik (*Hur bör vi handla? Filosofiska tankar om rättvisemärkt, vegetariskt & ekologiskt*, Stockholm: Thales). Vilka anser du är de viktigaste poängerna och slutsatserna i er bok?

VI BÖRjade SKRIVA boken med fokus på konsumentetik, d.v.s. frågor om hur du och jag som konsumenter bör agera i relation till t. ex. globala orättvisor och klimathotet. Är det allvarligt moraliskt fel att inte bry sig om dessa problem och t. ex. strunta i att köpa rättvisemärkta och ekologiska varor? Men under arbetets gång började vi känna att boken blev meningslös och uddlös utan att också fokusera på företagens och politikens ansvar. Kanske är den viktigaste slutsatsen alltså att alla dessa frågor hör ihop och att samhällsutveckling kräver förändring på flera nivåer samtidigt.¹

→

William Bülow

¹ *Tidskrift för politisk filosofi* har publicerat en recension av *Hur bör vi handla? Filosofiska tankar om rättvisemärkt, vegetariskt & ekologiskt*. Recensionen är skriven av Sofia Jeppsson och ingår i nr 3, 2012.

TORBJÖRN TÄNNSJÖ: *Fatta! En upplysningskrift*
Stockholm: Thales, 2014

ALLTSEDAN JAG SOM tonåring läste Torbjörn Tännsjös provocativa och alltid tänkvärda debattartiklar har jag förstått att Tännsjö uppfattas som en kontroversiell debattör. I min mening är ingen tes mera svårsmält och samtidigt lika tilltalande som den som förs fram i hans senaste sammanställning av populära texter.

Den offentliga debattens livsblod tycks vara moralisk indignation, en känsla som är stark och njutbar att hysa tillsammans med meningsfränder. Men som analysredskap är den moraliska indignationen undermålig. Den är undermålig för att den är ett ställningstagande för obegripligheten. För att din meningsmotståndare ska vara förbehållslöst förtjänt av din moraliska indignation, måste du tillskriva hen en form av existentialistiskt agentskap. Likt Sartres imaginära individer, måste terroristen/rasisten vara kapabel att skapa sig själv ur intet, att göra helt fria val, obehindrad och oberörd av sammanhang och historia. Dessa existentiella fantasisemonster kan sedan presenteras som varelser bortom all begriplighet, som vi bara kan hata och fysiskt förgöra.

Tännsjös tes är att det inte existerar genuint obegripliga individer. Det innebär att obegripligheten är något som vi konstruerar i vår fantasi för att kunna stanna kvar i vår moraliska indignation, och skapa en bekväm distans mellan oss och Fienden. Kan det verkligen vara så här? Kan vi verkligen förstå vem som helst? Tesen låter sig inte besvaras på ett teoretiskt plan. Istället försöker Tännsjö bevisa den genom att försöka förstå de som han finner i periferin av sin »begriplighetsljuskon». Breivik, nazisterna, Sverigedemokraterna, självmordsbombare och till och med Heidegger. Kan jag förstå dem, menar Tännsjö, kan du också. Eller du kan åtminstone försöka.

Men även om obegripligheten är en del av vår fantasi, så följer det inte att vi också bör kasta bort denna fantasi. Bör vi verkligen försöka förstå vem som helst? Tännsjö tycks mena att svaret är ja även på denna fråga. Men är det så självklart? Kan vi verkligen förstå våra meningsmotståndare utan att samtidigt kompromissa med oss själva?

Bör begripligheten ha gränser?

JAG HAR RÄTTEGÅNGEN mot Sokrates i åtanke. Sokrates avrättades för att hans åsikter uppfattades som farliga, och han accepterade domen, för att den bevisade hans poäng. Sokrates respekterade att hans ställningstaganden i någon mån var obegripliga för medborgarna i Aten, han ifrågasatte ju i grunden legitimiteten i deras samhälle. Men hade Aten tagit Sokrates på allvar om de inte avrättat honom? Var inte deras vägran att förstå Sokrates ett sätt att säga: vi är inte redo att kompromissa med våra värden, vi vill inte ha det här samtalet med dig. Du ifrågasätter vårt sätt att leva, ett sätt vi värderar och tar på allvar.

När Tännsjö diskuterar terroristen och massmördaren Breivik slås jag av en liknande tanke. Texten om Breivik är kort, och Tännsjö dröjer inte länge i sina försök att förklara för oss hur vi kan förstå hur Breivik kunde döda barn, ibland på mycket nära håll, i namn av en perverterad vanföreställning. Tännsjö konstaterar att soldater tränas för att göra just detta och att Breivik är »sjävlärd».

Men den som har sett filmer som *Full Metal Jacket* eller dokumentära skildringar av hur militären på ett systematiskt och mycket brutalt sätt tillgriper extrema metoder för att skapa människor som är kapabla att avhumanisera fienden, förstår att det knappast är så enkelt att »sjävlära» sig att avrätta barn. Tännsjö text förklarar inte hur Breivik kunde »sjävlära» sig att avrätta barn. Breivik förblir, åtminstone för mig, obegriplig. Men är det verkligen ett problem? Vad skulle krävas av mig för att jag ska kunna förstå Breivik, på riktigt? Skulle jag behöva bli som Breivik, i åtminstone en bemärkelse? Är det ett pris som jag är villig att betala?

Det beror givetvis på vad vi menar med »förståelse». Vi kan i en ytlig bemärkelse förklara varför någon gjorde på ett visst sätt. Brei-

vik hade en viss personlighetstyp, var övertygad om en extremistisk och våldsförhålligande ideologi, hade iklätt sig en uniform som gav honom en känsla av att gå in i en roll, och hade tagit droger som avtrubbade hans empati. Detta kanske är en förklaring till hur han kunde utföra till synes obegripliga handlingar. Är detta den förståelse som Tännsjö pratar om? Jag vet inte. Men om hans tes dras till sin spets är det en annan form av förståelse som Tännsjö efterfrågar. Inte bara en förklaring av Breiviks handlingar, utan också en förmåga att se världen med Breiviks ögon, och identifiera sig med honom. Att se de skräckslagna barnen i sitt inre, och känna att det är rättfärdigt, ja kanske till och med nödvändigt, att avrätta dem. Men är det verkligen gott? Bör vi inte någonstans ha en gräns för vad som är rimligt att förstå? Går inte något viktigt förlorat om vi närmar oss världen på det här villkorlösa sättet, där varje handling och varje människa kan förstås?

Jag vet ärligt talat inte vad jag anser om detta. Å ena sidan: att vara filosof innebär, för mig, någonstans att hänge sig åt någon form av förutsättningslös nyfikenhet och utforskande av sådant som andra avfärdar som trivialt eller obegripligt. Å andra sidan: att ha starka värderingar innebär också ett åtagande att bibehålla integriteten i sin värderingsstruktur. Jag vet inte hur mycket förståelse jag kan unna mig. Tännsjö må ha en vilja av stål. Men i vissa fall föredrar i alla fall jag att binda mig vid masten och överlåta det till andra att blicka ned i avgrunden.

Förståelsens nytta

SVARET PÅ TÄNNSJÖS fråga kan inte enbart handla om intellektuella principer: det måste också bero på nyttan i att förstå någon. Vad gäller högerextremister och jihadister är nyttan uppenbar. Båda dessa grupper utgör i någon mån hot mot det samhälle vi vill försvara, och båda är sannolikt enklare att begripa än vad som påstås i offentligheten. I sin recension av Henrik Arnstads bok *Älskade fascism* påpekar Tännsjö det problematiska med en definition vars syfte är oklart. Istället för att bemöta och förstå vad Sverigedemokraterna står för, syftar etiketten »fascist» till att stigmatisera och minska möjligheten till förståelse. Här vill vissa debattörer, främst

till vänster om mitten, göra just detta. Varje försök att förstå Sverigedemokraterna är att »normalisera» dem. I en twitter-diskussion med Arnstad, där jag försökte förklara de psykologiska mekanismerna till att vissa personer attraheras av auktoritära ideologier, fick jag svaret att min definition av fascism inte var »tillräckligt normativ», alltså inte tillräckligt moraliserande.

Just denna oerhört starka indignation kring just SD är ganska förvånande. I sak är deras politik knappast särskilt radikal. I flyktingfrågan ligger de ganska nära moderaternas linje på 90-talet. Jag tror att skräcken för SD hos många antirasister bottnar delvis i insikten att SD egentligen knappast står för något »osvenskt» eller obegripligt, utan att den ideologi och de tankar som SD för fram är i allra högsta grad en del av vårt älskade svenska folkhem.

Att antirasismen är en väsentlig del av den svenska självbilden visar sig i de undersökningar där över 90 % identifierar sig som antirasister. Därför är insikten att tvångssteriliseringarna, rasbiologin, skeletten i KI:s källare, förföljelserna av romer, och förtrycket mot samerna inte var »anomalier» utan en essentiell aspekt av det samhällsbygge som vi alla är arvtagare till, plågsam. Men vi har hela tiden kunnat förtränga dessa aspekter av den svenska historien, för att vi uppfattar att allt detta skedde i ett avlägset förflutet (vilket förstås inte är sant). Men SD finns här och nu, mitt ibland oss, och över en miljon svenskar sympatiserar med dem. Här blir Tännsjös projekt avgörande, för det handlar inte längre om att förstå någon annan, utan om att förstå oss själva.

Heder

I TVÅ AV antologins texter närmar vi oss hedersmoral och terror. Även här gör Tännsjö debatten en tjänst genom att peka på distinktionen mellan hur begreppen används och vad de faktiskt betyder. När vi talar om »terror» och »hedersmoral» så menar vi, de facto, »muslimsk terror» och »muslimsk/icke-vit hedersmoral». Det räcker att slå upp en tidning för att konstatera att mordbränder på moskéer och romska läger inte beskrivs som terror, och att hustrumisshandel, när den utförs av en vit människa, inte beskrivs som ett hedersbrott.

Vad är då hedersmoral? Tännsjös essä redogör på ett avslöjande sätt hur resonemang om heder, skam och ära varit en del av den västerländska kulturen och än idag är en del av vissa lagar, som till exempel ärekränkning och vissa resonemang kring privatlivets helgd. Hedersmoralen är helt enkelt en moral som bygger på idén om en sorts valuta (heder) som en person eller en släkt kan ha, och som varierar i enlighet med vissa typer av handlingar. Hur heder överförs, vinnns och förloras har varierat i tid och rum, men principen är påfallande koherent och snarlik även i kulturer så till synes olika som Sopranosfamiljen i HBO:s kända TV-serie, muslimska klanbaserade samhällen och svensk aristokrati i fördemokratisk tid. Här handlar begriplighetsprojektet om att avstigmatisera begreppet. Heder tycks bara obegriplig när dess utövare är muslimer. Vi har inga problem i att förstå kung Leonidas i filmen 300, som hellre går i krig än blir Persiens vasall. Lika lite borde Fadimes far eller fotbollskillarna från Steubenville förbli obegripliga. Krig måste förklaras för hederns skull, en dotter som skadat familjens heder måste mördas, en kvinna utan heder får våldtas.

Tännsjö skriver att hedersmoralen är i någon mån logisk i ett samhälle med bristfälliga institutioner, där rykte och klan är väsentliga för överlevnad, men att den knappast är anpassad för ett modernt samhälle. Påståendet väcker tankar. Ponera ett samhälle utan fruktan, där ingen någonsin behöver oroa sig för något, och där den tryggheten garanteras inte av familj eller klan, utan av en opersonlig välfärdsstat. Skulle hedersmoralen upphöra att existera? Skulle vi inte längre försöka upprätthålla en bild av oss själva? Skulle vi slentrianmässigt och lättvindigt blotta oss för främmande? Kanske. Men det är ett samhälle som för oss är fullkomligt främmande, det hedersfria samhället. Inte nödvändigtvis ett dåligt samhälle, men annorlunda, väldigt annorlunda.

Terror

I SKRIVANDE STUND pågår en högt uppskruvad diskussion där föreställningen om att det pågår en kamp mellan civilisationer blivit allt mer okontroversiell. Jag såg precis en video där ett nyhetsankare frågar en representant från det muslimska civilsamhället om

vad han anser om halshuggningar. Som om mannens religion vore tillräcklig för att kasta tvivel över hans medmännisklighet.

Tännsjö beskriver en palestinsk självmordsbombare, vars nära anhöriga dödas av israelisk militär. Hämnd är ett begripligt motiv, som så ofta skildras i våra mest älskade filmer. Mer utmanande hade varit om Tännsjö försökt förklara de människor som nu värvas till IS, och som i dess tjänst begår handlingar så fruktansvärda att till och med Al-Qaida tagit avstånd från dem. Är IS svenska rekryter bortom begriplighetens gräns, även för Tännsjö? Jag tror inte det. De kan knappast vara så annorlunda från andra unga män och kvinnor som lämnat vårt land för att söka sig till krig, som till exempel svenskarna som tog värvning i Hitlers armé.

Dessa människor, som söker sig till IS, är en del av våra samhällen, och kan inte förgöras fysiskt. Den nykonservativa högern och främlingsfientliga partier har i decennier predikat uppfattningen att väst befinner sig i ett civilisationskrig mot den muslimska världen, och att svenska muslimer är fienden ibland oss. Bara genom att sätta hårt mot hårt kan väst vinna, enligt dessa debattörer. Denna uppfattning, som förut endast delades av jihadisterna, har nu blivit allt mer accepterad, vilket förstås innebär att det är mer sannolikt att den här paranoida fantasin faktiskt blir en självförverkligande profetia. Jihadisterna vet (i alla fall de som inte lider av grandiosa vanföreställningar) att de aldrig kan vinna mot västvärlden om inte vi förklarar krig mot oss själva och våra egna värderingar, vilket är en konsekvens av diskursen om ett civilisationskrig. Bara den förståelse som Tännsjö förespråkar kan hjälpa oss att hålla huvudet kallt och inse att terrorister aldrig har utgjort ett hot mot moderna stater, och att den största skada de kan åsamka demokratin alltid är självförvållad. Det var inte Al-Qaida som förklarade krig mot Irak, det största geopolitiska misstaget (efter Vietnam) i USA:s moderna historia. Det var en amerikansk administration i klorna på just den form av vanvett vars fiende är eftertanken.

Uppmaningen i bokens titel är således, i min mening, högst aktuell idag. Men Tännsjös argumentation är dessvärre alldeles för förnufts-baserad för att övertyga de debattörer som inte redan håller med honom. Förståelse är inte enbart en intellektuell aktivitet,

utan i allra högsta grad också en emotionell. Däri ligger problemet, att filosofer som alltjämt uppfattas som verklighetsfrånvända och emotionellt avtrubbade, inte förmår att förstå de som inte vill förstå, utan avfärdar deras ovilja som ett logiskt felslut eller förnuftsmässigt förbiseende. Jag tror att vårt bidrag till den här debatten kan berikas av ett resonemang som tar hänsyn till de komplexa emotioner och värderingar som ligger till grund för den obskuran-tism som den moraliska indignationen så ofta klär sig i.

→

Karim Jebari

TIMOTHY WILLIAMSON: *Tetralogue*
Oxford: Oxford University Press, 2015

ETT TÅG SOM färdas mot okänd ort, fyra karaktärer i en kupé och ett mysterium. Mysteriet i Timothy Williamsons *Tetralogue* är sanning. Hur kan vi finna sanningen? Vad avgör vad som är sant? Vilka slags påståenden är sanna eller falska? Är det farligt att tro på en objektiv sanning? Är det farligt att inte göra det? De figurer som i denna tetralog – en dialog men mellan fyra individer – kommer i slang representerar distinkta förhållningssätt till frågor som dessa, och under tågresan ges tid att testa ståndpunkter, argument och underliggande antaganden. Som frågornas vida omfång antyder är *Tetralogue* inte riktad till akademiska filosofer, utan det är en allmän introduktion till dessa olika föreställningar om sanning och kunskap, och till de viktigaste invändningarna en förespråkare måste handskas med. Med det inte sagt att Williamson gjort det lätt för sig, och karaktärerna blir sällan karikatyrer, ens när de försvarar positioner långt från Williamsons egen.

Min inledning till trots är det naturligtvis inte Agatha Christie som är modellen här, utan den filosofiska dialogen. Framstående exempel på denna typ av litteratur förekommer genom hela filosofihistorien, från – förstås – Platon till Galileo och Hume, och den har nyttjats då och då även i vår tid. Det främsta motivet till att välja denna form har varit tillgänglighet: den ger författaren en chans att i narrativet representera läsaren och de frågor hon kan tänkas ha, och att hålla framställningen på en mindre teknisk nivå än i facktexter. Detta är också ett av Williamsons uttalade skäl. (Uttalat i marknadsföringsvideor från Oxford University Press, som kan ses på YouTube.) Men *Tetralogue* skiljer sig från de kända filosofiska dialogerna i det att Williamson är lika intresserad av den polemiska diskussionen som sådan, och till vilken grad argument kan övertyga

meningsmotståndare. *Tetralogue* ska alltså tjäna som ett exempel på en sådan diskussion, från vilket något skulle kunna avläsas om argumentationens begränsningar. Det här leder till vissa komplikationer för boken – möjligen välmotiverade, beroende på vad läsaren själv tror om saken – som jag ska återkomma till. Men först något om bokens karaktärer och de teman de representerar.

Bob söker meningsfulla förklaringar till det som händer honom, och i världen i allmänhet. Om han drabbas av olycka vill han veta varför. I det perspektivet är den empiriska vetenskapens mekanistiska hur-förklaringar otillfredsställande – inga förklaringar alls. Någon sorts avsikt måste vara involverad i hans missöden, och en förklaring i termer av magi och häxkonster passar hans förväntningar bättre. I Bobs diskussion med empiristen Sarah i bokens inledning får vi också en första antydning om hur en uppsättning observationer kan ge stöd för helt olika teorier beroende på vilka andra relevanta uppfattningar man har. Bobs grannes beteende, efter att Bob har skadat sig under trädgårdsarbete, styrker honom i hans övertygelse att hon är häxan som ligger bakom hans olycka, men även Sarahs föreställning att kvinnan är en vanlig, normalomtänksam granne.

Ingen av bokens karaktärer försvarar teism, och det kan kanske tyckas anmärkningsvärt, men möjligen är Bob avsedd som ett mindre kontroversiellt substitut, som tänks resonera på ett liknande sätt. Det är i så fall lite olyckligt, jag tror det är stor skillnad mellan att tro på en gud och att tro på magi. (Det tycks i alla fall vara väsentligt olika kulturhistoriska fenomen.) Williamson håller sig överhuvudtaget borta från genuint brännbara ämnen som religion, klimatförändringar och orsaker till fattigdom, krig och terrorism. Det är nog avsiktligt, för att inte distrahera från debattens allmänna principer, men, givet att bokens tema också är debatten som sådan, är det kanske inte oväsentligt att denna typ av diskussioner vanligen handlar om frågor som vi uppfattar som viktiga för våra liv och vårt samhälle. Debattens dynamik är inte självklart densamma när ämnen byts ut till något mindre engagerande.

Bob och Sarah får tidigt sällskap av Zac, som representerar sanningsrelativism. Zac ser en påtaglig fara i sanningsanspråk och skar-

pa distinktioner, och kopplar dessa till våld och förtryck på ett sätt som är bekant från en del samtida filosofi med politiska implikationer. Han säger, angående den sortens tydlighet i distinktioner analytiska filosofer och empiriska forskare brukar prioritera: »Do you expect people to be grateful for being put into boxes? Those boxes may become coffins». Zac är den av bokens karaktärer som mest riskerar att låta som en karikatyr i Williamsons analytisk-filosofiska sammanhang, och det är ingen vågad gissning att sanningsrelativismen är den position här som Williamson själv har minst sympati med. Jag förstör nog inte heller boken för någon om jag nämner att Zacs försök till försvar av sanningsrelativismen så småningom når sin ände i ett inkoherent haveri. (»It's always obscure and complicated», som han själv summerar det.) Samtidigt tror jag att relativismen är en av Williamsons viktigaste måltavlor, och detta en av de väsentligaste delarna av boken. Sarah, bokens empirist, fallibilist och försvarare av vetenskaplig metod, »observerar» att det bara är om vi tror att meningsfulla påståenden är sanna eller falska som vi kan tro att vi själva kan ha fel och inspireras till försiktighet, ödmjukhet och tolerans. Naturligtvis får Zac också, från sin relativistiska utgångspunkt, problem med att på allvar fördöma praktiker som slaveri och folkmord – precis de företeelser hans position avsåg att undvika! Men Sarah upptäcker strax att hennes egen relativism med avseende på vad som är moraliskt – grundad i att sådana frågor inte kan besvaras genom observationer – är lika problematisk i denna domän som Zacs mer allmänna relativism. Sarah är på sätt och vis bokens mest sympatiska karaktär, i det att hon regelbundet erkänner att hon sagt något som var strikt talat fel och ändrar sig. Hon lyssnar på argument. Säkert är det hennes fallibilism som ligger bakom, men även en tro på framsteg som är drivande inom den empiriska vetenskapen; det är lättare att erkänna sig okunnig nu om man tror att det blir bättre allteftersom.

Historiens minst sympatiska karaktär är utan tvekan Roxana, den analytiska filosofen. Kanske rör det sig om lite överkompensering från den analytiska filosofen Williamsons sida, men Roxana står också, med sitt korta och nedlåtande sätt, för det mesta av bokens komiska innehåll. Roxana bryr sig inte alls om huruvida magi

fungerar eller inte, utan bara om att alla resonerar på ett koherent sätt och använder begrepp med ett tydligt meningsinnehåll. Kritiken mot Roxana är snarast just den, att hon inte alls tar ställning i någon fråga som involverar hur världen faktiskt är. Hon reder istället ut sådant som de övriga debbattörernas oklarheter med avseende på sanning och sanningspåståenden. När Sarah påpekar att istället för att fråga oss vad som är fundamentalt sant om ljus kan vi fråga oss vilka fundamentala egenskaper ljus har, och Roxana instämmer (»Some signs of intelligence at last.» »You flatter me.») kanaliserar hon Williamson, och påminner oss också om Quines sanningsdeflationism: »[O]ne who puzzles over the adjective ›true‹ should puzzle rather over the sentences to which he ascribes it. ›True‹ is transparent» (W V O Quine, *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, 1990). Hon är också behjälplig med att klargöra skillnaden mellan sanning och visshet – mellan huruvida ett påstående har ett sanningsvärde å ena sidan och huruvida vi känner till det eller kan känna till det å den andra. Båda dessa klargöranden är i första hand riktade mot Zacs motstånd mot alla sanningsanspråk.

Men Roxana uppvisar också en annan sida, som möjligen är på ett mer spännande sätt relaterad till ett av bokens huvudteman. En av Williamsons avsikter är som jag nämnt att på ett eller annat sätt illustrera en debatt mellan människor med radikalt olika föreställningar och förhållningssätt till sanning och kunskap. Och det är inte bara så att ingen av debbattörerna utses till vinnare vid bokens slut, Roxana uppvisar dessutom en skepticism vad gäller rationella arguments kraft att omvända. »Why must it be possible to resolve all differences by rational argument?» frågar hon Sarah. Sarah är övertygad om att vetenskaplig evidens över tid får alla rationella personers uppfattningar att konvergera mot sanningen. Man kan tänka sig att ett skäl till Roxanas skepticism är att – som jag redan nämnt – vad som är evidens för vad beror på vilka bakomliggande föreställningar man har. Av det skälet går det inte att visa att våra uppfattningar måste konvergera när vi exponeras för samma data (till exempel under en analys i termer av sannolikheter – Sarah är också probabilist). Det här relaterar något till det problem med bokens upplägg jag i inledningen lovade återkomma till.

Vanligtvis i filosofiska dialoger vet vi, eller klurar snart ut, vem protagonisten är: Sokrates är läraren i Platons dialoger; i Galileos *Dialog om de två världssystemen* är det Salviati som ska övertyga oss om författarens ståndpunkt; och i *Dialogues concerning natural religion* är det Philo som talar för David Hume. Det är inte uppenbart att Williamson försöker övertyga oss om något alls i *Tetralogue* (även om det ofta går att gissa vad han anser är ett bra argument och inte, särskilt om man vet något om Williamsons filosofiska ståndpunkter). Eftersom Williamson inte uttryckligen väljer sida, och istället gör sitt bästa för att upprätthålla en slags balans i diskussionen, finns en risk att man vid läsning främst återupplever en frustration man stött på i verkliga diskussioner av det här slaget. Williamson ger oss heller inga ledtrådar om när debattörerna vidrör en fråga av särskild filosofisk betydelse, ej heller om när något argument är särskilt bra eller dåligt. Allt detta, antar jag, för att läsaren ska uppmuntras att göra sin egen utvärdering, men man kan stundvis längta efter en mer rättfram framställning där Williamson delar med sig av sina egna – får vi anta, välgrundade – slutsatser utan att man behöver läsa mellan raderna. (Vi är ju likväl kapabla att hålla med Williamson eller inte enligt vårt eget förnuft.) Av det skälet är det inte säkert att *Tetralogue* är en idealisk introduktionstext om kunskapsteori för den intresserade lekmannen, även om det är rolig och lätt läsning, och den gärna kan kombineras med en mer traditionell text. Möjligen är priset för detta dubbla syfte – att både avhandla essentiella frågor om sanning och kunskap, och illustrera något om argumentens begränsningar – också för högt i ljuset av att det helt enkelt inte går att lära särskilt mycket om det senare från *Tetralogue*, annat än att folk tenderar att inte omedelbart ändra åsikt när man presenterar ett bra argument – och det visste vi redan. Framför allt får vi ingen hjälp alls med den viktigaste frågan: är problemet med att övertyga med argument praktiskt eller principiellt? Är orsaken till att vi vidhåller vår ståndpunkt psykologisk eller kunskapsteoretisk? Innan någon får för sig att detta skulle ge Zac rätt i sin sanningsrelativism trots allt ska vi dock dra oss till minnes Roxanas distinktion mellan sanning och visshet. Även om problemet för rationella människor att nå enighet skulle vara principiellt så säger

det inget om sanningens natur, bara om hur och om vi kan nå den.

Detta, att vi ofta tvingas gissa vad Williamson anser är viktigt och bra, utgör min väsentligaste kritik av boken. Vare sig vi är filosofer, akademiker av annat slag eller något helt annat hamnar vi då och då i denna typ av polemik med våra medmänniskor. Deltagarna i Williamsons tetralog argumenterar för omständigheterna väl för sina ståndpunkter och mot sina meningsmotståndares, och där finns mycket att lära och fundera på. Den som läser *Tetralogue* och uppskattar formatet kan avancera till Larry Laudans *Science and Relativism* (The University of Chicago Press, 1990), en annan, avsevärt mer akademisk, tetralog om sanning, kunskap och relativism.

→

Henning Strandin