

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 1 2016 | ÅRGÅNG 20

Bokförlaget THALES

NÄR ADOLF EICHMANN framträdde i Jerusalem 1961 slogs såväl domare som åhörare av obetydligheten hos den figur som satt i buren av skottsäkert glas mellan dem: en äldre tunnhårig man med tjocka glasögon, grått ansikte fårat av oro och bekymmer, en blick som nervöst kastade.

Nazistjägaren Simon Wiesenthal föregrep anblicken och föreslog att man skulle låta Eichmann stå inför världen iförd sin svarta SS-uniform med döds-kallekepsen. Det gick naturligtvis inte, det skulle ha förvandlat domstolen till teaterlokal. Blev den sådan i alla fall?

Organisatören och pådrivaren av århundradets folkmord framstod som typen för en okarismatisk lägre tjänsteman. När Eichmann svarade på frågor och försvarade sig förtydligade han själv denna bild: han var en obetydlig kugge i ett stort, elakt maskineri som han inte förmått undandra sig. Andra, nazistpartiets »påvar» (Eichmanns ordval) fattade besluten. Själv kunde han på sin höjd anklagas för vad som annars utgjorde dygd: att nitiskt fullgöra sina plikter. Av ängslan och svagt förstånd hade han inte ifrågasatt eller motverkat övermakten.

Det verkade stämma. Bilden fördjupades med viss bravur av filosofen Hannah Arendt i *Eichmann in Jerusalem*, boken där hon lanserade begreppet »den banala ondskan», illustrerat av Eichmann. Kärnan var för henne Eichmanns tomhet: han kunde inte tänka, därför var inte hans onda gärningar reflekterat valda och föll utanför ramen för vad Kant kallade »det radikalt onda».

Arendt avskydde åklagaren Gideon Hausner, som hon fann vulgär med hans salvelsefulla utmålning av Eichmann som ett psykopatiskt monster stående utanför mänskligheten. Fler tänkte i banor liknande Arendts. När Eichmann dömdes till hängning var listan lång över protesterande intellektuella, bl. a. Martin Buber, Bertrand Russell, Arthur Koestler, Pearl Buck.

En del av framgången för Arendts analys berodde på att den låg i

tiden. I hennes och andras bakhuvud fanns, gissar jag, Karl Poppers inflytelserika verk *The Open Society and Its Enemies* om totalitarismens ideologer. Rastret för Arendts analys var totalitarismens hot. För henne illustrerade Eichmann en typ av personer utan egentligt moralisk agentskap som möjliggjorde totalitarismen. Sedan Nazi-Tyskland var borta förkroppsligades den av Sovjetunionen.

Arendt bekände dock ett visst tvivel. Hon frågade sig om Eichmann verkligen var som han föreföll vara, eller om det var en pajas hon hade sett. Detta spår kan man säga att filosofen Bettina Stangneth följer i sin detaljrika bok *Eichmann Before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer* – ett arbete som vid sidan av David Cesaranis *Eichmann, His Life and Crimes* hör till de främsta om folk-mördaren.

Stangneth följer noga Eichmanns uppväxt, hans SS-karriär, livet på flykt efter Tredje rikets sammanbrott, och i synnerhet de tidigare relativt okända tio åren i argentinsk exil. Hennes tes är att Eichmann i alla sammanhang var en spegel för omgivningens fruktan och förväntningar. Han skulle ha varit en ofrivillig skådespelare.

I botten, menar hon, fanns Eichmanns »maktvilja och önskan om kontroll». Under hans uppväxt handlade det om att vara en auktoritär, sedermera nazistisk far till lags, från ett underläge av misslyckande i skolan (i den skola i Linz där även Adolf Hitler misslyckades). Som ung man i antisemitisk och högernationalistisk österrikisk miljö ville Eichmann pråla i samma tjusiga uniform som den ett par år äldre kamraten Ernst Kaltenbrunner, senare chef för Tredje rikets säkerhets- och underrättelseministerium, med slut som hängd i Nürnberg. Kaltenbrunner bjöd in honom i partiet. Eichmann, som önskade höra till de vassaste, anslöt sig inte bara till partiet utan också till SS och därefter till dess underavdelning SD, säkerhetstjänsten.

I SD hamnade han på avdelningen för frimureri och judefrågor. Han kom att organisera tvångsemigrationen och massdeporteringsarna av judar på de tyskkontrollerade territorierna. Han antog SS cyniska, brutala effektivitet och skolades i radikal antisemitism, enligt vilken världsjudendomen var en huvudfiende till det tyska folket, jämförbar med hotande pestsmitta.

När tvångsemigration visade sig inte förslå långt för att eliminera hotet, och massdeportationerna österut mötte hinder på grund av motgångar i kriget och motstånd från administratörerna, beslöt partiets »påvar» att judarna skulle förintas. Efter ett ögonblick av bestörtning fann Eichmann sig i situationen, och verkade snart entusiastiskt för utrotningspolitiken. Det äckel han inte kunde låta bli att känna när han mötte folkmordets praktik nedkämpade han; han såg sig som på en gång hårdför krigare och kylig läkare attackerande en smitthärd.

Efter sammanbrottet bytte Eichmann identitet och skepnad. Flera år tillbringade han med skogsvård och hönsfarmande i norra Tyskland. I den lilla by där han levde ensam blev han en anspråkslös, tystlåten småborgare som grannar och barn gillade. Då han var på gott humör tog han om kvällen fram sin fiol och underhöll med tyska mästare och ungersk zigenarmusik.

1950 flydde han landet, med hjälp av den nazistiska lina som gick över Vatikanen och Internationella röda korset, för att sluta i Argentina. Hustrun Vera, som stödde maken genom allt, kom ett par år senare med de tre sönerna. För Vera försäkrade han ständigt att han var oskyldig till de »groteska anklagelser» som riktades mot honom.

Vera var starkt religiös. Skulle hon inte ha trott hans försäkran hade hon troligen lämnat honom. In i det sista litade hon på sin man. Under åren i exil invaggade Adolf henne med tanken att han snart måste återvända till Tyskland för att bevisa sin oskuld, kunde han bara lita på den nya regimens objektivitet. Det blev ett företag som han lät Vera gång på gång avstyra.

Under flykten i Tyskland och exilen i Argentina levde Eichmann med små medel. Han hade inte, som många av hans likar, berikat sig av de tillgångar nazisterna bestal sina offer på, trots att en del av Eichmanns expertis vid SD utgjordes av hans fräckhet och skicklighet när det gällde att skinna judar som skulle emigrera och deporteras. Han lät allt gå till staten. Hans gärning var idealistens, sa Eichmann ofta. Det motsägs egentligen inte av vare sig Stangneth eller Cesarani. Tanken att Eichmann styrdes av ideologi talar inte

bara emot den arendtska tesen om Eichmanns banala ondska, den talar även emot Stangneths egen tes.

När Stangneth utrett Eichmann i Argentina har hon till sin hjälp haft mängder av nytt material som framkommit under de senaste femton åren. Det finns ca 1 300 sidor skrivna av Eichmann, liksom en serie inspelade samtal med honom i Buenos Aires omgiven av en krets nazister.

Kretsens kärna utgjordes av en förläggare och en holländsk nazist, Wilhelm Sassen. De önskade göra en bok med Eichmann, i vilken denne som den mest initierade och förmodligen sista kvarlevande av dem med ansvar för »judefrågan» skulle berätta hur det förhöll sig med alltsammans. Material till boken samlades in via en serie rundabordsamtal i Sassens hem, med skiftande auditorium.

Samtalen stötte snart på problem. Eichmann figurerade vid denna tid allt oftare i artiklar och böcker. Det förekom där uppgifter om att sex miljoner judar skulle ha mördats, till en betydande del genom Eichmanns försorg. Wilhelm Höttl, tidigare hög SS-officer i SD, vittnade om att Eichmann 1944 nämnt denna siffra, »en stor statshemlighet» – och tillagt att Eichmann hade sagt sig glatt kunna hoppa ner i sin grav i tillfredsställelse över resultatet.

I sin tidskrift *Der Weg* drev de argentinska nazisterna åsikten att detta var förtal. Tanken med den förestående Eichmann-publicationen var att avslöja förtalet och så bereda väg för nazismens återkomst. Eichmann delade deras revanschism, men hade en annan tanke om dess uppdrag. Inför nazistvännerna tonade han visserligen ner mordens omfattning, men framhöll samtidigt den viktiga roll han haft i det ofrånkomliga utrotningskriget mot Rikets fiender, judarna.

Under samtalens gång uppstod en klyfta mellan Sassen-kretsens historierevisionism och Eichmanns skryt och nitiskhet. Förfärade insåg Sassen och förläggaren att Eichmann bekräftade snarare än vederlade det förmenta förtalet. Samtalen avslutades, bokprojektet lades ner.

Eichmann kände naturligtvis Sassen-kretsens historierevisionistiska åsikter, men han gick emot dem och hävdade sin sanning. Det

var inte en spegling de mötte hos Eichmann, utan idealistens trots. När Sassen såg vidden av folkmordet mumlade denne »oförlåtligt» och började, för att urskulda Hitler och Himmler, söka syndabockar i rötägg inom SS. Var kanske Eichmann en av dessa?

Eichmann gjorde sig kontroversiell, för att inte säga illa sedd i kretsen genom att vägra dölja sin övertygelse som ideologisk krigare. Denna Eichmanns integritet beskriver Stangneth faktiskt som överförd på den ömkliga figuren i glasburen i Jerusalem. Hon menar att Eichmann behöll sina övertygelser och ljög taktiskt inför domstolen, ställde sig in och låtsades vara en liten kugge i ett maskineri som han innerst inne ogillade. Han var en manipulatör som i Jerusalem skickligt spelade teater.

För att underhålla denna version behöver Stangneth tassa förbi det i Eichmanns agerande som talar för att han i djupare mening anpassade sig efter omgivningen. Bland Argentinas nazister hade Eichmann hånat tanken på att han eller någon annan skulle be om ursäkt för folkmordet. Han avfärdade principen om människors lika värde; universalistiska moralprinciper var förrädiskt judiskt tankegods. Fången i Jerusalem talade annorlunda. Under ett inledande förhör den 6 juni 1960 sade han sig

beredd att sona de hemska händelserna, och jag vet att dödsstraffet väntar mig. Jag ber inte om nåd, eftersom jag inte har rätt till någon nåd. Om det framstår som en dugligare försoningsgärning är jag i själva verket rentav beredd att hänga mig själv offentligt, som ett avskräckande exempel för antisemiter i alla jordens länder (Cesarani 2006:291).

I sitt slutanförande inför domstolen förklarade han att han hade levt efter »ombytta värden föreskrivna av staten». Han bad nu »det judiska folket om förlåtelse» och ville erkänna att han överväldigas av skam när han »tänker på det onda som begåtts mot judarna och de gärningar som förövats mot dem» (Cesarani 2006:373).

Man kan se dessa uttalanden som hyckleri. Men det finns ett uttalande i samma riktning som inte görs inför domarna, och som är än mer förvånande. I ett brev till brodern Robert kort före avrätt-

ningen förklarade Eichmann sig ha blivit omvänd till kommunismen, som han insett var den enda doktrinen »mot roten till det onda: rashat, rasmord, och antisemitism» (Stangneth 2014:405).

Det finns tre sätt att förstå ovannämnda uttalanden som inte gör våld på Eichmanns föregående moral. Dennas ursprungliga skikt var kristendom. Eichmann växte upp i ett protestantiskt hem, där familjen hade bönestunder och bedrev bibelläsning. Eichmann har i omfattande minnesteckningar gjorda i Jerusalem beskrivit sig som troende långt upp i tonåren. Protestantismen skulle ha förenats med eller övergått i kantianism, enligt egen utsago. Eichmann gick inte ur kyrkan förrän ett par år efter att det begärdes av SS-män. Och i strid med partilinjens gifte han sig kyrkligt, med den troende Vera.

Sannolikt bar Eichmann med sig en återstod av kristen gudstro genom livet. En aning konsternerad anför Stangneth att Eichmann inför Sassen-kretsen sagt att han plågad och ansatt av onda tankar bara hade två verksamma försvar. Det ena var alkoholen, det andra var den kristna trosbekännelsen.

För att verksamt skingra mina tankar, vet ni vad jag då säger? Ni kommer att skratta! Jag tror på Gud Allsmäktig, den Helige ande, den av Jungfru Maria födde, död under Pontius Pilatus, som led etc. etc., uppstod från det döda, etc. (Stangneth 2014:281)

Utifrån kristen tro var det förstås förfärliga brott han deltog i, och enligt densamma var försoning genom bekännelse och avståndstagande från synderna den enda vägen, vilken Eichmann tycks ha menat sig vandra i Jerusalem. Inför rätten vidgår han i huvudsak fakta, inklusive att det var 6 miljoner judar som mördades, och han tar på sig moralisk men inte en juridisk skuld.

Även om Eichmann hade kristna stunder, tog antagligen nazistisk ideologi över i andra. Gemensamt var viss gudstro. När Eichmann lämnade kyrkan förklarade han sig, i enlighet med partilinjens, vara *gottgläubig*, en utanför varje kyrkligt samfund gudstroende. Den antagna gudomen var vagt panteistisk, den fanns i blod och (h)jord snarare än i intellekt, och uttrycktes i naturens lagar.

Naturens lagar handlade om maktvilja och kamp. De ariska tyskarna utgjorde inte, som judarna, ett Guds egendomsfolk, men de stod på gränsen till att bli det. Utgångspunkten var judarnas överlägsenhet. Det var bara propaganda att de utgjorde undermänniskor. De hade vunnit det första världskriget och påtvingat Tyskland Versaillesfreden. De fanns bakom den framgångsrika kommunismen, liksom bakom de Allierade som besegrade Nazi-Tyskland.

Det var denna överlägsenhet som gjorde dem till dödligt hot mot det tyska folkets blomning. För att tjäna sitt folk måste män som Eichmann offra all veklighet och eliminera hotet. Gjorde de inte det, skulle kommande generationer få lida. När nu Eichmann var fånge och underställd judisk rättvisa tvangs han inse sig vara förlorare. Till en gottgläubigs naturnödvändighet hörde att segrare dominerar och förgör, och att förlorare underkastar sig och går under. Det Eichmann visade upp i Jerusalem var kanske just förlorarens anpassning till sitt öde, vilket i så fall förenar spegelaktigheten som Stangneth anför med ett mått av moralisk konsekvens.

Denna förening av gottgläubigkeit och darwinism hade till yttermera visso en möjlig resonansbotten i den österrikiska miljöns ungdomliga kantianism, vilken enligt Eichmanns upprepade utsagor i Jerusalem fanns med honom under hela livet. Enligt Kants kategoriska imperativ ska man respektera den moraliska lagens inkarnation i alla personer. Men den respekten utesluter inte dödsstraff för dem som ställer sig över moralisk lag. Dit hörde, enligt Kant, exempelvis mördare.

Den radikala antisemitismen rymmer tanken på judarna som gudsmördare och dödligt hot mot alla andra folk, hot som tänks ofta ha blivit verkställt. Från denna föreställning till tanken på vederbörlig bestraffning av judarna finns ett begripligt steg. Amalgamet gudstro, darwinism och kantianism är en profil för Eichmann som europeisk gudskrigare.

Eichmann hade emellertid en barndomskamrat som var jude. Och han räddade en judinna ingift i släkten från judeutrotningen. Det finns vittnesbörd om att Eichmann utvecklade goda relationer till de judiska agenter som tog och höll honom i förvar i Argentina,

liksom till judiska fångvaktare och andra som han kom i kontakt med i Jerusalem. De senare skvallrade enligt Stangneth om fångens manipulativa karaktär, men kanske också om något annat. I Jerusalem kan Eichmann ha kommit till insikt om att judar är människor omfattade av det kategoriska imperativet, värda respekt.

När förlorarens/den moraliskt skyldiges världsliga straff närmade sig tycks den övernaturliga guden ha återvänt stärkt till honom. Under de sista månaderna i fängelset besökte William Hull, en protestantisk pastor, Eichmann. Hans försök att kyrktaga syndaren rönte föga framgång. Eichmann sade sig själv känna Gud. När Hull inför hängningen kom till Eichmann satt denne vid resterna av sin sista måltid och en halvt urdrucken vinflaska. Hull blev överraskad av hans hälsning:

– Guten Abend. Ni ser väldigt sorgsen ut. Varför är ni sorgsen? Jag är inte sorgsen.

Eichmann, berättade Hull, »såg på alla sätt nöjd ut, rentav munter, och utan tecken på rädsla. Han verkade välkomna slutet.» (Cesarani 2006:382). Arye Wallenstein, nyhetsbyrån Reuters chef i Jerusalem, bevittnade avrättningen. Även enligt honom var Eichmann samlad och lugn. Med snaran om halsen var hans sista ord, riktade till dem som skulle bevittna hängningen:

– Vi ses snart igen, mina herrar – sådant är alla människors öde. Jag har trott på Gud i hela mitt liv, och jag dör i tron på Gud.

Eichmann upplevde sig tydligen vara försonad med sin Herre och stå inför inträde i Hans oförstörbara rike.

Ah. Vilken tanke är kusligast, att folkmördaren Eichmann var en monstruös psykopat, eller att han var en tom kugge, eller en som intill slutet kände sig ha Gud med sig?

→

Roger Fjellström är docent emeritus i praktisk filosofi.

Referenser

- ARENDR, HANNAH (1963) *Eichmann In Jerusalem*, The New Yorker.
- CESARANI, DAVID (2006) *Adolf Eichmann: Byråkrat och massmördare*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- POPPER, KARL (1945) *The Open Society and Its Enemies*, vol. I–II, Oxford: Routledge.
- STANGNETH, BETTINA (2014) *Eichmann Before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer*, Knopf. (Första, tyska utgåva 2001.)
- WALLENSTEIN, ARYE (1961) »I had to obey the law...» *Adolf Eichmann Dies on the Gallows; Self-Possessed, Defiant to the End*, CIA dossier om Eichmann: <http://www.foia.cia.gov/document/519a6b2e993294098d51203b>.

→ ÄR RATIONELL POLITISK STYRNING ENS MÖJLIG?
EN SNABBKRITIK AV TEKNOKRATISK POLITISK FILOSOFI
Peter Strandbrink

ALLA MODERNA STATER menar sig vara teknokratiska på så vis att de hanterar politiska ärenden och fattar politiska beslut rationellt. De administrativa stödfunktioner som varje politisk församling och apparat – regeringskanslier, departement, kommunala församlingar, EU-kommissionens och Europaparlamentets kanslier etc. – omges och är bemannade av består av specialister med särskild kompetens på sitt område. Det gäller utan förbehåll Sverige, alla medlemsstater i Europeiska Unionen och även EU självt – men även betydelsefulla internationella mellanstatliga organisationer och samarbeten som Internationella Valutafonden, OECD, Nordiska Rådet, Arktiska Rådet, Förenta Nationerna och Världsbanken. Överallt ger kravet på korrekt kunskap både ett högprioriterat organisationskriterium och ett viktigt verktyg för administrativ och politisk utvärdering. Men vad är politiskt korrekt kunskap? Jag skisserar i denna text ett kort svar på den frågan genom att analysera två idéhistoriskt starka uttryck för teknokratisk rationalism – Platons och den tidiga Upplysningens politiska epistemologier – och använder sedan dessa som utgångspunkt för att översiktligt bedöma i vilken grad Sveriges och EU:s politiska system framstår som politiska teknokratier idag. Utredningen är huvudsakligen politisk-teoretisk och laborerar med tämligen grova och snabba resonemang om konkret politik och förvaltning. Dessa är emellertid för den skull inte alls orimliga.

Klassisk politisk epistemologi

DEN RÄTTA KUNSKAPENS förhållande till den rätta politiken är ett av den politiska teorins grundproblem. Det lades tidigt fram i västerländsk filosofi, framför allt av Platon (427–347 f.Kr.) och Aristoteles (383–322 f.Kr.). Det politiska styrningsproblem som mejslades ut av Platon i framför allt *Staten*, *Theaetetus* och *Sjunde brevet* gällde frågan hur någon politisk makt eller ordning kunde vara så

anmärkningsvärt dumdrigt att den inte ägnade all kraft åt att garantera att statens politiska logik och handling i så hög grad som möjligt genomtyrades av korrekt och överlägsen kunskap. Om det nu är rimligt att hävda att kunskap kan graderas (och alla alltså inte vet lika mycket eller har lika goda insikter om olika samhällsliga förhållanden) så är förstås en följdriktig slutsats att kunskap måste få maximalt genomslag på samhällets grundläggande organisation och hur alla politiska beslut fattas.

Efter Platon ställs vi inför samma avvägningar vad gäller statens funktion i relation till förnuftet. Oavsett om vi bekräftar eller motsätter oss Platons ansats tvingar den oss att reflektera över kunskapens inre egenskaper, statens logik och samhällets normativa karaktär. Om vi ansluter till idén om graderad kunskap är vi alltså möjligen tvingade att se till att den får så starkt politiskt genomslag som möjligt. För att en sådan politik ska kunna komma till stånd krävs emellertid först att vi kan enas om metoder som visar (a) vilka som är den riktiga kunskapens bärare, (b) hur specifika kunskapliga poänger leder till specifika politiska lösningar för samhällsutvecklingen i specifika historiska fall och (c) att stater kan organiseras på sätt som korresponderar med eller gynnar ett rationalistiskt expertvälde. Platon ger lösningar på alla dessa problem.

Argumentet uttrycks kanske klarast i Platons sjunde brev, ställt med hälsningar och råd till Dions släktingar och vänner efter dennes död, i en formulering som inleds i ljus hoppfullhet och avslutas i bitter besvikelse:

Slutligen nådde jag slutsatsen att tillståndet i alla existerande stater var dåligt – ingenting kan rädda deras konstitutioner förutom en mirakulös reform hjälpt av tur – och jag tvingades hävda, lovordande sann filosofi, att ingenting annat kan göra det möjligt för en att urskilja vad som är rätt för stater och människor, och att mänsklighetens bekymmer aldrig kommer att ta slut förän antingen verkliga och riktiga filosofer uppnår politisk makt eller staters härskare genom försynens verk blir riktiga filosofer.¹

Denna formulering har spelat en dramatisk roll för den politiska filosofin. Även för samtida politiskt tänkande pekar det mot besvärliga frågor om hur samhället bör ledas och styras. Och varför bör inte experterna – som idag bäst motsvarar Platons filosofer – styra? Hur, lyder den stränga fråga Platon ställer till oss, kan regeringar, stater och medborgare vara så dåraktiga att de motsätter sig att samhället organiseras förnuftigt? För att förstå logiken i detta problem måste vi granska Platons kunskapsteori; politiskt och idéhistoriskt.

Den platoniska ingången till kunskapens politiska filosofi är ett återkommande tema i senare tänkande. Upplysningsfilosofin är ett annat avgörande moment i detta sätt att se på politisk ordning och legitimitet. Tidiga upplysningsfilosofer som Francis Bacon (1561–1627), Thomas Hobbes (1588–1679) och René Descartes (1597–1650) driver alla ett kunskapsideal som erinrar om Platons. Hobbes underkänner t. ex. i *Leviathan* (1651) – som också ger oss det första moderna, individualistiska argumentet för att samhällets etiska grundval kan härledas från medborgarna och inte från historiska eller teologiska axiom; alltså en föregångare till liberalt tänkande formulerad i skärningspunkten mellan naturrätt och kontraktsteori – med hänvisning till förnuftet alla traditionella argument för absolutism. På samma sätt menar Descartes i *Discours de la méthode* [Avhandling om metoden] (1637) att det är rationaliteten som, rätt använd, gör det möjligt för oss att dra korrekta slutsatser. För att vara säkert måste alltså vetandet vara sprunget ur förnuftigt tänkande. Omvänt kan inte vetande som inte är rationellt vara giltigt; det är inte ens vetande. I den upplysningsfilosofiska ansatsen ekar på så vis samma epistemologiska kritik som riktades mot grekisk politik av Platon. Om det finns en korrekt kunskap om historien och politiken, varför skulle den då inte användas i organisationen av våra samhällen? Och varför skulle då inte alla tillgängliga utbildningsinstitutioner och sociala sorteringsinstrument utnyttjas (vilket Platon i *Staten* ägnar stor kraft åt att beskriva, till och med genom statsarrangerade årliga festligheter och ritualer där de som utpekats som samhällets främsta ska avla kommande generationers skarpaste barn) för att skapa den

kunskapsadel som är nödvändig för att upprätthålla en sådan samhällsordning?

Upplysningsfilosofins politiska kunskapsbild är i hög grad nyplatonisk. Samtidigt är det uppenbart att den nya kunskapsteori den formulerar formuleras som kritik; en kritik av den kristna samhällsteori som ramat in alla idéer om statens och politikens innebörd och gränser. I viss bemärkelse är den kristna intellektuella och politiska hegemoni i Europa som i våg efter våg utmanas radikalt av upplysningsförfattarna även det ett expertvälde. Den ger klara svar på alla de frågor som ställs ovan: vem som äger den ädlare kunskapen (ytterst kyrkostaten, d.v.s. påven); hur världslig politik är beroende av denna expertkunskap om sakernas tillstånd (genom den kristna samhällsläran); var det säkra vetandet grundas (ytterst i evangelierna och guds ord); och om det är möjligt att organisera politik och stater enligt denna expertis kunskaper (vilket det är, både före och efter reformationen). Upplysningsfilosofins betoning av att det bara är det individuella förnuftet som kan utveckla säker kunskap utvecklades dock till ett extremt verksamt argument mot den kristna hegemonin.

Modern filosofi, vetenskap, teori, kritik och analys står på så vis i djup skuld till upplysningsfilosofin (och kanske även till Platon). Samtidigt måste de idéhistoriska skillnaderna mellan det kritiska förnuftets politiska funktion och betydelse i det antika Grekland och det tidigmoderna Europa lyftas fram. I det första fallet är problemet att ingen verkar hålla med om att den riktiga kunskap som endast filosofer äger bör spela en avgörande politisk roll. För grekiska aristokrater var det istället uppenbart att börd var det främsta kriteriet för politiskt inflytande. För demokrater var det viktigast att makten över stadsstaten var fördelad mellan medborgarna och att staten inte tilläts gynna någon medborgare eller grupp på andra än demokratiskt legitima grunder – alltså med hänvisning till stadsstatens radikalt jämlika demokratiska medborgarskap. Politiken kunde alltså inte överhuvudtaget påstås vara baserad på (eller ens vara intresserad av frågor om) överlägset vetande, vilket för Platon var en präktig skandal.

I det andra fallet förekom dock redan – alltså även enligt upplysningsfilosofernas egen kritik – ett etablerat expertvälde: den kristna kyrkans. Den underliggande skandalen redan för Bacon och Descartes var inte avsaknaden av en kunskapligt grundad regim, utan att den kristna intellektuella och politiska hegemonin hade en felaktig bild av vad förnuftigt tänkande är. Om Platons kunskapspolitiska teori krävde en paradigmatiske intellektuell förändring, så pekade upplysningsfilosofin snarare mot inomvärldsliga politiska kantringar och revolutioner. Platon skrev, i motsats till de tidigmoderna filosoferna, mot ett tomrum. En skillnad mellan dessa båda olika filosofiska moment – trots liknande kunskapspolitiska argument – är alltså att Platon befinner sig på ett betydligt längre avstånd från sin egen tids politiska tänkande än upplysningsfilosofin, trots att den senare betonat sitt unika och revolutionära bidrag till allt tänkande.

Makt, kunskap och kritik

EN YTTERLIGARE SKILLNAD mellan Platons och upplysningsfilosofins kunskapsrationalism är synen på förhållandet mellan vetande (och de kognitiva och sociala förmågor och processer som sammanhänger med att praktisera kunskap) och makt (och de tvångs-, disciplinerings- och inflytandemönster som sammanhänger med maktens utbredning). Platons position utesluter inte att vetande och makt är begreppsligt sammanlänkade med varandra. Hans kunskapsteori kräver till skillnad från upplysningens rationalism inte att de måste vara klart separerade från varandra. Det är möjligt att tolka honom så att de istället är inflätade i varandra, vilket innebär att maktprocesser helt rena från förnuftigt vetande lika litet kan existera som vetandeprocesser helt fria från maktutövning kan göra det. Det är på så vis inte tal om annat än att de filosof-furstar som placeras i spetsen för staten kommer att utöva all politisk makt, organisera staten, förvaltningen och armén, disciplinera medborgarna, styra människors tillvaro och till och med aktivt manipulera deras bild av den värld och det samhälle de ingår i genom avancerad offentlig mytbildning. Det finns ingenting maktfrånvänt i detta sätt att tänka kring samhället.

Politisk-filosofiskt föregriper Platon här – fast på ett indirekt och omvänt sätt – den upplysningskritik som attackerar den klassiska upplysningstraditionen under senare delen av 1900-talet; en kritik som kan härledas till Nietzsches agonistiska etik. Poängen i post-nietzscheanska analyser av relationen mellan kunskap och makt är att både begreppen och deras sociala kategorier alltid är sammanblandade. Samma synsätt kännetecknar de kritiska politiska teorier som sedan 1960-talet burits fram av postmoderna teoretiker som Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Chantal Mouffe, William Connolly och Richard Rorty. Det gemensamma draget för de annars skilda projekt som drivs av var och en av dessa och av Nietzsche, är att man avvisar den cartesianska filosofins neutrala och transcendenta kunskapsteori.

Den vanligaste tolkningen av den cartesianska rationalismens etos och teori – från Descartes, via Locke, Hume, Kant, Weber och Russell till Popper, Elster, Dahl och Rawls – är alltså att förnuftigt tänkande kan vara maktoberoende. Ingångstanken för detta sätt att tänka är med andra ord att det kan finnas en utomhistorisk punkt från vilken korrekt kunskap kan formuleras, oberoende av de omständigheter den används för att förstå och påverka. 1900-talets logiska positivism, analytiska filosofi, Webers institutionalism och *rational choice*-tänkande bygger alla vidare på och utvecklar denna idéstruktur från 1600-talet. Dessa två kunskapspolitiska dispositioner leder emellertid till olika politisk-etiska projekt. Samtidigt måste båda idéhistoriskt sett föras till samma tradition: vad vi på den sammantagna politikens område skulle kunna kalla den europeiska idén om den kunskapsdrivna teknokratin.

Å ena sidan har vi här den platoniska positionen. Den är som synes tydlig i sin syn på värdet av riktig (filosofisk) kunskap för att bota samhällets sjukor och lösa statens och politikens problem. Men Platon är samtidigt klar över att politik i första hand handlar om makt. Med en sådan läsning blir hans kunskapspolitik *instrumentell* och *beroende*. Den representerar ett specifikt styrsätt och ger oss en modell för hur detta styrande bör se ut. Som politisk filosofi är den relativ och grundad i ett särskilt kunskapsideal. Platon skri-

ver mot ett intellektuellt tomrum i sin samtid, och hans teori uttrycker förtvivlan. Den riktar en desperat kritik mot samtidens grekiska politiska ideal och stat: framför allt demokratiska, men också aristokratiska och absolutistiska.

Balansen mellan Platon och hans intellektuella och samhällliga kontext är alltså inte till hans fördel. Han är på så vis en i ordets djupaste bemärkelse kritisk politisk filosof, om »kritisk» betyder originell och självständig. Det stora avståndet mellan Platon och hans sammanhang väcker i sig den intressanta frågan om han verkligen tänkte sig eller trodde att hans kunskapspolitik var realistisk, i bemärkelsen politiskt funktionsduglig. Utan att föra tolkningsfrågorna alltför långt är det inte nödvändigt att läsa Platons kunskapspolitiska teori bokstavligt i det här avseendet. Den är mer kritisk än konstruktiv. (Hans politiska besvikelse blev heller inte mindre av att uppleva hur Dionysos II inte förmådde styra Syrakusa på Sicilien som en verklig filosof-furste *trots* att Platon själv lejts in som rådgivare.)

Upplysningsfilosofins kunskapspolitik är också formulerad som en kritik, men av absolutistisk monarki och kyrkligt expertvälde i det tidigmoderna Europa. Den moderna rationalismens fokus har också förändrats. Det är alltjämt fråga om att, som hos Platon, se filosofin och den positiva, helst empiriska vetenskapen som den riktiga kunskapens rätta domäner. Men det är nu fråga om ett brett, med tiden lavinartat, upplysningsprojekt. Från Descartes över Kant till Rawls uttrycker argumentationen för rationalistiska angreppssätt en oändligt mer optimistisk syn på kunskapspolitikens styrka och politisk-administrativa möjligheter. Det är till skillnad från hos Platon fråga om ett *absolut* och *oberoende* kunskapsprojekt. Den filosofiska desperation som präglar Platons politiska tänkande saknas redan i Thomas Hobbes *Leviathan*. Hobbes text är offensiv, självmedveten, revolutionär och radikal – knappast uppgiven. Det är svårt att tänka sig att han uppfattar sig som en röst i öknen. Han skriver istället mot en lärd, och alltmer inflytelserik europeisk intellektuell elit, som han väntar sig kommer att reflektera över och ta upp de trådar som tvinnas i hans argument.

Upplysningsfilosofernas kunskapspolitik har alltså en bredd, kraft och ambitionsnivå som med råge överglänser Platons. Det är också i denna offensivt kunskapspolitiska idétradition expertväldet återkommer med full (låt vara hypotetisk) energi. Som synes är den moderna traditionens kunskapspolitiska isättningspunkter speciella. Man ingår i ett rasande angrepp mot ett existerande expertvälde, man har monumentala anspråk för sin egen oberoende expertstatus och man blir med tiden obegripligt framgångsrik. Som noterats inledningsvis ifrågasätts idag inte politisk-rationalistiska synsätt och modeller eller förnekas de tekniska, välståndsmässiga och ekonomiska vinster som under den moderna epoken gjorts inom ramen för vad Sven-Eric Liedman kallar den hårda upplysningen. Inte heller drivs någon hård kristen avsekulariseringspolitik i Europa idag. Det förnuftiga samhället är istället sekulärt och helt och hållet inriktat på filosofiska och vetenskapliga – inte teologiska – samhälls- och kunskapsprocesser.

Men upplysningskritiken kunde inte undgå att bli färgad av den fiende den gick till storms emot. I sin mest renodlade form förefaller den moderna rationalismen mena att den korrekta, upplysta kunskapen – som den i västvärldens progressiva politiska och ideologiska traditioner i mitten av 1900-talet t. ex. tog form av vad vi nu lätt nedlåtande refererar till som social ingenjörskonst – inte skulle användas instrumentellt, som hos Platon, utan faktiskt *ersätta* politiken. I den mest ambitiösa samhällsbyggande politiska filosofin under det gångna seklet har utgångspunkten varit att begreppslig klarhet, analytisk stringens och säkerställt vetande *i sig* är tillräckliga för att avgöra hur etiska och politiska problem ska hanteras i det upplysta samhället. Klarhetsfrågor överordnas i detta teknokratiska projekt normativa, etiska och ideologiska frågor. Med sådana förtecken blir politik ett samhällsområde där det egentligen inte kan råda grundläggande motsättningar mellan olika politiska och samhällseliga mål, värden och metoder. Givet tillräckligt kvalificerad konkret, begreppslig och teoretisk kunskap så kommer förekomsten av vad som felaktigt kan uppfattas som motsättningar avta, för att slutligen försvinna. Inte på grund av att en politisk tolkning

segrar i en maktkamp, utan för att förnuftiga lösningar bara kan se ut på ett sätt eftersom världen i sin tur ser ut på ett visst sätt och alla medborgare och människor egentligen har samma slags behov. Statens uppgift blir att gynna processen och administrera den analys som ligger till grund för olika politiska reformer och insatser.

Balansen mellan upplysningskritiken och dess samhällskontext är mer gynnsam. Det idékrig Platon inte kan föra för den korrekta kunskapens politik eftersom hans position är så ur fas med hans kontext kan upplysningsförfattarna från sin position föra med stor kraft. En huvudanledning är kristenhetens historiska succé; d.v.s. kyrkans totala dominans i Europas intellektuella, politiska och kulturella rum. Det är tydligt att det vid tiden för upplysningsfilosofin redan finns en stark politisk-epistemologisk regim, som man vill ersätta med en annan. Upplysningskritiken är alltså både politisk och filosofisk under det att Platons kritik framför allt är filosofisk.

Politisk epistemologi i svensk och europeisk politik

SAMMANFATTNINGSVIS HADE PLATONS kunskapspolitiska argumentation snarast genetisk karaktär; den introducerade ett nytt kunskapspolitiskt synsätt. En konsekvens av detta är att Platons politiska epistemologi inte utesluter att det kan finnas andra mer eller mindre legitima sätt att se på kunskapens relation till politiken. Som teori är den inte absolutistisk. På så vis präglas också hans dialoger av ett pågående ifrågasättande av kunskapens egna kategorier och en upprepad perspektivbrytning mellan Sokrates (som för Platons egen talan) och företrädare för andra filosofiska förhållningssätt och skolor. Sokrates förmåga att måla in retoriker och sofister i trånga hörn som de inte kan ta sig ur är tidlös. Den kunskapspolitiska teori som kan framlockas ur upplysningsfilosofin ser annorlunda på sin egen karaktär, logik och uppgift. Dess mål är att ersätta den av tro och metafysiska antaganden genomsyrade kristna världsbilden med vetenskaplig, evidensbaserad rationalism. Frågan om huruvida staten och politiken bör och kan organiseras på expertkunskapsgrund eller inte är i 1600-talets Europa sedan

länge besvarad. För Platon är den det inte, trots att modern kritik av hans epistemologi ofta antyder att den var det.

Även om det möjligen vore orimligt att hävda att kunskapspolitisk expertväldesargumentation fullständigt dominerat i efterkrigstidens liberala och sociala demokratier, så framträder ändå samma kunskapsoptimism i samtida politik. Låt mig avsluta med en skiss över vad som skulle krävas för att ett platonskt eller upplysningsbaserat expertvalde skulle kunna förekomma; för att därefter grovt bedöma i vad mån det faktiskt förekommer i svensk, respektive EU:s politik.

Följande fyra villkor är nödvändiga (men inte tillräckliga) för rationalistisk politisk epistemologi (och därmed i förlängningen för politisk teknokrati).

- (1) Att det politiska systemet ser sig självt som rationalistiskt.
- (2) Att de samhälleliga institutioner som krävs för att kunna producera, utveckla och implementera en överlägsen kunskap i politiska processer existerar.
- (3) Att det råder tillräcklig normativ och ideologisk samsyn kring att systemet bör styras teknokratisk-rationalistiskt.
- (4) Att politikens institutionella och övriga funktionssätt eftersträvar ett teknokratisk och rationalistiskt sätt att lösa politiska problem.

Sammantagna erbjuder dessa villkor (som kan utvecklas och preciseras) ett schema för att bedöma om en politisk ordning kvalificerar som teknokratisk-rationalistisk i Platons och Upplysningens mening. I tabellen skattas Sveriges och EU:s respektive politiska dispositioner under 2000-talet i detta avseende. Tabellen är främst heuristisk, och inte avsedd att exakt eller slutligt fixera respektive nivåns orientering. Den bygger dock på välkända tendenser.

Är Sverige eller EU teknokratisk-rationalistiska politiska system?

	Sverige	EU
(1) Systemisk rationalism?	Ja; kulturellt, etiskt och politiskt.	Ja; kulturellt, etiskt och politiskt.
(2) Rationalistiska institutioner?	Ja; Sverige är ett historiskt starkt exempel.	Ja; kritiken av EU:s svaga legitimitet beror delvis på detta.
(3) Grundläggande samsyn?	Nej; det svenska samhället skulle inte acceptera att demokratisk politik ersattes av expertstyre fullt ut	Ja; EU:s förvaltning präglas i hög grad av teknokratiska styrideal.
(4) Teknokratiska problemlösningar?	Delvis; men staten söker bred beredning/förankring.	Ja; EU:s komplexa struktur gynnar specialistkunskaper

JÄMFÖRELSEN ANTYDER ATT teknokrati byggd på rationalistisk idémässig grund inte är en dominant modell i svensk politik idag. Den präglas delvis av rationalism, men implicit i svar (3)–(4) skymtar en motvikt; sannolikt en massdemokratisk politisk ordning och kultur som inte är beredd att fullt ut acceptera politisk rationalisering. På EU-nivå är läget annorlunda. Här framstår rationalismen som betydligt ideologiskt starkare och tendensen mot teknokratiska lösningar och förhållningssätt som påtaglig, jämfört med svensk politik. Det är också uppenbart att den motkraft som finns på nationalstatsnivå saknas på EU-nivå. Politiska mål och verksamhetsformer har här en annan karaktär. I politisk debatt formuleras detta ofta i termer av ett demokratiskt och medborgerligt underskott; alltså ett misslyckande som borde/kommer att åtgärdas. Men det är inte den enda tolkningsmöjligheten. Latent i argumentet ligger en positiv intuitiv bild av framför allt den liberala demokratins masspolitiska deltagande inom nationalstatliga ramar. Det är emellertid

inte alls filosofiskt eller normativt nödvändigt att beskriva EU-projektet i sådana termer. Det kan också tolkas som vad det snarare är; nämligen en framgångsrik politisk teknokrati.

Även i det liberalt demokratiska samhället – här exemplifierat med Sverige och EU – reproduceras på så vis den i grunden platoniska konflikt mellan filosof-furstestatens krav på korrekt kunskap och massdemokratiska principer som berörts ovan. Så länge EU inte i första hand är något demokratiskt motiverat system så finns heller inget starkt kunskapskritiskt moment på europeisk politisk nivå. Och så länge de europeiska nationalstaterna är demokratiskt strukturerade är, omvänt, utsikterna för rationalistisk kunskapspolitik att slå igenom begränsade. Politiskt sett samvarierar olika ideologiska och administrativa doktriner systematiskt med den klassiska kunskapspolitiska idén. Avståndet till den teknokratiska politikmodell som impliceras av rationalistisk politisk filosofi är uppenbarligen olika långt i olika politiska, ideologiska och administrativa världar.

→

Peter Strandbrink är docent och lektor i statsvetenskap vid Samhällsvetenskapliga institutionen, Södertörns högskola.

Noter

1 Plato (1973:114, svensk översättning från engelska av författaren). Det är värt att notera att det är omstritt om denna formulering av den förnuftiga kunskapens politiska filosofi är skriven av Platon själv. Omständigheterna för det sjunde brevet tillkomst, skrivsättet och argumenten tenderar betraktas som icke-typiska för honom. Temat utvecklas dock först i *Staten* [eng: *The Republic*], hans kanske viktigaste arbete, som det sjunde brevet direkt förhåller sig till.

Referenser

DAHL, ROBERT A. (1989) *Democracy and its critics*, New Haven & London: Yale University Press.

- HOBBS, THOMAS (1985) [1651] *Leviathan*, Harmondsworth: Penguin Classics.
- PLATO (1973) *Phaedrus & Letters VII and VIII*, Harmondsworth: Penguin Classics.
- PLATO (1963) *The Republic*, Harmondsworth: Penguin Classics.
- STRANDBRINK, PETER (kommande) »Kunskapspolitik», i: Beckman & Mörkenstam (red.) *Politisk teori. Andra reviderade upplagan*, Malmö: Liber.
- STRANDBRINK, PETER (2009) »Expertväldet», i: Beckman & Mörkenstam (red.) *Politisk teori*, Malmö: Liber.
- SUNSTEIN, CASS R. (2003) *Why societies need dissent*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

ATTENTATEN I PARIS fredagen den 13 november 2015 utgjorde ett solklart brott mot krigets lagar. Enda möjliga invändningen mot det påståendet vore följande. Krigets lagar gäller umgänget mellan stater. Den Islamiska staten, som tagit på sig ansvaret för attentaten, är ingen riktig stat och den kan därför inte bryta mot krigets lagar. Resonemanget har en del som talar för sig. Varför inte se på attentaten i Paris som ordinära kriminella handlingar? Normalt tror jag det är det mest fruktbara betraktelsesättet att anlägga på de som brukar kallas terrorism. Men det resonemanget är i just det här fallet förlegat. Frankrikes president har slagit fast att terrorattentaten är en del i den Islamiska statens krigföring mot Frankrike. EU har slutit upp bakom den tolkningen. Då måste den accepteras. Dagens krig förs för övrigt ofta mellan parter, där åtminstone en av dem har en mera informell status, likt den Islamiska statens. Även om dess attack i Paris var ett svar på franska flygangrepp, så var den olaglig. Den var olaglig då den var direkt riktad mot civila människor, som inte på något vis deltog i krigföringen. Fanns det en militär och strategisk tanke bakom attacken var den sekundär. IS ville i första hand sprida skräck, möjligen för att i andra hand dra militär nytta av denna skräck. Sådant är kategoriskt förbjudet. Ens primära mål för våldsktioner får aldrig vara civila. Det som skedde måste betecknas som terrorism i ordets enklaste och mest uppenbara mening.

Hur är det då med Israels aktion ett år tidigare mot Gaza, genom vad som kallades Operation Protective Edge (OPE)? Var också OPE en aktion i strid med krigets lagar? Jag tror vi måste svara ja på den frågan, men här är argumentationen mera komplicerad. Så här kan saken bäst bedömas.

De internationella lagarna om legitim krigföring uttrycker i grunden resignation. Bäst vore om mänskligheten kunde göra sig kvitt krig över huvud taget. Då detta — än så länge — har visat sig ogörligt, framstår det som rimligt att försöka reglera hur krig ska få

föras. Inte ens i krig är alla medel tillåtna, har tanken varit. Det är en tanke med sina rötter redan i antiken och utmejslad av skolastiska filosofer under medeltiden. Efter det andra världskriget har den fått ett brett internationellt stöd. I långa stycken finns nu denna reglering stadfäst i lagtexter. Till detta kommer en praxis framväxt genom viktiga domstolsutslag.

Tanken att man ska reglera hur krig får föras är, som vi ska se, kontroversiell, men jag tror att den i grunden är sund. Krigets lagar är värdefulla och vi bör värda oss om dem. Brott mot dem, oavsett av vem de begås, bör uppmärksammas och i möjligaste mån också bestraffas.

En fundamental tanke då krigets lagar utmejslats har varit att skilja skarpt mellan två ting.

1. När är det legitimt att inleda ett krig (*jus ad bellum*)?
2. Hur får ett krig, rättvist eller ej, föras (*jus in bello*)?

Det har varit viktigt att hålla dessa ting isär. Det betyder att också ett rättmätigt krig kan komma att föras på ett orättmätigt sätt. Och, mer kontroversiellt, att ett orättmätigt krig kan föras på ett rättmätigt sätt.

Vill vi diskutera Israels aktion mot Gaza är det alltså två frågor vi bör ställa oss. Var det legitimt att inleda den? Och, oavsett svaret på den frågan, genomfördes den på ett legitimt sätt?

En första fråga vi nu måste ställa oss är om OPE var ett krig. Endast om den innebar krig kan vi meningsfullt ställa oss frågan om det var försvarligt av Israel att inleda detta krig.

Försvarare av, och ansvariga för OPE, har hävdad att inget krig har förekommit. OPE var bara en i raden av handlingar i en pågående konflikt. OPE innebar inget nytt. Har de rätt i detta, har inget krig ägt rum, kan det inte ha inletts på oriktiga grunder.

Men detta är inte någon rimlig argumentation, syns det mig. Visst fanns en pågående konflikt, och visst ockuperar Israel Gaza (genom blockaden), men just OPE hade verkligen karaktären av ett isolerat (blix-)krig, med bombangrepp och tusentals dödade (man brukar dra gränsen för krig vid 1 000 döda). Israel hade tidigare ge-

nomfört liknande krig, men de var avslutade, inte genom något officiellt fredsfördrag, men ändå i praktiken. Och i dagens värld, där officiella krigsförklaringar och därpå följande krig avslutade genom fredsförhandlingar är sällsynta, är det praktiken som får avgöra. OPE var något nytt, det var i praktiken ett krig och ska alltså bedömas utifrån krigets lagar. Och den första frågan man bör ställa sig, sedan man konstaterade att Israel verkligen inledde ett krig mot Gaza, är om det var rätt av Israel att inleda detta krig.

För att ett krig ska vara berättigat ska det ha karaktären av ett försvar mot angrepp. Uppfyllde Israels krig det villkoret?

Generellt finns ett förbud i internationell rätt mot bruk av våld. Det enda undantaget är (i stort sett, jag lämnar frågan om s.k. humanitära krig därhän i det här sammanhanget) bruk av våld i självförsvar. Hade Israels krig karaktären av försvar? Det är vad dess anhängare hävdar, som en andra försvarslinje mot anklagelserna för att man brutit mot krigets lagar. Om man alls har inlett ett krig, så är det ändå ett legitimt försvarskrig. Hamas sände raketer mot Israel. Kriget var ett svar på dessa raketangrepp.

Detta argument synes mig hållbart, även om den militära effekten av Hamas raketer var närmast obefintlig och de civila skadorna obetydliga. Israel var verkligen utsatt för en attack.

Men även om Israels krig kan ses som ett svar på ett (taffligt) angrepp från Hamas sida, så är detta inte nog för att det ska kvalificera som legitimt. Krig får bara inledas som en sista utväg. Det ska inte finnas några andra, fredliga medel, som kan leda till att målet med kriget skulle kunna uppnås. Målet var, som jag förstått saken, att få ett slut på raketangreppen från Hamas. Helt klart är, tycker jag i så fall, att Israel hade fullgoda alternativ.

Det mest iögonfallande alternativet hade varit att erbjuda Hamas ett slut på blockaden i utbyte mot att missilerna förstördes. Israel kunde också ha erbjudit Gaza en demilitariserad zon. Man kunde ha erbjudit sig att dra tillbaka israelisk militär från gränsen mot Gaza. FN hade kunnat övervaka genomförandet av en sådan överenskommelse. Mycket talar för att den i så fall hade blivit verklighet. Hamas skulle knappast ha kunnat försvara inför Gazas

medborgare att man avstod nationell suveränitet och ett slut på de ekonomiska problem blockaden vållar, bara för att få fortsätta att beskjuta Israel med verkningslösa missiler.

Man bör också betänka att Israel rimligen, som ockupationsmakt, har särskilda förpliktelser mot den befolkning man har i sitt våld. Snarare än att inleda ett krig där tusentals oskyldiga människoliv skulle komma att utsläckas borde man ha övervägt också kostnadskrävande skyddsåtgärder, såsom ett ytterligare förstärkt skydd mot missiler, kanske förflyttning av israeliska medborgare för att förbättra säkerhetsläget o.s.v. Allt detta om man till varje pris hade velat fortsätta blockaden av Gaza.

Krig ska inte bara vara ett försvar mot en attack och tillgripas som en sista resurs. Det ska också ha en rimlig möjlighet att lyckas. Kravet på att det ska kunna lyckas tolkas som att det går att framgångsrikt genomföra kriget fram till dess att målet med det är nått på ett sätt som är i överensstämmelse med hur krig får föras (här finns en koppling mellan *jus ad bellum* och *jus in bello*). Var det villkoret tillgodosett?

Man kan undra om detta krig alls uppnådde sitt mål. Missilerna fortsatte att falla över Israel fram till krigets sista timmar! Missiler avlossas också efter kriget mot Israel och någon lösning på konflikten har inte nåtts genom kriget. Ett israeliskt talesätt är att man då och då går in och »klipper gräset» (en metafor som säger något om avhumaniseringen av motståndaren), vilket talar för insikt om att denna typ av krig inte når sina mål. Fienden oskadliggörs inte genom dem. De leder inte till ett slut på angreppen mot Israel från Hamas sida. De israeliska myndigheterna måste ha insett det futila i kriget, redan innan de drog igång det.

Ett krav på proportionalitet ska slutligen vara uppfyllt, också då ett försvarskrig förs, som en sista resurs, och med möjlighet att lyckas. Priset i form av döda civila får inte vara för stort. Kravet på proportionalitet är diffust, men frågan om det var uppfyllt bortfaller, då vi redan konstaterat att kriget inte utgjorde någon sista resurs och att det inte heller hade några rimliga utsikter att lyckas (med att göra slut på Hamas attacker mot Israel).

Det står sammanfattningsvis klart, menar jag, att det var fel av Israel att inleda detta krig. Och med »fel» menar jag att det var ett brott mot krigets lagar att inleda det, en krigsförbrytelse.

Också oberättigade krig kan emellertid föras med legitima medel, har vi sett. Hur var det då med det krig Israel förde mot Gaza, fördes det med legitima medel?

Vi kan parentetiskt konstatera att Hamas bombangrepp mot Israel bryter mot *jus in bello*. De fyller ju ingen militär funktion över huvud taget och vid enstaka tillfällen vållar de dödsfall hos civila. Än tydligare är saken beträffande IS terrorangrepp i Paris den 13 november 2015. De bröt mot *jus in bello*. De var ju direkt *riktade* mot civila mål.

En fråga som ofta ställs är varför grupper som Hamas och IS beter sig på det sättet. Vanliga förklaringar hänvisar till genetik eller kultur: de är barbarer (inte civiliserade, som vi). Eller en hänvisning görs till personlig karaktär: de är lömska och fega (inte rättframma och modiga som vi). Den rimligaste förklaringen är nog en annan: de förfogar inte över några bättre alternativ. Hade de haft tillgång till hangarfartyg, bombflyg och smarta drönare skulle de nog ha brukat dem och riktat sig direkt mot militära mål, i en avsikt att vinna kriget. Typiskt nog accepterar rörelser som dessa inte krigets lagar. De uppfattar tvärt om saken som så att dessa lagar diskriminerar emot dem. Detta är förvisso sant, men ändå inget bra argument för att upphäva dessa lagar, syns det mig.

Det är klart att Israel *inte* begick det slags brott som den Islamiska staten gjorde i Paris den 13 november 2015. Israel angrep inte *avsiktligt* civila mål. Ändå *kom* man att döda många hundra civila genom sin krigföring. De exakta talen är omstridda, därför går jag inte in på detaljer här. FN talar om drygt 2 000 döda varav 1 500 civila och däribland ungefär 500 barn. Om detta dödande av många hundra civila var legitimt eller ej beror emellertid på om det var »proportionerligt», då det ställs i relation till de olika krigsmål man hade. Det gäller nu att bedöma enskilda israeliska aktioner under kriget, var och en för sig.

Här möter vi den mest svårtydda och problematiska bestämmel-

sen om rättvis krigföring. Det är alltså fel att, som den Islamiska staten gjorde, avsiktligt döda civila, men det kan vara legitimt att »tolerera» att civila dödas, som en sidoeffekt, då man angriper ett militärt mål. Det militära syfte man har ska emellertid stå i en rimlig proportion till de offer bland civila man skördar. Hur kan någon sådan proportion alls beräknas?

Vi får tänka oss ett slags balansvåg, som ska tippa rätt. I den ena vågskålen lägger vi oskyldiga människoliv, som går till spillo vid en militär operation. Det är ju begripligt. I den andra lägger vi militär nytta av samma operation. Hur kvantifierar man något sådant? Står vi inte inför ett radikalt exempel på »ojämförbara storheter»? Men om så är fallet är ju denna bestämmelse innehållslös. Den kan på sin höjd ses som en uppmaning till militära befälhavare att tänka på att i möjligaste mån spara civila liv.

Ett uppslag kunde kanske ändå vara att bedöma militär nytta med hänvisning till hur många soldaters liv som kan sparas, då man väljer en operation snarare än en annan (eller avstår från att alls slå till). Ett abstrakt tankeexempel kunde illustrera detta. Anta att en militär befälhavare vill inta en stad. Det finns två sätt att göra det. Antigen inleder man med ett häftigt luftbombardemang, som slår ut det mesta av det militära motståndet, varefter man utan nämnvärda egna förluster kan erövra staden. Ett sådant luftbombardemang medför att ett tusen civila människor kan förväntas få sätta livet till. Eller så går man in med egna trupper, vilket kan antas medföra att tre hundra av de egna soldaterna dödas i strid, men att bara fem hundra civila förväntas dödas oavsiktligt under samma strid. Är det proportionellt att bomba?

Låt oss göra det cyniska antagandet att varje civilt liv är värt två soldatliv. Jag tror de flesta skulle anse att de civilas liv borde multipliceras med ett större tal än 2, däri ligger cynismen. Trots denna cyniska räkneregel blir det i så fall oförsvarligt att bomba. Man räddar visserligen tre hundra av de egna soldaterna på det viset, men till priset av fem hundra civila döda (netto, så att säga). Man bör alltså invadera staden utan föregående bombning och »tolerera» att tre hundra soldater får sätta livet till — för att spara sammanta-

get fem hundra civila individers liv — eller helt avstå ifrån operationen. I annat fall bryter man mot reglerna för hur krig får föras (*jus in bello*).

Detta kan låta rimligt, men innebär nog ändå att man på ett orimligt sätt »relativiserar» balansräkningen. Om tillräckligt många soldaters liv står på spel och bättre alternativ saknas finns det med detta synsätt ingen gräns för hur många civila man har rätt att döda oavsiktligt men förutsett. Och detta gäller i så fall hur idiotisk eller futil den tilltänkta militära aktionen är. Jag tror därför att man också måste tänka sig något slags *absolut* övre gräns för hur stora förluster som kan godtas. Men det är svårt att formulera denna gräns. Den måste rimligen vara beroende av sammanhanget. Kanske var den nådd i exemplet ovan? Kanske var det fel båda att bomba och att invadera. Det enda rätta hade varit att avstå helt ifrån att inta denna stad. Men hur vet man det? Det måste bero på vad som står på spel. Att erövra ännu en stad, utan nytta, kan inte rimligen vara något man får betala ett pris för om det ska räknas i civila dödsoffer. Men hur bedömer man vikten av att inta en stad? Här måste man nog också ta i beaktande meningen med hela kriget. Och tänker man så måste man överge tanken om en skarp åtskillnad mellan *jus ad bellum* och *jus in bello*. Endast om kriget i sig är rättfärdigt är det väl försvarligt att tolerera stora förluster mätta i civila liv också vid enstaka militära operationer. Endast om kriget som sådant, om det kan vinnas, medför något som är *vårt* sitt pris, kan det vara rimligt att utkräva priset i det enskilda slaget. Det enskilda slaget måste gälla ett för hela kriget viktigt mål.

Efter denna utveckling om proportionalitet kan vi ställa frågan hur det var med Israels krigföring under kriget mot Gaza? Fördes kriget på ett sätt som innebar att kravet på proportionalitet tillgodosågs?

Frågan kan alltså bara besvaras då man granskat enstaka militära angrepp, hur de utförts, vilka de militära syftena med dem var och vilka de respektive civila förlusterna blev. Amnesty ger flera exempel på aktioner de menar stred mot kravet på proportionalitet, då de civila förlusterna var stora och den militära vinsten svårbedömd.

Det liknar det abstrakta resonemanget ovan då man räknar i soldaters liv och civilas liv, men helt utan precision och angivande av alternativa möjligheter för israelerna att uppnå de delmål de eftersträfvade. Det är inte heller lätt att skissera relevanta alternativ att jämföra med. Rimligast är nog därför att anlägga det mera absoluta synsättet; om inte kriget som sådant hade något vettigt syfte, om det fanns bättre alternativ till det, om det inte ledde till lösning av den konflikt det var tänkt att lösa, så måste detta spilla över på de enskilda militära aktionerna. *Varje* dödad civil, *varje* dödat barn, måste ses som ett alltför högt pris för var och en av insatserna, då de varken enskilt eller ens sammantaget var ägnade att lösa något politiskt eller humanitärt problem.

Om mitt resonemang stämmer har alltså både Islamiska staten och Israel förbrutit sig mot krigets lagar. En fråga som inställer sig är: vilket brott var allvarligast? Den frågan bör kunna besvaras utan värdering av de båda »staterna» som sådana. Det handlar alltså inte om vilken stat som är värst. Frågan är vem som, i de aktuella fallen, förbrutit sig på det mest allvarliga sättet mot krigets lagar.

Man kunde tänka att krigets lagar bestämmer vad som är tillåtet och otillåtet beteende i krig och tillåtelser uppträder inte i grader. Man åttlyder lagarnas föreskrifter eller man bryter mot dem, punkt slut. Men man kan ju också ställa sig frågan vilket brott som var mest avsky- eller straffvärt. De frågorna är meningsfulla.

Spontant tänker nog de flesta som läser detta: IS brott var mest avskyvärt, mest straffvärt. Men då kan förklaringen vara att det är lättare att identifiera sig med offren i Paris än med offren i Gaza (just för oss). Frågan om vad »vi» kan identifiera oss med är kanske bestämmande för frågan om hur avskyvärd respektive förbrytelse framstår (från en viss individs utsiktspunkt), men knappas för vilket straffvärde den faktiskt har (eller ens för hur avskyvärd den är). Och det är väl den intressanta frågan. Hur bedömer man den? Här finns åtminstone två olika grunder att tillgå.

Ett sätt vore att räkna antalet civila offer. De räknas i tusental bland Gazas befolkning och i ett drygt hundratal i Paris.

Ett annat sätt att bedöma frågan vore att fundera över vilket

brott som mest undergräver respekten för krigets lagar. Jag gissar att Israels brott också med detta mått mätt blir allvarligast. Det som skedde i Paris mobiliserar människor världen över i deras avsky. Den känslan förstärker uppslutningen kring krigets lagar. Robusta åtgärder vidtas för att hindra »radikaliseringen» av muslimer som lever i Väst. Också sådana åtgärder förstärker uppslutningen kring krigets lagar. Många tenderar däremot att försöka stryka över vad Israel förbrutit, att tänja på de lagar de brutit mot o.s.v. Sådant är ägnat att underminera stödet för krigets lagar.

Hur man än vrider och vänder på frågan tycks alltså Israels brott vara det allvarligaste.

→

Torbjörn Tännsjö är Kristian Claëson-professor i praktisk filosofi vid Stockholms universitet.

Artikeln skrevs i anslutning till ett seminarium arrangerat av Institutet för framtidsstudier i samarbete med Stockholm Centre for the Ethics of War and Peace, om Operation Protective Edge, och under dagarna efter attentatet i Paris (den 13 november 2015). Torbjörn Tännsjö var visiting fellow vid Swedish Collegium for Advanced Study höstterminen 2015 då artikeln författades.

JAG SITTER PÅ altanen till mitt sommarhus i Roslagen och läser Bruce Schneiers nya bok *Data and Goliath* då det plingar till i min Iphone. Jag varnas för att det är åska på gång i det område där jag befinner mig. Jag bör koppla ur känslig elektronik. Det struntar jag i att göra, jag fortsätter i stället den spännande läsningen. Efter tio minuter är ovädret över mig, med blixtar, dunder och ösregn. Jag flyttar inomhus och fortsätter läsningen, en lärdom rikare. Visst hade jag förstått att Telia håller koll på var jag är. Det måste de ju göra, för att jag ska kunna kopplas upp mot närmaste mast. Jag känner också till datalagringsdirektivet som tvingar Telia att spara mina uppgifter. Men en kommersiell väderlekstjänst? Hur vet den var jag befinner mig?

Bruce Schneier ger mig svaret i sin bok. Jag har gett mitt medgivande till att mängder av privata uppgifter om mig förmedlas vidare, då jag anlitat olika tjänster på nätet. GPS är en självklarhet för mig liksom för andra. Men då kan jag spåras. Jag handlar böcker från nätbokhandeln, jag är en flitig användare av Facebook. Varje gång jag anlitar en tjänst klickar jag i att jag accepterat olika användarvillkor (som jag aldrig läser). Allt detta gör det möjligt för olika företag att lagra de mest intima detaljer om mitt liv och att förmedla dem vidare till vem som helst mot ekonomisk ersättning. Jag är, som Schneier så fyndigt uttrycker saken, inte en kund i relation till dessa aktörer utan deras produkt.

Boken är en guldgruva för den som vill gräva fram detaljer om övervakningssamhället, framför allt i USA, men också mera indirekt på många vis i världen i övrigt. Det är en typ av bok som i sina detaljer snabbt åldras, då den värld som beskrivs är stadd i snabb förändring. Ändå är det en bok med många bestående kvaliteter. Dess huvudbudskap är att sedan vi frivilligt överlämnat data om oss själva, om våra »whereabouts», köpvanor, vänner, politiska intressen o.s.v., genom att anlita olika tjänster på nätet, så cirkulerar dessa

inte bara mellan olika kommersiella aktörer, utan de går praktiskt taget oavkortade till olika säkerhetstjänster i världen. De tar vad de får sig serverat och de hackar sig till resten. Mest om detta vet vi då det gäller NSA. Den viktiga källan här är förstås Edward Snowden.

Schneiers bok är inte bara en beskrivning av, utan också en stridsskrift mot, det totala övervakningssamhälle vi kommit att leva i. Han skisserar ett alternativ och han försöker motivera varför den totala övervakningen är problematisk. Han har rader av konkreta förslag till reformer, såväl beträffande lagstiftning som beträffande individuellt beteende. Jag är mindre imponerad av dessa delar av hans framställning. Det som gör boken så värdefull är dess ingående beskrivningar och förklaringen till uppkomsten av själva övervakningssamhället. Det är mycket nog.

Vad vill då Schneier sätta i det totala övervakningssamhällets ställe? Han vill ha ett samhälle där det förvisso förekommer övervakning, men bara »riktad» sådan. Han vill tillbaka till en tid då polisen förföljde de verkliga (och inbillade) bovarna och lät vanligt folk vara ifred. Jag tror hans vision inte bara är oklar i konturerna utan också naiv och rent av kontraproduktiv. Ett problem med hans bok är att hans diskussion kring frågan varför vårt privatliv är så viktigt för oss är ytlig. De skäl han ger, med hänvisning till vår autonomi, våra grundläggande rättigheter, vad det är att vara människa o.s.v., duger inte som motivering för just den avvägning mellan privatliv och övervakning som han själv försvarar.

Kan man för övrigt alls dra en skarp gräns mellan riktad och total övervakning? Är det alls möjligt i ett medialandskap som vårt att gömma sig? Om inte, måste då inte frestelsen alltid vara stor för olika myndigheter världen över att tilltvinga sig informationen som finns samlad om oss, antingen på laglig väg (datalagringsdirektivet) eller på olaglig väg (genom att hacka olika databaser)? Det är vad jag tror. Schneier tycker att de som tänker som jag är defaistister. Det kan ligga något i saken, men inför vissa hot måste man kanske kapitulera.

Man bör också fråga sig om det vore bättre med riktad övervakning än total, då medlen för övervakning är så starka som de nu är.

Det fanns en tid då alla människor till vänster om socialdemokratiens mittfåra i vårt land övervakades (med de taffliga medel som stod till buds). Det skapade ett obehagligt klimat av kollektiv paranoja. Idag är det radikala islamister, eller sådana som misstänks vara sådana, som skulle stå i centrum för den riktade övervakningen. Vore det verkligen bättre än ett system där alla övervakas? Hur skulle gränserna dras? Vem skulle oförskyllt hamna bland de misstänkta?

Tänk på något som inte diskuteras av Schneier: DNA-register. Idag finns sådana men inte totala; endast straffade och på annat sätt suspekta figurer finns med i registren. Vore det inte bättre om alla fanns med, vore det inte bättre såväl från rättssäkerhets- som rättstrygghetssynpunkt? Är det inte befriande då man slutar göra skillnad mellan vanligt hederligt folk och sådana som är på en eller annan grund suspekta?

Betyder det att vi med jämnmot ska acceptera att vi alla blir övervakade på det sätt som sker? Nej, jag tror att vi bör invända då det sker utan vår insyn. Informationen som finns om oss kan missbrukas. Vetskapen om att den finns, utan att vi riktigt vet vad den består i eller hur den används, skapar oro och kanske till och med social konformism. Detta oavsett om övervakningen är total eller riktad. Ett sätt att möta många av dessa risker med övervakningssamhället vore att kräva fullständig genomsiktighet beträffande företags och myndigheters övervakning av oss. Det är vad jag länge föreslagit och jag noterar till min förtjusning att det också är vad Schneier föreslår. På den punkten kan man alltså enas oavsett om man vill kapitulera inför det totala övervakningssamhället eller försöka reformera och begränsa det.

Till sist en notering om något som är ett tema i Schneiers bok, men som inte problematiseras. Hur kommer det sig att företag vill ha uppgifter om oss? Hur kommer det sig att de betalar för att få tillgång till dem? De vill framför allt bruka uppgifterna för effektiv marknadsföring. Och vi lämnar dem villigt ifrån oss då vi i utbyte får tillgång till »gratis» tjänster som Facebook. Olika tjänster på nätet finns där, och vi anlitar dem, trots att vi nog inte hade varit villiga att betala vad de kostar – om vi tvingats göra det. Hade vi

varit kunder i stället för produkter, hade många företeelser på nätet inte existerat. Schneier beskriver men problematiserar inte just den saken i sin bok.

Problemet är alltså reklamen! Den har två gånger tidigare på ett perverst vis omvandlat det mediala landskapet. Den gav oss en borgerlig dominans i pressen och den gav oss tevekanaler vi aldrig skulle titta på, om vi tvingades betala produktionskostnaderna. Nu är det nätet självt som drabbas. Jag slås av följande tanke. Om man vill förhindra en process, där vi tanklöst lämnar ifrån oss uppgifter om oss själva, borde man helt enkelt förbjuda reklamen i samhället. Då skulle det inte finnas något incitament för dem som nu inhämtar uppgifter om oss att göra det. Dessa uppgifter skulle inte samlas så att de kan föras vidare till andra kommersiella aktörer och säkerhetstjänster.

En sådan reform skulle inte helt omöjliggöra det totala övervakningssamhället, men den skulle nog, effektivare än olika förslag som finns i Schneiers bok, begränsa omfattningen av övervakningen. Och vilken lättnad, för övrigt, att slippa mycket av det brus vi omges av, som vi konsumerar i tron att det är gratis, men som vi aldrig skulle drömma om att betala för. Kanske skulle ett reklamfritt samhälle också medföra sundare konsumtionsvanor? Reklamen är, när allt kommer omkring och som Sven Lindqvist påmint oss om, livsfarlig!

→

Torbjörn Tännsjö är Kristian Claëson-professor i praktisk filosofi vid Stockholms universitet och var visiting fellow vid Swedish Collegium for Advanced Study höstterminen 2015 då artikeln författades.

Referenser

- SCHNEIER, BRUCE (2015) *Data and Goliath: The Hidden Battles to Collect Your Data and Control Your World*. New York: W. W. Norton & Company.
TÄNNSJÖ, TORBJÖRN (2015) *Privatliv*. Stockholm: Fri tanke förlag (pocketutgåva).

INTERVJU MED GUSTAF ARRHENIUS,
PROFESSOR I PRAKTISK FILOSOFI VID STOCKHOLMS UNIVERSITET
OCH VD FÖR INSTITUTET FÖR FRAMTIDSSTUDIER

Kan du berätta om när och hur du utvecklade ditt intresse för politisk filosofi (och för filosofi i allmänhet)?

DET ÄR EN knepig fråga. Hur långt tillbaka ska man gå? På sätt och vis började det redan när jag läste på gymnasiet. En av mina systrar studerade filosofi och idéhistoria på universitetet och jag läste hennes kurslitteratur för skojs skull. Redan då var jag politiskt intresserad, men hade tänkt mig att jag skulle läsa på läkarlinjen i Uppsala. Jag hade jobbat hårt i gymnasiet för att få höga betyg för att komma in på läkarlinjen, men redan efter två veckors studier kände jag att jag inte enbart kunde vara en hårt arbetande och målinriktad student. Jag slank in på filosofiska institutionen på Villavägen 5, som låg på vägen mellan min bostad och Biomedicinskt centrum, där jag gick på läkarlinjen, och frågade om jag kunde registrera mig som student där. Det var inga problem och jag började läsa filosofi i en termin. Jag hade tur, för jag hade ingen aning om att det var en så bra institution.

Läste du då praktisk eller teoretisk filosofi?

PÅ DEN TIDEN läste man något som hette Filosofi AB, där första terminen var en blandning av praktisk och teoretisk filosofi med tonvikt på det sistnämnda. Första kursen jag läste var för Wlodek Rabinowicz, som undervisade på en tjock introduktionsbok till analytisk filosofi av John Hospers. Det var en väldigt rolig kurs. Särskilt roligt var det att ha Wlodek som lärare. Vi var väldigt få studenter på den tiden, ungefär femton stycken, med Wlodek rökandes under lektionerna! Jag var van vid att vinna de flesta diskussioner i skolan och ansåg mig själv vara en erfaren och skicklig debattör, men vad man än försökte med så blev man fullständigt krossad av Wlodek, men på ett trevligt och pedagogiskt sätt. Det gav en positiv och fascinerande känsla att det fanns de som kunde så mycket mer och att det man själv var så övertygad om vilade på en mycket bräcklig grund. Det var också lyxigt att börja på det sättet, i en så pass liten

grupp. Jag hade även Sten Lindström som lärare i logik och var en av de sista som hade Thorild Dahlqvist i filosofins historia. Det var en fantastisk miljö på den tiden: Lars Bergström var också där, och Stig Kanger var fortfarande i full gång.

Har du några filosofiska förebilder som du skulle säga har influerat dig? DET FÖRSTA JAG kommer att tänka på är just miljön i Uppsala från min studietid med alla de här lysande personligheterna, såsom Wlodek och Sven Danielsson. Wlodek är väldigt snabbtänkt och kunde ta vilken position som helst medan Sven tog filosofi på dödligt allvar, det var ett sökande efter sanningen oavsett om det ledde till helvetets port. Men trots de starka personligheterna så var det en ohierarkisk miljö där enbart argumenten räknades. Man struntade i vem som var vem. Det var fascinerande och väldigt roligt! Jag hade även turen att få läsa filosofi samtidigt som flera andra duktiga och roliga personer. Krister Bykvist läste någon termin före mig och Erik Carlson var doktorand och senare forskarassistent. Men just intresset för argumenten och hur man åsidosatte allt annat är fortfarande viktigt för mig.

Omkring då jag skulle skriva färdigt min magisteruppsats fick jag ett stipendium för att åka till Toronto. Även om jag fick en väldigt fin titel som »Visiting scholar» var jag där som en slags gästdoktorand. De erbjöd mig också att stanna kvar och jag skrev min första avhandling där. Miljön i Toronto var väldigt annorlunda från Uppsala, bland annat då institutionen var så enormt stor. Omkring 150 graduate students och ungefär 50 lärare! Där fanns flera filosofer, såsom Wayne Sumners, Howard Sobel, och Ian Hacking, som också är förebilder för mig.

Har du några tidiga förebilder som inte kommer ifrån miljöer där du själv vistades?

JÅ, FRAMFÖRALLT Derek Parfit. Redan när jag började studera i Uppsala var jag miljöintresserad och under min andra termin fick jag delta på högre seminariet, där det hölls ett litteraturseminarium på fjärde delen av Derek Parfits *Reasons and Persons*. Det har påverkat

mig väldigt mycket, framförallt hans sätt att bedriva filosofi. Parfit strävar efter tydlighet, men ryggar samtidigt varken för att den kan bli väldigt komplex eller för att använda sig av exempel och diagram. Han är nog den filosof vars skrifter har påverkat mig mest. Under min studietid i Uppsala läste man även John Rawls *A Theory of Justice*, som jag också tyckte var bra, även om jag fann den otroligt tråkigt skriven. På den tiden så läste man också Robert Nozick och det var många studenter som var väldigt tagna av honom. Anders Borg, som läste några terminer före mig, är ett exempel. Men själv attraherades jag mer av Parfits filosofiska hantverk, även om jag gillar Nozicks *Anarchy, State, and Utopia*. Det var det mer gedigna anslaget hos Derek som tilltalade.

Du nämnde också att du tidigt blev intresserad av politik.

JÄ, OCH AV miljö. Det är framförallt mitt patos och intresse för miljön som bidragit till att jag har ägnat mig så mycket åt just frågor om framtida generationer. Det visade sig också vara en guldgruva för en filosof, eftersom det både väcker många teoretiska frågor och ställer en inför praktiska problem. Jag var redan i början av 1990-talet välbekant med den globala uppvärmningen och dess problem, fast de inte alls var lika omdiskuterade som idag.

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

FRAMFÖRALLT KOMMER JAG att tänka på frågor som berör demokratins utformning och dess framtid. Hur bör demokratin fungera och utformas när de beslut som vi tar idag inte bara påverkar folk som är rumsligt avlägsna, utan även kommande generationer långt in i framtiden? Framtida generationer kan dessutom inte vara med i beslutsprocessen. Det finns ett slags inbyggd »presentism» i demokratin då det är enklare att hantera sådant som påverkar oss här och nu, samtidigt som vi har politiker som måste försöka bli omvalda omkring vart fjärde eller vart femte år. Det är ett problem hur vi ska se till att mer hänsyn tas till just framtida generationer.

Sedan tycker jag att man kan fundera på om demokratin ska vidgas till områden som idag inte styrs demokratiskt. Vi har ju haft en väldigt kort period av den typ av demokrati som idag är rådande, men även av den kompromiss mellan vad som kan kallas ekonomisk privatkapitalism och politisk demokrati. Vad gäller beslut om lagar och förordningar så väljer vi våra företrädare demokratiskt medan ekonomiska beslut till stor del fattas av privatägda företag. Det är en kompromiss som varit rådande sedan åtminstone andra världskrigets avslut men den är inte gudagiven, och det är osäkert om det är en kompromiss som kommer att fortsätta att hålla. Kapitalismen är till sin natur enormt dynamisk och föränderlig, och idag råder en annan typ av kapitalism än när vi byggde upp det nuvarande systemet. Det beror till viss del på att vår politiska demokrati är uppbyggd på idén om nationalstater. Samtidigt är flera av de stora företagen idag inte nationellt baserade. Jag tror det kommer att bli svårare och svårare att få ihop det här. Själv brukar jag säga att demokratin bara är i sin tonårsperiod och att det finns mycket kvar att utveckla, både praktiskt och teoretiskt. I några uppsatser behandlar jag just en sådan fundamental fråga för demokratin: »vem ska få vara med och bestämma om vad?».¹ När den moderna demokratin utvecklades fanns en myt om nationen och den nationella gemenskapen som påminner om en familj där alla ska få vara med och bestämma. På så vis kunde man driva igenom allmän rösträtt, men då inom nationen. Bakom detta döljer sig dock en större frågeställning, nämligen frågan om vem som ska fatta vilka beslut. I praktiken är givetvis inte alla med och fattar alla beslut. Istället flyttar vi besluten mellan riks-, landstings- och kommunalnivå. I och med Europeiska unionen så råder det ju också oenighet om vilka beslut som ska tas var. Ett viktigt övervägande är ju att besluten ska tas på ett effektivt sätt, men en annan idé som ligger och kokar därunder är idén om att demokrati innefattar ett rättvist fördelande av inflytande. Eftersom vi alla blir påverkade av varandra bör vi också ha möjlighet att vara med och påverka på något sätt och kanske också i proportion till hur vi blir påverkade. Där tycker jag att man ska börja fråga sig om även företag kan drivas demokratiskt och vara

organiserade som demokratier. Kan man nu demokratiskt organisera så enormt komplexa organisationer som mångmiljonstäder och nationer bör man ju även kunna göra det inom företag. Det är ett intressant och tänkbart steg som borde diskuteras i högre utsträckning. Det ställe där vi brukar acceptera de mest auktoritära förhållandena är just på arbetsplatsen, vilket är aningen märkligt. Vi skulle ju troligtvis aldrig acceptera samma typ av förhållanden i andra delar av våra liv.

Vad anser du att den politiska filosofin kan (och bör) bidra med till samhället i stort?

JAG KÄNNER MIG lockad att citera Milton Friedman. Han menade att en grundläggande uppgift för politiska teoretiker är att utveckla alternativ till det rådande systemet och att se till att diskussionerna om dessa alternativ hålls vid liv, tills det att det politiskt omöjliga till slut blir politiskt möjligt. Jag tror det är viktigt att ha i åtanke att sådant som idag uppfattas som utopiskt kanske inte är det imorgon. Exempelvis skulle få för omkring 100 år sedan ha trott att den jämställdhet mellan män och kvinnor som råder i dagens samhälle skulle vara möjlig. Det är alltså viktigt, inte bara för filosofer, att man utvecklar nya sätt att tänka om hur det politiska systemet bör fungera, om idéer om rättvisa, om det goda livet, och att man håller dessa diskussioner vid liv. Det tror jag är en funktion vi filosofer bär med oss ifrån det förflutna och det är vår uppgift att förvalta detta arv och fortsätta utveckla det.

Det innefattar då även att man utmanar gamla idéer?

JÄ, ABSOLUT! Det innebär att väcka nya idéer och inte enbart hålla gamla vid liv. Den teknologiska utvecklingen bidrar dessutom till att det uppstår nya situationer och problem där de gamla filosoferna inte kan ge mycket vägledning. Ett exempel är framtida generationer, det finns väldigt lite tänkande om det historiskt. Edmund Burke hade förvisso tankar om förvaltning, men det dröjde till slutet av 1960-talet innan diskussionen om framtida generationer tog fart ordentligt. Eftersom det finns väldigt lite att hämta om ämnet

från tidigare tänkare måste vi istället tänka nytt. Det är just därför som frågan om våra plikter mot framtida generationer har blivit ett så fruktbart forskningsområde för filosofer. Dels då det inte fanns så mycket att ta från de gamla filosoferna, dels då de klassiska teorierna i politisk filosofi och moralfilosofi, men även inom ekonomi, får helt absurda resultat när man applicerar dem på framtida generationer. Ett liknande förhållande råder inom medicinsk etik, och framförallt på grund av de möjligheter som nya medicinska teknologier skapar. Där finns det heller inte mycket att hämta från tidigare filosofer. Genom ämnen som dessa synliggörs en av filosofins viktiga roller, nämligen att utveckla sätt att tänka om nya frågor och problem. För även om de filosofiska diskussionerna ofta är väldigt teoretiska så kommer idéerna successivt ut till gemene man. Vi nämnde ju Robert Nozick tidigare, som på gott och ont har haft ett väldigt stort inflytande. Det är intressant att se hur hans diskussion om rättvisa, och givetvis även John Rawls, har fått ett stort inflytande även utanför akademien. En annan inflytelserik filosof vi ännu inte nämnt är Peter Singer. Hans *Animal Liberation* har haft en enorm påverkan utanför akademien. Ofta är det ju så att man själv har idéer men att man kanske inte riktigt vet hur man ska formulera dem på ett bra sätt. En filosof som Peter Singer ger en effektiv begreppsapparat för att tala om etiska och politiska frågor rörande djurs rättigheter, och hans klara och eleganta sätt att formulera argumenten på har fört diskussionen framåt. Att sätta ord på idéer på detta sätt och dra viktiga distinktioner är något som filosofer ofta gör och kan bidra med. De skapar effektivare och tydliga sätt att prata om de politiska frågorna och skapar därmed mer skärpa i diskussionen.

Du har varit med och lett ett tvärvetenskapligt forskningsprojekt, det Fransk-Svenska Programmet i Ekonomi och Filosofi, med både filosofer och ekonomer. Kan du berätta om det och om vad du anser att du som filosof bidragit med i detta (och liknande) sammanhang?

TVÄRVETENSKAP ÄR KNEPIGT och det ska erkännas att tvärvetenskapliga satsningar inte alltid går så bra. Det är också ofta så att

mycket av den bästa tvärvetenskapliga forskningen i någon mening skett inom-disciplinärt, men då på så sätt att forskare inom en disciplin slutligen har tagit sig ur densamma, och utvecklat ett forskningsområde som blivit till ett nytt ämne. Å andra sidan tycker jag att filosofin till sin natur är tvärvetenskaplig. En anledning till att jag fastnade för filosofin är att man som filosof ofta behöver ta hänsyn till vad som händer inom andra ämnen. Två filosofer kan dessutom ämnesmässigt stå längre ifrån varandra än vad de står i ett helt annat ämne. Många forskningsfrågor inom praktisk filosofi överlappar rejält med frågor inom statskunskap och ekonomi. Som en anekdot kan jag berätta att jag blev själv väldigt överraskad när Amartya Sen fick ekonomipriset till Alfred Nobels minne.² Han hade ju vistats en del i Uppsala och jag hade dragit slutsatsen att han var filosof. Jag hade ingen aning om att han var ekonom! Ser man till vilka referenser han har i sina böcker så är det exempelvis svenska filosofer såsom Bengt Hansson, Stig Kanger m.fl. som refereras. Det bör tilläggas att man som filosof därför ofta vänjer sig vid att läsa texter av forskare ifrån andra discipliner, vilket jag tror är en fördel. Detta gäller även för den teoretiska filosofin där man ofta har nära kopplingar till lingvistik, matematik och psykologi.

Vad gäller det Fransk-svenska programmet så har svensk filosofi en historia av att ligga nära frågeställningar som ofta behandlas inom ekonomin. Delar av den svenska moralfilosofin liknar det som brukar kallas för teorin om kollektiva val och välfärdsekonomi. Man håller på med samma slags problem fast med ett något annorlunda angreppssätt. I ett historiskt perspektiv finns exempel på inflytelserika tänkare som sysslat med både ekonomi och filosofi. Adam Smith skrev ju både moralfilosofi och ekonomi, och Karl Marx är ett annat exempel. Men under 1930-talet skedde en förändring, kanske delvis under inflytandet av den logiska positivismen, till uppfattningen att man inom ekonomin skulle vara vetenskaplig och värderingsfri. Resultatet blev att man i de anglosaxiska och skandinaviska länderna släppte mycket av det som tidigare låg inom ekonomins domän, såsom välfärdsekonomi och sådant som frågor om vad som utgör en rättvis distribution av exempelvis välmåga eller

resurser. Men samma förändring skedde inte i Frankrike. Många av de frågeställningar som man diskuterar på filosofiska institutioner i de anglosaxiska och skandinaviska länderna hamnade istället på de ekonomiska institutionerna i Frankrike, t. ex. frågor om rättvis fördelning och diskussionen av Rawls teori om rättvisa.

Men blir det då så mycket tvärvetenskap i ett sådant projekt som det Fransk-svenska programmet?

DET BLIR DET! Även om det finns en tydlig överlappning så har ekonomerna betydligt större empiriska kunskaper än filosoferna och de är dessutom matematiskt drivna på ett sätt som filosofer inte är. För att illustrera detta kan jag ta ett exempel på vad som blev ett fruktbart tvärvetenskapligt utbyte. Jag höll själv på att studera jämlikhetsmått, så som Ginikoefficienten, på ett sätt som jag ansåg var väldigt abstrakt och som jag trodde saknade direkt praktisk relevans. Vanligen jämför man i detta sammanhang likstora populationer. Men vad jag hade börjat titta på var exempel där man jämför olika stora populationer, något som det forskats väldigt lite om. När man jämför olika stora populationer får man dock lite underliga resultat när jämlikhetsmåten appliceras. Man inser därigenom att idén om jämlikhet är väldigt komplex. För att ta ett exempel med Ginikoefficienten: om du har några bäst-ställda och några sämst-ställda, men sedan ökar antalet sämst-ställda genom att expandera populationen med flera sådana liv, så ökar du också jämställdheten enligt Ginikoefficienten. Som politiker skulle du i princip kunna säga att du har minskat ojämlikheten i samhället genom att expandera populationen med fler sämst-ställda. Även om det går att förstå, eftersom majoriteten då kommer att ha det ungefär lika bra, är det ett intressant resultat som visar att Ginikoefficienten inte fångar det vi bryr oss om när det gäller jämlikhet. Som filosof gillar jag att bryta ned problem till sina minsta beståndsdelar för att förstå vad som står på spel, och jag var ute efter att konstruera ett mått som bygger på den intuitiva idén att de grundläggande byggstenarna för ett mått på ojämlikhet är individuella parvisa ojämlikheter (Ginikoefficienten är ett rätt mystiskt mått från ett

begreppsligt perspektiv). Själv tänkte jag dock att detta var mest av filosofiskt intresse utan några praktiska implikationer.

Till det Fransk-svenska programmet kom det dock en ung belgisk ekonom, Koen Decancq, på besök och höll ett föredrag där han försökte besvara frågan om de globala ojämlikheterna har ökat eller minskat sedan 1980. Om de hade det eller inte visade sig dock bero på hur man tar hänsyn till populationsförändringar (eftersom Kina och Indiens populationer hade ökat så mycket under denna period) d.v.s. hur man jämför populationer av olika storlek ur jämlikhets-synpunkt! Koen hade ju också alla data, medan jag själv inte hade en aning om statistiken. Om jag skulle vilja ta reda på denna skulle det dessutom ta otroligt lång tid. Men hans föredrag gav mig en helt annan input och motivation att fortsätta undersöka detta problem. Jag har fortfarande kontakt med honom, och han var med på forskningsprogrammets slutkonferens. Det var ett fruktbart utbyte.

Det bör dock sägas att i tvärvetenskapliga samarbeten behövs vad man kan kalla »bryggpersoner». Det vill säga personer som förstår språken från båda disciplinerna. Det blev min roll tillsammans med ekonomen Marc Fleurbaey, som jag drev det här projektet tillsammans med. Bjöd man in några ekonomer då var det viktigt att Marc kunde översätta det som diskuterades till filosoferna, och om det kom en filosof som skulle tala om, till exempel, huruvida det kan vara bättre eller sämre att existera än att inte existera, då blev det min roll att översätta och förklara vilken relevans frågeställningen hade i sammanhanget.

Du är sedan en tid tillbaka VD för Institutet för framtidsstudier, vilket också är ett tvärvetenskapligt institut. Kan du berätta om det och vad du anser är styrkorna hos institutet och hur du anser att ni kan bidra till att göra oss mer rustade inför det moderna samhällets framtida utmaningar?

FÖR ATT KUNNA möta de framtida utmaningarna tror jag det blir alltmer viktigt med tvärvetenskapliga samarbeten och institutet är ytterst lämpad för samarbeten av sådant slag. Jag tror också att många av de mest intressanta forskningsfrågorna uppstår i mötet

mellan olika discipliner. Det låter kanske trivialt, men en viktig förutsättning för att tvärvetenskapliga projekt ska bli välfungerande är att forskarna är tillsammans på samma ställe under en längre tid. Man måste lära sig att prata med varandra och då krävs löpande diskussioner och samarbeten över en längre tid. Detta var något vi också gjorde i det Fransk-svenska programmet, som höll på i totalt i fyra år. Det tar tid, men det är också då som de roliga och spännande utbytena uppstår. Man är kanske bekväm nog att fråga någon i korridoren eller vid kaffet om det som kanske kändes för pinsamt att fråga när man satt på seminariet. Just ett sådant klimat är lätt att skapa här på institutet. Vi kan ta in forskare från vilka ämnen som helst som får jobba tillsammans i projekt och ge dem ideala förutsättningar att göra det under längre tid. Då utvecklas också en arbetsplatskultur, för det blir ju därmed fler och fler som förstår hur det fungerar här på institutet. Vi har ju exempelvis sociologer och filosofer som vant sig och vänjer sig vid att arbeta med varandra. Det innebär i sin tur att om det kommer in en ny sociolog så kan denne lära sig av de andra hur det går till här. Det är strukturellt mycket svårare att göra om de flesta istället befinner sig på olika institutioner. Det är ju inte lätt för mig om jag sitter på en filosofisk institution att anställa en matematiker, eller om jag skulle vilja anställa en sociolog. Man kan förvisso ha projekt tillsammans, men då kommer man ändå att sitta på olika ställen. Här sitter vi tillsammans, dörr vid dörr.

Men exakt vad gör filosoferna i det här sammanhanget då?

JAG TYCKER ATT institutet har en väldigt modig styrelse. Det gick kanske en chockvåg bland sociologer och demografer när de såg att det var en filosof som skulle bli VD. Traditionellt har sociologi och statsvetenskap varit dominerande här på IF. När jag ombads att ansöka om tjänsten som VD drog jag upp ett forskningsprogram om fem teman som alla innehåller en filosofisk del, men även sociologiska, statsvetenskapliga, ekonomiska, psykologiska och matematiska frågeställningar.³

För att bara ta ett exempel från forskningsprogrammet, frågan

om våra plikter mot framtida generationer och hur vi ska värdera framtida människors liv och välmående i våra beslut. Det är ju någonting som både filosofer och ekonomer intresserar sig för. FN:s klimatpanel försöker på ett eller annat sätt uppskatta värdet av olika åtgärder för att minska effekterna av klimatförändringarna. De måste då inte enbart se till hur förändringarna påverkar människor här och nu, utan också hur de påverkar framtida generationers livskvalité och hur de ökar eller minskar antalet människor i framtiden. På institutet har vi inlett samarbete med demografer som undersöker klimatförändringarnas konsekvenser på framtida populationers storlek. Det finns förstås också rättviseaspekter på hur vi ska hantera klimatförändringarna, vilket statsvetare med inriktning på politisk teori, t.ex. Göran Duus-Otterström som numera är på institutet, har tagit sig an. Frågan om vilka institutionella förändringar som krävs för att hantera klimatförändringarna är också i mångt och mycket en statsvetenskaplig fråga. Det finns även forskare som gör spelteoretiska analyser av dessa frågor och det är något som vi tänker undersöka närmare. Vidare tillkommer även empiriska frågor om människors värderingar och vad de är beredda att göra för »trade-offs», såsom högre skatter på bensin. För att undersöka dessa frågor så har en spännande sociolog, Malcolm Fairbrother, knutits till institutet. Han studerar hur människor i olika länder är villiga att göra avvägningar av detta slag. World Values Survey har ju dessutom sitt centrum här på institutet. På institutet finns även matematiker som Pontus Strimling, som använder matematiska modeller för att studera normförändringar. Så det hela hänger tydligt ihop och alla är intresserade av varandras forskning. En stor del av mitt jobb hittills har varit att hitta just personer som är intresserade av och duktiga på att arbeta i en tvärvetenskaplig miljö. Många på institutet har också på ett eller annat sätt en tvärvetenskaplig bakgrund, och en sak som lockar forskare att komma till institutet är att det är en kreativ miljö med intellektuellt utbyte mellan olika discipliner.

→

William Bülow

Noter

1 "Vem bör ha rösträtt? Det demokratiska avgränsningsproblemet», *Tidskrift för politisk filosofi*, nr. 2 2005, ss. 47–63; »Politisk och ekonomisk demokrati» i: Rothstein, B. (red.) *Tillsammans: En fungerande ekonomisk demokrati*, Stockholm: SNS Förlag, 2012; och "Democracy for the 21th Century: Research Challenges», i: Elkana, Y., Randeria, S., & Wittrock, B., *Sociology Looks at the Twenty-First Century: From Local Universalism to Global Contextualism*, Brill, Leiden and Boston, kommande.

2 Amartya Sen tilldelades priset 1998.

3 Forskningsprogrammet finns i sin helhet på institutets hemsida: www.iffs.se/forskning/forskningsprogram/.

HANNA GADBAN: *Min Jihad – Jakten på liberal islam*,
Fri Tanke förlag, 2015.¹

GADBAN HAR DISPONERAT sin bok längs tre parallellt löpande huvudspår. I de delar som betecknas »Svensk dawah» (islamisk mission) beskriver hon hur en extrem version av islam idag sprids i Sverige. I de delar som betecknas »Min jihad» tecknar hon en bild av de erfarenheter hon gjort i hennes tidigare hemland Irak och i Sverige där hon mött människor med bakgrund i den muslimska världen. I de delar som benämns »På jakt efter liberal islam» skisserar hon ett alternativ till bokstavstrogen islam (och dess frukt islamismen). Det är ett försök att visa på en frihetlig och med västerländska värderingar förenlig form av islam.

Efter en kort genomgång av vad hon har att säga om den i Sverige livaktiga dawah-rörelsen tänker jag fokusera på vad Gadban har att säga om det idag populära identitetspolitiska synsättet, hennes kritik av det svenska debattklimatet när det gäller frågor som rör islam, för att avslutningsvis dröja vid den liberala form av islam hon formulerar och försvarar.

Gadban beskriver ganska ingående hur islamister genom naiva makthavare och journalister lyckats etablera sig som representanter för muslimer i gemen. Islamister har genom statliga bidrag kunnat etablera ett flertal organisationer. Dessa organisationers kampanjer och projekt har finansierats av olika myndigheter (såsom Nämnden för statligt stöd till trossamfund och Myndigheten för ungdoms- och civilsamhällesfrågor). Inte sällan har det stora ekonomiska stöd de fått gått till att motverka vad de själva kallat »islamofobi» och »rasism». I själva verket har organisationerna en misogyn och antisemitisk agenda. På goda grunder kan till råga på allt dessa grupper själva betecknas islamofoba. Detta i kraft av den fientlighet de hyser mot shiamuslimer, men också sunnimuslimer som inte godtar de-

ras bokstavstroga form av islam.

Gadban riktar skarp kritik mot makthavare och journalister, men också mot identitetspolitiska vänstergrupper och feminister för deras till synes oreserverade stöd till dessa ultrareaktionära grupper.

Gadban är mycket kritisk mot det identitetspolitiska tänkande som ofta återfinns bland människor som räknar sig som antirasister. Måhända något tendentiöst ringar hon in detta tänkande som idén att »grupper av invandrare, och i synnerhet muslimer, är homogena kollektiv vars medlemmar förmodas ha gemensamma intressen och politiska ståndpunkter» (s. 32). Hennes viktigaste invändningar förefaller vara två. För det första finns det, menar hon, en klar risk att man med detta tänkande förutsätter att människor med samma hudfärg automatiskt har samma värderingar och agerar på ett likartat sätt: »Individens hudfärg kommer att betraktas som utslagsgivande för hur de tänker och agerar i alla sammanhang.» Gadban menar att detta vore lika fördomsfullt »som att tro att jag skulle sympatisera med islamistiska terrorister bara för att jag är muslim, eller att det på grund av min muslimska bakgrund skulle vara omöjligt för mig att omfatta upplysningens ideal» (s. 213). Sådana föreställningar är ogrundade och felaktiga. För det andra riskerar detta tänkande »att cementeras till ett ’vi och dom’-tänkande som får ungdomar med invandrarbakgrund att aldrig känna sig delaktiga i det svenska samhället» (*ibid.*). Förutom att det innehåller ogrundade och felaktiga föreställningar har alltså det identitetspolitiska synsättet negativa effekter.

Gadban framför också flera kritiska synpunkter på mångkulturalismen. Om jag förstår henne rätt menar hon med »mångkulturalism» tesen att om ett samhälle innehåller olika minoritetskulturer så ska dessa minoriteters kultur stödjas (inklusive »skyddas» från samhällets majoritetskultur). Hon riktar två invändningar mot detta synsätt. Minoritetsgrupper uppfattas ofta felaktigt som enhetliga kollektiv. Man värnar om dessa gruppers rätt till sin kultur, men stödet sker ofta till priset av att man blundar för det förtryck av individer som finns *inom* gruppen – exempelvis kravet på flickor att bära slöja (s. 32). Vidare har viljan att skapa mångkulturella och

berikande möten istället åstadkommit något helt annat, nämligen monokulturella enklaver, d.v.s. »från varandra separerade samhällen med egna sociala, ekonomiska och religiösa normer och regelverk» (s. 34; jfr. ss. 233–7).

Gadban reflekterar på flera ställen i boken kring hur debatten kring islam förs i Sverige. Hon gör detta delvis utifrån sina egna erfarenheter som debattör. Hon argumenterade i en artikel på den numera nedlagda debattsajten *Newsmill* för att barn själva ska få bestämma om de ska bära slöja eller inte, och att skolan eller förskolan – platser där barnet vistas om dagarna – bör förhålla sig så neutral som möjligt till religiösa uttryck. Hennes argument bemöttes av flera debattörer på ett mycket osakligt sätt. Istället för att bemöta hennes uppfattning med sakliga argument bemöttes hon med personangrepp (ss. 82–3). Av Gadbens referat att döma kastade man invektiv efter henne (såsom »husblatte») och argumenterade *ad hominem*.²

I debatten attackerade man också snarare en karikatyr av hennes uppfattning än den uppfattning hon verkligen fört fram. Hon påstods felaktigt ha hävdat att slöjan är en »pedofilsymbol», vilket är en grov *straw man*.³ Vad Gadban verkligen hävdade var att man genom att beslöja en liten flicka underförstår att hon är ett sexuellt objekt (s. 204–5).

Gadban har angelägna saker att säga om användning av termen »islamofobi». Den lättsinnigt svartvita användningen av termen gör att till och med den som kritiserar svenska jihadister och deras ideologi riskerar att stämplas som »islamofob». Detta skapar, påpekar Gadban, en rädsla bland svenska opinionsbildare att diskutera ytterst viktiga frågor som svensk jihadism och problemen med global islamism (ss. 245–6).

Ett annat problem med användningen av termen »islamofob» är att den ger näring åt föreställningen att det pågår ett krig mellan islam och Väst. Denna föreställning är en central komponent i den islamistiska ideologi som lockar unga människor att ansluta sig till organisationer som den Islamiska Staten. Man föreställer sig att Väst i detta förmodade krig är ute efter att förödmjuka och bespotta muslimer. Det har skett i det förflutna då kalifatet gick under på 1920-talet, och det sker idag exempelvis genom Lars Wilks

Mohammed-teckningar. Bortsett ifrån att termen används på det svartvita sätt som nyss nämnts, så underblåser den föreställningen att muslimer som grupp är angripna. Och, tillägger Gadban, hennes intervjuer med svenska imamer (mer om dessa nedan) ger vid handen att det kan vara en accepterad ståndpunkt att militär jihad kan motiveras av angrepp på muslimer (ss. 246–7).

En besynnerlighet är vidare att termen »islamofobi» nästan uteslutande används om en förmodad västerländsk motvilja mot islam, men inte om den rent fysiska förföljelse som muslimer världen över utsätts för av andra muslimer. Stora grupper av muslimer drabbas exempelvis av den Islamiska Statens förföljelser av shiamuslimer och av sunnimuslimer som inte anses tillräckligt renläriga. Gadban menar att om syftet med att peka ut människor som islamofober är att stävja förföljelse av muslimer, så motverkar användningen sitt syfte när man blundar för de radikala våldsbejakande islamister som förföljer muslimer av fel trosinriktning. Sällan eller aldrig pekas de ut som »islamofober».

Gadban betvivlar inte att det faktiskt existerar sätt att bemöta muslimer som förtjänar att kallas »islamofobiska» eller »rasistiska» (s. 247). Vad hon vänder sig mot är en lättsinnig användning av sådana ord som utsträcks till att också omfatta personer som varnar för radikala våldsbejakande islamister. Man bör utan dylika angrepp kunna kritisera IS och liknande rörelser.

Inte heller bör det beskrivas som »islamofobi» eller »rasism» att vara kritisk mot islam i stort. Gadban skriver:

På samma sätt som man kan rikta kritik mot Jehovas vittnen eller katolska kyrkan eller kristendomen i stort, måste man givetvis kunna kritisera islam. Sådan kritik kan, på samma sätt som den som gäller andra religioner, bygga på en uppfattning som är (eller av vissa uttolkare bedöms vara) felaktig, men detta i sig gör inte att kritiken kan eller bör beskrivas som rasism. (s. 247)

Hennes uppfattning verkar vara den att ett sunt debattklimat förutsätter en restriktiv användning av ord som »rasist» och »islamofob». Den slappa användningen av dessa ord hindrar ett fungerande meningsutbyte. Det är svårt att inte hålla med henne om detta.

Den liberala islam Gadban skisserar är en islam som är förenlig med sådana ideal i det västerländska tänkandet som går tillbaka till 1700-talets upplysningsprojekt: yttrandefrihet, religionsfrihet, idén om individens självbestämmande, och om de mänskliga rättigheterna. Koranen ska inte tolkas bokstavligt: »Som liberal muslim accepterar jag tanken att Koranen är färgad av den tid då den nedtecknades» (s. 132). Gadban beskriver detta förhållningssätt till Koranen som en »viktig aspekt» av liberal islam (vid sidan av de som har att göra med försvarandet av mänskliga rättigheter). I själva verket måste nog detta snarare sägas vara inte bara en »viktig aspekt» av en liberal islam värd namnet, utan en aspekt som är oupplösligt förbunden med liberal islam, eftersom en bokstavstrogen tolkning av Koranen är oförenlig med sådana ideal som yttrandefrihet, religionsfrihet, o.s.v.⁴

För Gadban är försvaret av liberal islam långt ifrån något akademiskt projekt. Hon ser det som ett »konstruktivt och realistiskt sätt att bemöta religiös extremism» (s. 23). För egen del menar jag att detta projekt är mycket lovvärt, ja inte bara det: ett sådant projekt är alldeles nödvändigt om inte det tjugoförsta århundradet ska fortsätta som det börjat – med våld, förföljelse och förtryck i islams namn.

Projektet är som sagt lovvärt men ställs, vill jag påstå, inför enorma utmaningar. En första antydning om dessa får man av det Gadban har att berätta om sina möten med tre imamer hon i sitt sökande träffar. Läsaren kan inte låta bli att nedslås av det imamerna har att säga. Gadban frågar exempelvis imamen Adel Raheem vid Imam Ali Islamic Center i Järfälla om hur man bör se på sharialagar: »Anser du [...] att otrogna kvinnor bör straffas med stening eller att dödsstraff bör införas för homosexuella?» (s. 106) Raheem svarar dessvärre inte att detta är förkastliga inslag i sharia som hör det förgångna till. Istället svarar han att »muslimer ska följa gällande lagar i de länder där de bor», och att sharialagarnas syfte inte är att plåga folk med straff som av många uppfattas som brutala och barbariska, utan att avskräcka människor från att begå vissa brott (ss. 106–7). Liknande svar ger de två andra imamer Gadban träffar.⁵ Ingen av imamerna är beredd att försvara en liberal form av

islam, även om de gärna framhåller värdet av att vara en »moderat muslim». Här torde »moderat muslim» dock snarast innebära en muslim som godtar sharia – inklusive sådana inhumana straff som stening för äktenskapsbrott – men förkastar användning av våld för upprättandet av ett islamiskt styre med sådana lagar.

För att förstå vidden av det motstånd som en liberal islam har att möta gör man klokt i att beakta den så kallade *Kairodeklaration*. Gadban tar mycket kortfattat upp den (s. 193). År 1990 ställde sig hela 57 muslimska stater bakom ett dokument som förkastar FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna. Istället för dessa ska sharia användas för att avgöra vilka de mänskliga rättigheterna är. Skälet till det är att FN:s deklaration är ett mänskligt påfund, medan sharia är regler och förhållningssätt givna av Gud (vilka vi människor får kunskap om genom att studera Koranen och profeten Muhammeds handlingar och yttranden). Så snart det finns en konflikt mellan FN:s deklaration och sharia – och det gör det på avgörande punkter – så gäller sharia. Eftersom Kairodeklarationen är mycket viktig men dessvärre för många okänd, så kunde Gadban gärna sagt mer om den och vad dess existens säger om den muslimska världen och de stora problem den har med kränkningar av de mänskliga rättigheterna.

Hanna Gadban har skrivit en mycket viktig och värdefull bok. Många bör läsa den för att bättre förstå en av vår tids mest brännande frågor.⁶

→

Kent Gustavsson

Noter

1 Sidhänvisningarna i denna anmälan är till pagineringen i den omtryckta upplagan. Den skiljer sig från den ursprungliga upplagan på så vis att boken försetts med ett nytt förord och att en felaktig uppgift har korrigerats.

2 Man bör skilja mellan att blott använda invektiv och att argumentera *ad hominem*. Att i ett meningsutbyte använda invektiv är förvisso ett avsteg från ett anständigt och

sakligt meningsutbyte. Detta är dock något annat än att göra sig skyldig till det slags felslut som ett *argumentum ad hominem* utgör. Sådana argument kan se ut så här:

Hanna Gadban är en moraliskt förkastlig människa (i kraft av att vara rasist/islamofob).
Om Hanna Gadban är en moraliskt förkastlig människa, så är hennes uppfattning att *p* felaktig.

Alltså är Hanna Gadbens uppfattning att *p* felaktig.

3 I en *straw man* – eller *halmgubbe* som det på svenska alltmer kommit att kallas – angrips en annan uppfattning än den uppfattning som personen verkligen har. Ett sådant argument kan se ut så här:

Hanna Gadban påstår att *p** (där »*p**» står för en karikatyr av den verkliga uppfattningen, *p*).

*p** är en uppenbart orimlig uppfattning.

Alltså är Hanna Gadbens uppfattning att *p* felaktig.

4 Det kan vara på sin plats att påpeka att Gadbens liberala islam bör skiljas från en form av islam som försvarar en bokstavstrogen tolkning av Koranen men samtidigt hävdar att sådan islam är liberal, och alltså innefattar respekt för yttrandefrihet, religionsfrihet, o.s.v. De många verser i Koranen som förefaller uppmana till våld mot otrogna (*khafir*) påstås av dem som försvarar detta slags islam vara »tagna ur sitt sammanhang.»

5 Se »Min jihad V» och »Min jihad VI». En sammanfattning av intrycket av mötena finns i »På jakt efter liberal islam IX».

6 Tack till Jan Almäng för värdefulla synpunkter!

CHRISTER STURMARK: *Upplysning i det 21:a århundradet: Tro och vetande* 3.0, Stockholm: Fri Tanke förlag, 2015.

I SIN SENASTE bok, *Upplysning i det 21:a århundradet: Tro och vetande* 3.0, en veritabel tegelsten, ger Christer Sturmark det ena exemplet efter det andra på religiöst underblåst vansinne. Redan i förordet poängterar han dock att det inte handlar om någon »oförsonlig religionskritik». Han har tvärtom »den största respekt för människors personliga tro», och han »är mycket medveten om att den kan spela en central roll i en människas liv, inte minst i stunder av sorg och förtvivlan» (s. 15). Oförsonlig eller ej, religionskritiken är ständigt närvarande, och tyvärr är den ganska ensidigt fokuserad på religionens allra sämsta sidor. Alltså inte bara på sådana saker som sekter, humbug, hjärntvätt, charlataner, framgångsteologi, etcetera, utan, som han själv uttrycker det, på »de mest extrema avarterna av religiösa trosföreställningar» (s. 268).

Häri ligger ett betydande metodologiskt problem. Det är förstås viktigt att klart och tydligt – och Sturmark skriver alltid både klart och tydligt – belysa även »de mest extrema avarterna» inom det ena eller det andra. Dock bör man då vara väldigt noga med vilka övergripande slutsatser man drar, explicit eller implicit, och vad som är syftet med att belysa just dessa superextrema företeelser. Sturmarks motivering till att studera »de mest extrema avarterna av religiösa trosföreställningar» är att vi »först då inser [...] att behovet av en ny upplysning verkligen är akut» (s. 268). Verkligen? Det är ungefär som att motivera behovet av en ny borgerlig politik genom att belysa enskilda formuleringar i KPML(r):s partiprogram.

Den upplysning Sturmark vurmar för handlar om ett intellektuellt uppvaknande präglad av sekulärhumanistiska värderingar. Just begreppet »sekulär humanism» är centralt för honom, ordförande

för förbundet Humanisterna som han är. Därmed menar han en livsåskådning som präglas av »tilltro till människans förmåga att söka kunskap och lära av erfarenheter» och som »framhäver individens frihet, självständighet, värde och ansvar» (s. 59). Dess verklighetsuppfattning är naturalistisk i metafysisk mening: »världen är naturlig snarare än övernaturlig» – den består av »materia, energi och naturlagar» och inte av »gudar och andar eller magiska krafter av olika slag» (ibid.). En sekulär humanist är alltså ateist, betonar Sturmark, men en ateist är inte nödvändigtvis en sekulär humanist. En gudstroende människa kan å sin sida förvisso vara både humanist och sekulär, dock kan hon inte vara en sekulär humanist.

Att det föreligger en risk för begreppslig oreda vad »sekulär humanism» beträffar exemplifieras tyvärr av Sturmark själv. Kapitel 12 (av totalt 18) är ett idéhistoriskt försök att spåra hur »den sekulära och humanistiska människosynen» (s. 319) har vuxit fram genom årtusendena. Här möter vi snart sagt hela västerlandets filosofiska kanon: Thales, Anaximander, Anaximenes, Demokritos, Protagoras, Epikuros, Sokrates, Platon, Aristoteles, Seneca, Averroës, Bacon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant, Bentham, Diderot, Voltaire, Mill och Nietzsche. Men även om nämnda tänkare i olika utsträckning kan sägas ha företrätt en sekulär och humanistisk människosyn så följer inte därav att de även företrädde en sekulärhumanistisk dito, alltså den människosyn som Sturmark och förbundet Humanisterna förespråkar. Flera av dem var ju inte bara uttryckligen gudstroende utan även sådana vars filosofiska tänkande i centrala avseenden präglades av denna tro, och gudstroende människor kan vara både sekulära och humanister och ändå anse att människans ursprung, mening och mål endast kan förstås, upplevas och uppfyllas i relation till Gud. Däremot kan de som sagt inte vara sekulära humanister – åtminstone inte enligt Sturmarks definition.

I kapitel 14, »Upplysning», dyker lite av samma begreppsförvirring upp igen. Efter att ha lyft fram ett antal globala statistiska samband mellan »å ena sidan andelen religiösa i befolkningen och å den andra välbefinnande och hälsa» (s. 398), konstaterar Sturmark att gudstro säkert kan vara »en tröst för den enskilt troende indivi-

den, men den sekulära samhällsformen tycks vara betydligt mer hälsosam – oavsett vad de religiösa predikar» (s. 402). Kontrasten är märklig. Enligt Sturmarks eget medgivande (s. 59) är ju den sekulära samhällsformen förenlig med individers personliga gudstro. Andelen religiösa i ett lands befolkning säger alltså strikt talat inget om hur sekulariserat landet ifråga är, än mindre något om hur hälsosam den sekulära samhällsformen är.

Låt oss nu säga något om Gud – jag är trots allt religionsfilosof. Av okänd anledning skriver Sturmark genomgående »gud», även när han uppenbarligen använder ordet som ett egennamn. Det påverkar naturligtvis ingenting i sak men är ändå ett onödigt stilistiskt störningsmoment.

Nåväl. I kapitel 6, »Mycket väsen för ingenting», avfärdar Sturmark på några få sidor de klassiska filosofiska argumenten för Guds (»guds») existens: de teleologiska, ontologiska och kosmologiska argumenten. Jag finner ingen anledning att närmare analysera detta ganska fragmentariska avsnitt; dock vill jag uppmärksamma ännu ett metodologiskt problem. I början på kapitlet konstaterar Sturmark helt riktigt att man först och främst, innan man utvärderar argumenten för Guds existens, måste klargöra vad som menas med »gud» (s. 165). Helt riktigt påpekar han också att vi inte bör låta gudsbegreppet innebära »vad som helst» (s. 167). Sturmarks lösning blir att försöka beskriva »den vanligaste uppfattningen» inom judendom, kristendom och islam (s. 168). Enligt detta »traditionella gudsbegrepp», som han säger, är Gud »ett övernaturligt och medvetet väsen som vill och förmår någonting» (s. 169). Kriterierna för detta traditionella gudsbegrepp preciseras till och med i punktform på samma sida:

1. Gud är övernaturlig.
2. Gud är medveten.
3. Gud vill något.
4. Gud förmår något.

I förbigående kan vi konstatera att dessa kriterier sammantaget är för vida, alltså att de omfattar för mycket, ty även sådana figurer som änglar, demoner, demiurger och spöken tillmötesgår ju rent

teoretiskt alla fyra krav. Men det kan vi lämna därhän. Det visar sig nämligen senare i kapitlet, när Sturmark börjar kritisera nämnda gudsbevis, att »en traditionell gudsbild» *även* måste inkludera allmakt, godhet, unicitet och alltjämt pågående (ej blott tidigvarande) existens (s. 172 f.). Så menar han till exempel att det teleologiska gudsbeviset alls inte styrker existensen av »en enda, allsmäktig, god och närvarande gud. Kvar blir bara en gud som satte igång Big Bang och som det knappast finns skäl att bry sig om idag» (s. 173). Må så vara, men inte desto mindre tycks ju en sådan skapargud med råge uppfylla de traditionella kriterier för »gud» som Sturmark till att börja med ställde upp.

I kapitel 7, »En naturlig värld», är det en hel del som går snett. Först får vi veta att om man »betraktar världen som naturlig snarare än övernaturlig, styrd av naturliga krafter snarare än övernaturliga», är man »inte religiös» (s. 183). Men som religiös kan man väl gott och väl anse att världen alltid eller nästan alltid (om man ger utrymme åt gudomliga interventioner eller andra mirakler) styrs av naturliga krafter i enlighet med naturlagarna? Det gör i alla fall jag. Sekulära humanister och de flesta andra ateister förnekar förstås att det finns övernaturliga krafter överhuvudtaget, men religiösa människor tror ju i allmänhet att det finns både naturliga och övernaturliga krafter. Som Sturmark formulerar saken får man intrycket av att de senare skulle vara tvungna att förneka naturens lagbundenhet.

I en underrubrik kort därefter läser vi: »Agnostiker är egentligen ateister» – ett kvällstidningsmässigt påstående som dess bättre inte backas upp i själva texten, där Sturmark blott skriver: »Det är antagligen så, att många som kallas [sic] sig agnostiker egentligen är ateister» (s. 190). Än retligare blir det när Sturmark sedan ställer upp ett rutschema som ska visa hur ateisten, agnostikern och den gudstroende förhåller sig till de fyra påståendena »Tror att gud inte existerar», »Tror att gud existerar», »Tror inte att gud existerar» samt »Tror inte att gud inte existerar» (s. 191). Här missar han att bocka av dels att ateisten »tror inte att gud existerar», dels att den gudstroende »tror inte att gud inte existerar».

Det är som om Sturmark ändå vill få det till att agnostiker egentligen är förklädda ateister. Tack och lov påstår han inte, som vissa

populärfilosofiska ateister ibland har gjort på sistone, att en ateist blott är en som inte är teist, alltså en som saknar uttrycklig gudstro. Inte desto mindre rör han till det rejält: »Ateism är snarare en i grunden ödmjuk position: uppfattningen att det saknas goda skäl att tro på någon gud och att man därför inte ska dra en sådan slutsats» (s. 199). Med samma logik kan man ju karakterisera *teismen* som »en i grunden ödmjuk position»: uppfattningen att det saknas goda skäl att *inte* tro på någon gud och att man »därför inte ska dra en sådan slutsats». Medan ateisten endast accepterar myntets ena sida, alltså den uppfattning som Sturmark tar upp, accepterar agnostikern båda sidorna. Likt ateisten menar ju agnostikern att det saknas goda skäl *för* Guds existens och att man därför inte ska dra en sådan slutsats, precis som Sturmark säger, men likt teisten menar agnostikern att det på samma sätt saknas goda skäl *mot* Guds existens och att man därför inte ska dra en sådan slutsats heller. Genom att endast belysa vad agnostikern har gemensamt med ateisten skapar Sturmark intrycket av att ateismen är en »i grunden ödmjuk position». Att teisten kan resonera på exakt motsvarande sätt går honom synbarligen förbi.

Men det finns ändå en viktig skillnad! hör jag liksom Sturmark protestera. »I alla sammanhang där frågan om något existerar eller inte, vilar bevisbördan på den som hävdar dess existens» (s. 102) – ett påstående som upprepas även här i kapitel 7: »Därför ligger bevisbördan alltid hos den som påstår att någonting existerar» (s. 193). Notera särskilt ordet »Därför», en argumentationsteknisk markör som gör gällande att det som därefter sägs antas följa logiskt av det som just sagts. Vad har då Sturmark just sagt? Jo, han har gått igenom Bertrand Russells välkända tankeexperiment med tekannan som påstås cirkulera i omloppsbana runt månen. Vi har ju inga goda skäl att tro att någon sådan tekanna verkligen existerar, trots att vi saknar möjlighet att motbevisa idén. »Vi tror ändå att den inte finns där. Hur skulle den ha kommit dit? Varför skulle den vara där?» (s. 193). *Därför*, menar Sturmark, alltså eftersom vi inte tror att Russells tekanna existerar, »ligger bevisbördan *alltid* hos den som påstår att någonting existerar» (min kursivering). Men det senare följer ju inte alls av det som sagts tidigare.

Tvärtom är det enkelt att bevisa att bevisbördan (vad den än innebär – Sturmark går inte in på den saken) *inte* alltid ligger »hos den som påstår att någonting existerar». Betänk exempelvis följande påståenden:

1. Universum existerade för tio minuter sedan.
2. Planeten Jupiter existerar även när ingen tittar eller tänker på den.
3. Det finns minst två personer som existerar oberoende av varandras medvetanden.

Vart och ett av dessa positiva existenspåståenden är i något slags intuitiv mening uppenbart sant; blott de mest radikala antirealisterna och ontologiska solipsisterna torde finna anledning att förneka dem. Sturmark själv skulle utan vidare bejaka alla tre. Är han alltså därmed rationellt förpliktigad att i en kommande bok med undertiteln »Tro och vetande 4.0» kavla upp ärmarna och axla den tredubbelt tunga bevisbördan? Det vore underhållande att bevittna, förvisso, ty som alla filosofer vet är uppgiften övermänsklig. Påståendena ovan låter sig helt enkelt inte verifieras.

Vad gäller bevisbördor i allmänhet räcker det med att inse att de vilar på dem och endast dem som försöker bevisa något, vare sig det handlar om positiva eller negativa hypoteser. Bevisbördan vilar alltså lika mycket på ateisten som försöker bevisa att Gud inte finns som på teisten som försöker bevisa att Gud finns – liksom på agnostikern som försöker bevisa att frågan är omöjlig att besvara. Att försöka häva över bevisbördan på sin meningsmotståndare må vara ett smart retoriskt trick, men det anstår inte de av oss som sysslar med filosofi.

Jag vill ta upp ännu en sak från kapitel 7. Sturmark påstår, som vore det en självklarhet, att den religiösa tron att Gud »vill något och kan något» är »en vetenskapligt prövbar hypotes» (s. 192). Fantastiskt: det är alltså bara att sätta igång experimenten! Vad han glömmer att berätta är att tron ifråga är vetenskapligt prövbar endast om vi först klargör *vad* Gud vill och kan samt *när* och *var* Gud avser att demonstrera sin förmåga. Ett hypotetisk-deduktivt arbetssätt,

som Sturmark verkar ha i åtanke, förutsätter ju att man utifrån en viss hypotes kan göra empiriskt kontrollerbara förutsägelser: utsagor som måste vara preciserade just i termer av när, var och vad för att kunna stärkas eller falsifieras. Istället läser vi:

Det går till exempel att undersöka det statistiska sambandet mellan bön och resultat. Sådana experiment har gjorts, men något samband har inte kunnat etableras. Givetvis bevisar det inte att gud är en idé skapad av människan som saknar en extern motsvarighet i verkligheten, men det stärker onekligen en sådan hypotes (s. 192).

Hela resonemanget faller pladask. Den ateistiska hypotesen stärks ju endast om det finns några vettiga skäl att tro att Gud ämnar (vill och kan) demonstrera sina övernaturliga förmågor just där och då vi bedriver våra experiment. Men tänk om Gud utför mirakler i Uppsala tre veckor innan vi genomför experimenten i Lund? Inte heller detta tar Sturmark upp till diskussion.

I sammanhanget vill jag dock foga in, att om kapitel 7 utmärker sig i negativt avseende så är kapitel 8, »God utan gud», för det mesta riktigt bra. Här går Sturmark in på teodicéproblemet och kritiserar några av dess traditionella lösningsförslag, inte utan finess och skarpsinne. Han ger också starka argument för att moralens måttstockar är principiellt oberoende av såväl religiösa uppfattningar som Guds existens.

Låt mig avslutningsvis säga något om bokens uppbyggnad. Den första av två huvuddelar, »Konsten att tänka klart» är överlag en god och enkel introduktion till kritiskt tänkande, argumentationsanalys och vetenskapsteori. Särskilt uppskattar jag författarens kompromisslösa ställningstagande mot pseudovetenskap, postmodernism, sanningsrelativism och intellektuellt flum, även om det som sägs knappast är tillräckligt originellt eller övertygande för att få eventuella oliktankande att känna behov av att börja ompröva sin position. Till Sturmarks kvaliteter hör att han är genomgående saklig i sina resonemang. Till skillnad från exempelvis hans mer namnkunnige vän Richard Dawkins är han aldrig raljerande, sam-

tidigt som han heller inte är lika underhållande att läsa. Med tanke på bokens omfång blir läsningen efter hand faktiskt ganska segdragen.

I bokens andra huvuddel möter vi de extrema religiösa avarterna. Dessa får tjäna som väckarklockor, som varnande exempel på vad som händer och kan hända i framtiden om inte den sekulära humanismens värderingar vinner mark. Även i denna del finns en del matnyttigt material, inte minst Sturmarks analys av det rådande svenska debattklimatet och hans kritik av Svenska kyrkans teologiska dunkelhet och särpräglade relation till staten. Av skäl som vi redan varit inne på lämnar dock den övergripande argumentationen mycket övrigt att önska.

→

Martin Lembke