

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 1 2017 | ÅRGÅNG 21

Bokförlaget THALES

SAMVETSKLAUSULER – KLAUSULER VILKA ger en lagstadgad rätt att utan påföljande sanktioner vägra utföra en viss arbetsupp- gift – inom abortvård blev nyligen löpsedelstoff då barnmorskan Ellinor Grimmark nekades anställning på grund av sin religiöst be- tingade ovilja att förbereda och utföra aborter, att sätta in spiraler och att skriva ut »dagen efter»-piller.¹ I svensk media har fokus legat på just barnmorskors eventuella rätt att vägra deltagande i aborter; en fråga som också ska diskuteras här.

Samvetsklausuler har visat sig vara ett kontroversiellt ämne. Tonläget på båda sidor i debatten har varit högt. På arbetsgivar- sidan har någon större vilja att förutsättningslöst diskutera frågan inte skymtats: det har istället förekommit fall där sjukhusledning- en »klargjort» att barnmorskor inte får åberopa samvetsfrihet på sin arbetsplats och det har vittnats om att det är riskabelt för en barnmorska som är rädd om sin anställning att till exempel »gilla» abortkritiska inlägg på Facebook.²

De flesta fall som uppmärksammats har handlat om religiöst grundade etiska övertygelser som hamnat i konflikt med tilldelade arbetsuppgifter. Ett kanske mer intressant fall är dock det som ut- spelades vid kvinnokliniken på Mälardalens sjukhus, där en kvinna begärde (och fick) aborter med den uttryckta motiveringen att fost- ren var flickor. Här opponerade sig personalen och verksamhets- chefen på icke-religiösa moraliska grunder. Verksamhetschefen ef- terfrågade själv en samvetsklausul för liknande fall. Socialstyrelsen ställde sig dock kallsinnig till problematiken och, ur ett juridiskt perspektiv helt konsekvent, såg inga giltiga skäl att vägra abort.³ Mer anmärkningsvärt är att någon större kontrovers eller massiva fördömanden av personalens moraliska betänkligheter inte före- kom, vare sig i dagspress eller på sociala media, och ingen luftade någon oro för att personalen på Mälardalens sjukhus ville inskränka aborträtten.

I vad som följer ska jag först klargöra den centrala frågan rörande *vad man tvistar om*, eller kanske snarare vad man borde tvista om. Som ett led i detta kommer jag att kort presentera det jag kallar för en *rimlig samvetsklausul*. Därefter kommer jag att försvara den rimliga samvetsklausulen mot vanliga invändningar hämtade från både den senaste tidens diskussion i media och från den akademiska litteraturen. Till sist kommer jag att ge ett argument till stöd för en rimlig samvetsklausul, enligt vilket en liberal stat har en skyldighet att införa en (rimlig) samvetsklausul för barnmorskor.

Vilken fråga? Vilken samvetsklausul?

DEN GRUNDLÄGGANDE FRÅGAN kan formuleras på följande sätt:

Bör staten i lag införa samvetsklausuler vilka ger vårdpersonal rätt att vägra utföra aborter i Sverige?

Frågeställningen ger betydande utrymme för förtydliganden och specificeringar. Själva innehållet i klausulen kan variera kraftigt, och huruvida den är moraliskt påbjuden är avhängigt dess innehåll. Man bör därför, vilket sällan görs i den allmänna debatten, specificera *vilken* samvetsklausul man talar om.

Den rimliga samvetsklausulen

Det är således viktigt att redan från början avgöra vilken sorts samvetsklausul som är föremål för diskussion. Utan att försöka utveckla en fullödig samvetsklausul, så bör en rimlig sådan kännetecknas av följande:

(1) *En rimlig samvetsklausul kan inte åberopas då det föreligger en graviditetsrelaterad påtaglig och allvarlig fara för moderns hälsa och liv.*⁴ »Graviditetsrelaterad» avser här en fara som för sin existens är beroende av just graviditeten, utan direkt inblandning av annan part.⁵ En barnmorskas samvetsvägran innebär således inte en fara för den gravida kvinnan, precis som en fara för en person som sitter fast i en brinnande bil inte är förbipasserandes ovilja att hjälpa till, utan elden som rasar i bilen. Faran ska även vara påtaglig och allvarlig. Det är ett viktigt rekvisit, även om det i

sin tillämplighet kan ge upphov till betydande svårigheter. Något försök att göra en precis gränsdragning tänker jag dock inte göra här.

(2) *En samvetsvägran kan bara göras på basis av på förhand klargjorda grunder och i enlighet med de former och procedurer som avtalats.* En vanföreställning som ibland skymtar fram är att en samvetsklausul skulle ge samvetsömna barnmorskor ett *carte blanche* som när som helt kan dras fram ur rockärmen; något som är orimligt ur alla perspektiv.

För det första måste arbetsgivaren vara informerad om barnmorskans samvetsbetänkligheter och därmed ha möjlighet att planera arbetscheman och arbetsuppgifter därefter.

För det andra ska en rimlig samvetsklausul inte kunna tas i bruk på rent subjektiva grunder. Samvetsömheten måste visas vara genuin genom till exempel intervjuer, speciellt utformade tester eller pålitliga referenser. Det är knappast ett orimligt krav, och inte heller ogenomförbart – idag är vi vana att utvärdera människor genom speciellt designade metoder, så ett sådant krav är knappast en nymodighet.⁶ Däremot är det tveksamt att man kan begära, vilket har föreslagits, att den samvetsömna ska kunna *rättfärdiga* sitt etiska ställningstagande.⁷ Det torde vara ett fåtal som klarar av att erbjuda en stringent argumentation i frågan, vare sig den i övrigt är övertygande eller ej, och man måste därför fråga sig om ett sådant krav är rimligt.

För det tredje ska samtliga villkor för när samvetsklausulen är tillämplig på förhand vara klargjorda för både anställda och arbetsledning. Typsituationer där en samvetsvägran kan vara aktuell ska vara identifierade på förhand. En sådan begränsning skadar inte nämnvärt den samvetsömna barnmorskans position, men ger bättre planeringsmöjligheter för arbetsledningen.

(3) *En samvetsvägran får inte göras om arbetsgivaren rimligen gjort sitt bästa men ändå inte förmår få verksamheten att fungera om samvetsvägran genomförs.* Det betyder nu inte att samvetsvägran kan nekas så snart det finns risk att en gravid kvinna måste skjuta

upp aborten en kortare tid eller bege sig till en närliggande stad – aborten måste kunna genomföras, men dess administrerande får involvera en viss olägenhet för den gravida kvinnan. Detta är en rimlig konsekvens av att en abort skulle innebära en betydande samvetsupppoffring av den barnmorska som i första rummet skulle vädjat till en samvetsklausul, liksom av det faktum att den gravida kvinnan i de flesta fall själv torde bära en del av ansvaret för den uppkomna situationen.

(4) *Samvetsklausulen är knuten till en (svensk) kontext.* Det talas ibland om samvetsklausulers skadliga inverkan med hänvisning till platser och länder där förhållandena vid en graviditet är svåra. Det är därför viktigt att understryka att en samvetsklausul – och därmed argumenten för och emot – är knuten till ett visst system av lagar och en viss samhällelig kontext. Ett argument för eller emot en samvetsklausul i ett land kan således inte utan vidare exporteras till en diskussion för eller emot en samvetsklausul i ett annat land. I förevarande diskussion är kontexten – och därmed argumentationen – begränsad till det svenska samhället.⁸

(5) *En rimlig samvetsklausul får bara tillåta samvetsvägran i frågor som kännetecknas av moralisk osäkerhet.* När det råder konsensus bland de som rimligen bör anses som experter inom området – vanligen de med normativ kompetens och vilka är specialiserade på det aktuella verksamhetsområdet – finns inget utrymme för samvetsklausuler. En rimlig samvetsklausul kan bara anses motiverad när det finns en osäkerhet kring den moraliska status som objektet för samvetsvägran åtnjuter. Principen kan ses som grundad i en vidare och generell princip om att tvingande regler i möjligaste mån bör implementeras bara då det inte råder några tvivel om dess moraliska stöd. Detta utesluter till exempel att en klausul tillåter samvetsvägran på grund av diskriminerande åsikter, då det inte råder någon påtaglig moralisk oenighet kring huruvida mörkhyade, homosexuella eller religiösa människor skulle ha mindre rätt till vård än andra.

En samvetsklausul som uppfyller ovanstående villkor är inte bara rimligare sett från opponentens sida; den är också rimligare i den bemärkelsen att den ligger närmare vad många förespråkare av en samvetsklausul själva skulle anse vara en rimlig version. Frågan om en samvetsklausuls vara eller icke vara bör därför handla om just en rimlig samvetsklausul.

Invändningar

NEDAN AVHANDLAS FÖRST några vanliga argument mot lagstadgade samvetsklausuler. Därefter presenteras ett argument till stöd för en rimlig samvetsklausul.

En konsekvent hållning

Det första argumentet är ett principiellt argument: Om vi tillåter barnmorskor att vägra medverka till aborter så måste vi även tillåta att pacifistiskt lagda poliser vägrar använda våld i tjänsten, eller tillåta att vegetarianer bland skolbispisningspersonalen kan vägra laga köttfärsås. Svenska läkaresällskapet omfamnar logiken rakt av och skriver att »[e]xempelvis kan man med en sådan princip också acceptera att personal som tillhör ett rasistiskt parti har rätt att avstå från att vårda en flykting.»⁹ Något sådant är naturligtvis oacceptabelt.

Men argumentet förslår inte rörande en rimlig samvetsklausul. Det stipulerades tidigare att en samvetsklausul inte kan åberopas om det föreligger direkt och påtaglig risk för moderns hälsa och liv; analogt kan då inte heller polismannen åberopa en samvetsklausul om någon annans liv eller hälsa ligger i vågskålen. I många fall där våld krävs av polisuppdraget kommer således polisen inte att vara tillåten att samvetsvägra. Polismannen kan inte heller spontant samvetsvägra; hans vägran måste följa en etablerad procedur. Och så vidare.

Jag har också hävdats att för att en samvetsvägran ska vara rimlig, så måste det dessutom finnas en moralisk gråzon. Är det, *ceteris paribus*, moraliskt rätt att använda milt våld för att hindra en allvarlig misshandel? Den moraliska osäkerheten här torde vara minimal.

Rörande abort är läget ett annat. Även om den typiskt svenska hållningen är att abort är moraliskt oproblemiskt, så finns det goda, om än inte konklusiva, skäl att hävda att abort är moraliskt fel.¹⁰ Här finns således en moralisk gråzon, och det är just förekomsten av en sådan gråzon som aktualiserar frågan om en samvetsklausul. I den mån det finns en gråzon även inom polismannens yrke (eller skolbespisningen), så bör vi vara beredda att åtminstone överväga en rätt till samvetsvägran för polismannen.¹¹

Begrunda ett annat argument: Låt säga att en läkare har en lågutbildad och allmänt initiativlös 55-årig patient som skulle dö utan en mycket dyr medicin. Men läkaren vägrar ge patienten medicinen, eftersom läkaren – en övertygad utilitarist – menar att det vore direkt moraliskt fel att ge den dyra medicinen till (den för samhället ganska onyttige) 55-åringen. Varför skulle nu inte läkaren kunna åberopa en samvetsklausul? Om han kunde det, vore det i så fall inte *orimligt*, och således ett argument *mot* samvetsklausuler?

Exemplet utgör dock ingen svårighet för en rimlig samvetsklausul. För det första kan man invända att vi visst kan tänka oss en samvetsklausul i fallet med den onyttige 55-åringen och att det inte alls är något orimligt, om dilemmat bara är tillräckligt tydligt. Är det så att vi genom att vägra 55-åringen helt säkert kan rädda andra liv? Att tillåta rimlig samvetsvägran under sådana omständigheter är kanske inte någon dum idé. För det andra kan man konstatera att en direkt konsekvens av samvetsvägran i fallet med den onyttige 55-åringen är att denne dör; således är fallet ändå uteslutet från de scenarion där en rimlig samvetsklausul kan tillämpas. I fall där en barnmorska vägrar att utföra en abort innebär hennes vägran att hon samtycker till att graviditeten fullföljs; om hon utför aborten, så riskerar hon däremot att ha dödat en människa.

Ett annat argument som försöker utesluta en samvetsklausul på principiella grunder presenteras av Christian Munthe och Morten Nielsen.¹² Författarna hävdar att en rimlig juridisk rättighet *R* måste uppfylla (minst) tre grundläggande villkor:

i. *R* applies uniformly and equally to all legal subjects of the jurisdiction,

ii. The official reasons motivating *R* do not support another rule that applies more widely than *R*,

iii. Qualifications and clauses within *R* do not in any other way violate basic tenets of impartiality or nondiscrimination.¹³

Det hävdas sedan att en samvetsklausul för vårdpersonal rörande medverkan vid aborter inte skulle uppfylla (i)–(iii), eftersom den bara täcker vårdpersonal (brott mot i) och aborter (brott mot ii), och dessutom bara tillåter undantag på basis av en viss typ av samvetsbetänkligheter (brott mot iii).

Men argumentet är inte övertygande. En lagstadgad samvetsklausul för barnmorskor (eller vårdpersonal mer generellt) gäller alla medborgare, men aktualiseras bara när en person agerar i en viss kapacitet. Att en lag uttalar sig om en viss yrkesgrupp eller viss annan grupp är varken ovanligt eller principiellt förbjudet. Således utgör (i) inget hinder. Det andra villkoret knyter an till den *slippery slope*-problematik som diskuterades ovan. Mot (ii) kan således anföras att det vore både möjligt och önskvärt att tillämpa principerna bakom en rimlig samvetsklausul mer konsekvent. Dessutom bör det noteras att selektiva lagar mycket väl kan motiveras av generella principer: att en viss grupp eller ett visst fenomen bedöms vara i behov av vidare skydd är en sådan anledning. Inte heller (ii) utgör således något hinder. Det sista villkoret är mer problematiskt av den anledningen att det är oklart vad som menas. Hänvisningen till »basic tenets of impartiality or nondiscrimination» är inte klargörande; i synnerhet inte då det rör sig om omstridda normativa begrepp. Ett argument grundat på en plausibel tolkning av (iii) kan hur som helst avfärdas genom att framhålla att en rimlig samvetsklausul inte utgör ett skydd för samvetsbetänkligheter vilka som helst, utan endast betänkligheter inom de områden där det råder moralisk osäkerhet. Att en sådan klausul inte tar ställning till vilken personlig hållning som ytterst ligger till grund för en samvetsvägran är, vilket jag kommer att återkomma till, en bärande idé i ett liberalt samhälle. Därmed kan inte heller (iii) framgångsrikt anföras som ett argument mot en rimlig samvetsklausul.

Det egna ansvaret

Idén här är att man bör bära konsekvenserna för sina val. Det gäller även barnmorskor: ingen har tvingat henne att arbeta i det yrke hon gör. En barnmorska kan således inte i efterhand klaga om arbetsuppgifterna inte passar. Har hon samvetsbetänkligheter borde hon helt enkelt inte ha blivit barnmorska.¹⁴ Det är, understryks det, »ingen rättighet att få arbeta inom hälso- och sjukvården».¹⁵

Även om den grundläggande principen torde vara sund, så finns betydande problem. Till att börja med ska det noteras att värdet av frivillighet står i proportion till de alternativ som finns. Om gräsmatteentusiasten Egon vill köpa en åkgräsklippare, och affären har både åkgräsklippare, handjagare, robotgräsklippare och vanliga motorgräsklippare, så är det rimligt att påstå att han handlar frivilligt om han ändå väljer att köpa en robotgräsklippare. Väl hemma har Egon inga legitima skäl att känna sig förfördelad för att han kommit hem med en robotgräsklippare istället för en åkgräsklippare. Men om affären bara har en robotgräsklippare och en handjagare, så har vi en viss förståelse för att Egon, som ju helst ville ha en åkgräsklippare, inte är helt nöjd med en robotgräsklippare. Hans val är visserligen fritt i bemärkelsen att ingen har tvingat honom att köpa robotgräsklipparen, eller ens att köpa *någon* gräsklippare eller att överhuvudtaget sköta om en gräsmatta, men friheten är samtidigt begränsad genom de alternativ som står till buds. Samma sak gäller även om den enda åkgräsklipparen som finns i affären har startproblem och slöa knivar – att Egon surnar till även om han faktiskt kunde köpa sig en åkgräsklippare är helt förklarligt.

Samma förhållande gäller för en barnmorska som har samvetsbetänkligheter och som skrivit på ett anställningskontrakt där aborter finns i arbetsbeskrivningen. För den samvetsömme som vill arbeta som barnmorska finns inget idealiskt alternativ, eftersom det inte finns specifika abortfria barnmorskeutbildningar eller barnmorsketjänster: situationen är således jämförbar med då Egon ser sig tvungen att köpa en felfungerande åkgräsklippare.

Men är aborter inom yrket verkligen ett »fel»? Kan man inte helt sonika invända att sjuksköterskan borde ha insett detta innan

hon valde att utbilda sig till barnmorska? »[V]arför söka sig till abortvård för att sedan vägra utföra det arbete man sökt?»¹⁶ Det finns två svar på en sådan invändning. För det första kan det påpekas att ingen av barnmorskeutbildningarna vid de större universiteterna i Sverige överhuvudtaget nämner aborter i den kursinformation som riktar sig till de som funderar på att studera till barnmorskor. Undantaget är Karolinska Institutet, som i förbigående nämner aborter som ett område för barnmorskans *forskning* – inte dennes praktik.¹⁷

Kan man då inte påstå att blivande barnmorskor är slarviga om de enbart läser utbildningarnas kursbeskrivningar istället för Socialstyrelsens beskrivning av yrket? Man kan hävda att de trots allt *borde* ha känt till att yrket kräver att man utför aborter. Men faktum är att socialstyrelsens kompetensbeskrivning säger att barnmorskan ska ha »förmåga att tillämpa kunskaper» om aborter – vilket inte är detsamma som att barnmorskan i alla anställningar ska vara beredd att *utföra* aborter eller vad nu »tillämpa sina kunskaper [om abort]» kan tänkas syfta på.¹⁸ Dessutom: Givet en beskrivning av en rimlig samvetsklausul, så finns här ingen kollision. Man kan fortfarande hävda att en barnmorska måste ha »förmåga» att utföra en abort, om en sådan skulle vara motiverad under rådande omständigheter.

Låt oss ändå anta, för argumentationens skull, att vi kan lägga allt ansvar för yrkesvalet på barnmorskan. Av det följer fortfarande inte att samvetsklausuler är uteslutna. För det första kan det noteras att om argumentet skulle vara konklusivt, så skulle en yrkesutövare aldrig ha legitima skäl för att kräva förändring vad gäller det egna yrkets villkor, om villkoren var kända vid tiden för karriärens start. »Gillar byggnadsarbetaren inte riskabla förhållanden på byggarbetsplatsen, så skulle hon inte ha valt att bli byggnadsarbetare» låter kanske rimligt till en början, men om vi anser att de riskabla förhållandena på arbetsplatserna är ett potentiellt problem, så faller argumentet – för vi brukar inte ha några svårigheter med de som vill förändra branschen. »Gillar inte kvinnor jargongen på mansdominerade arbetsplatser ska de inte jobba där» låter inte ens initialt trovärdigt; istället ser vi gärna att kvinnor söker sig till

mansdominerade yrken för att bryta tabun och i vissa fall även för att få till stånd en förändring inom yrket.

För det andra: Även om det skulle vara rimligt att invända mot en *barnmorskas samvetsvägran*, så är det en annan sak att invända mot *införandet av samvetsklausuler*. För att knyta an till Egon och dennes gräsklipparköp: kanske kan vi invända att Egon trots allt får skylla sig själv som medvetet köper en gräsklippare med slöa knivar, men det är en annan sak att säga att Egons medvetna köp förhindrar oss från att införa en lagstiftning om garantier och en viss produktstandard. Tillämpat på samvetsvägran så kan vi mycket väl anse att vederbörande får »skylla sig själv» som valt yrket under kända premisser, medan det fortfarande kan vara berättigat att införa en samvetsklausul därför att det på det hela taget ger ett bättre stöd och skydd för enskilda individers strävan efter ett gott liv.

En lagstadgad rätt till välfungerande abortvård

Ibland beskrivs även kravet på samvetsklausuler som ett angrepp på aborträtten i sig. »Syftet är [...] att skjuta abortlagstiftningen i sank», skriver en skribent på tidningen *Arbetet*.¹⁹ Många nöjer sig med det argumentet eftersom lagstadgade rättigheter tillskrivs betydande vikt.

Inledningsvis bör det påpekas att lagstiftningen ger den havande kvinnan rätt till fri abort till och med graviditetsvecka 18.²⁰ Någon motsvarande skyldighet för en enskild barnmorska att medverka vid en abort finns inte som utgångspunkt. Istället åligger skyldigheten att tillhandahålla aborter det offentliga.²¹ En allmän aborträtt är således inte nödvändigtvis inkompatibel med den enskilda barnmorskans rätt till samvetsvägran.

Ska vi ta allvarligt på kvinnors rätt till fri abort – och det gör vi som utgångspunkt här – så finns det andra sätt att respektera den rätten än att alla barnmorskor ska vara tvungna att medverka till aborter. Till exempel kan effektivare organisationer och riktade incitament tillfredsställa kravet på god tillgänglighet vad gäller aborter.²² Just incitament och organisatoriska åtgärder, snarare än tvångsåtgärder, är de vanliga sätten att lösa problem när det råder en brist på utbudssidan.

Även om *rätten* till fri abort inte hotas av en samvetsklausul, så kan man tänka sig att om en samvetsklausul skulle införas så riskerar man att *enskilda vårdtagare* hamnar i kläm på så sätt att deras »rätt till vård förvägras eller fördröjs». ²³ Svenska barnmorskeförbundet skriver att »rätten att åberopa samvetsklausul kan få allvarliga konsekvenser för kvinnors hälsa.» ²⁴ Svenska läkaresällskapet instämmer och deklarerar frimodigt att »[e]n sådan »à la carte-princip» skulle vara förödande i hälso- och sjukvården.» ²⁵

Men argumentet är förfelat gentemot en rimlig samvetsklausul. Som noterats ovan, främst i punkt (1) och (3), så ska en samvetsklausul *inte* ställas mot kvinnans rätt till abort eller hennes hälsa. Huruvida något reellt hot föreligger blir då en empirisk fråga, och samvetsklausulens rimlighet en fråga om strukturella och organisatoriska lösningar. Här räcker det att notera att någon empiri till stöd för påståendena om samvetsklausulens farlighet sällan eller aldrig presenteras. Det närmaste man kommer brukar vara anekdotisk bevisning från de katolskt präglade länderna Italien och Irland – exempel som har föga relevans i en svensk och till största delen sekulär kontext. ²⁶ Ibland nämns andra länder, men utan att några faktiska belägg presenteras. ²⁷

Det är dock inte omöjligt att en samvetsklausul skulle försvåra tillhandahållandet av lagstadgad abortvård. Klart är att det innebär ett organisatoriskt merarbete, men det kan inte uteslutas att det även skulle följa en olägenhet för den gravida kvinnan. ²⁸ Exakt var gränsen för vad som är en acceptabel väntetid eller olägenhet är dock inte möjligt att fastslå *a priori*. En samvetsvägran får uppenbarligen inte ske om det skulle medföra att gränsen för laglig abort (utgången av 18:e graviditetsveckan) överskrids. När den yttre tidsgränsen inte är aktuell måste däremot den gravida kvinnan finna sig i en viss väntetid för att få aborten genomförd, om en sådan väntan föranleds av en samvetsvägran.

Det professionella bemötandet

I en minnesanteckning från Barnmorskeförbundets Etiska Råd (BER) hävdas att *avsaknaden* av en samvetsklausul innebär ett »tyd-

ligt professionellt bemötande». Man skriver vidare att man genom att inte införa en samvetsklausul skyddar en »hög trovärdighet» för förbundet.²⁹ Vad man låter påskina är att samvetsklausuler undergräver förtroendet för den enskilda barnmorskans professionalitet och dessutom för hela yrkeskåren.

Men ett sådant påstående är tveksamt. Ett professionellt uppträdande brukar innebära att man följer de anvisningar som styr verksamheten, utan att låta känslor och personliga övertygelser störa, och att utförandet uppnår en viss kvalitet. Frågan här gäller om samvetsklausuler ska ges stöd i lag: om så blir fallet, innebär det att samvetsklausuler blir en del av den professionella verksamheten, oavsett om man sympatiserar med en sådan lagstiftning eller inte. Professionell kan man således vara med eller utan samvetsklausuler.

Det har också hävdats att en samvetsvägran skulle bryta mot rådande etiska koder för barnmorskor, vilket också skulle kunna ses som ett tecken på bristande professionalism. Svenska sjuksköterskeföreningen menar till exempel att »[i]nförandet av samvetsfrihet öppnar för godtycke och bryter mot de etiska koderna.»³⁰ Vilka etiska koder man refererar till är dock oklart. De svenska barnmorskornas etiska kod, som är en översättning av den internationella etiska koden för barnmorskor, verkar snarare *stödja* samvetsvägran: »Barnmorskor kan avböja att delta i aktiviteter för vilka de hyser djupt moraliskt motstånd, men barnmorskans individuella samvetsbetänkligheter får inte beröva kvinnans rätt till hälsovård.»³¹ Detta något pikanta faktum uppmärksammas av BER, som helt sonika föreslår att den relevanta passagen ska strykas ur den svenska översättningen.³²

Det verkar även finnas andra sätt att tillfredsställa kraven på professionalitet; sätt vilka är förenliga med en samvetsklausul. Ett sätt som har diskuterats flitigt i den amerikanska kontexten är »referrals», det vill säga vidareremittering eller hänvisning till annan vårdpersonal som inte hyser samma samvetsbetänkligheter.³³ Genom att på ett snabbt och effektivt sätt hänvisa vidare tillvaratas vårdtagarens rättigheter medan den samvetsömmes betänkligheter respekteras. En invändning som ventilerats är dock att den som

är verkligt samvetsöm inte gärna kan skicka vårdragaren vidare, eftersom detta skulle vara att betrakta som medhjälp till det som den samvetsömme ville undvika i första rummet. Det är svårt att förneka giltigheten i ett sådant argument. Det behöver dock inte bekymra en försvarare av en rimlig samvetsklausul. Den förutsätter, som tidigare nämnts, att kvinnor har en grundläggande rätt till fri abort. Den rimliga samvetsklausulen går därför inte emot den grundläggande rätten eller systemet som sådant, utan försöker hitta ett sätt för den *enskilda individen att fortsätta arbeta inom det juridiska ramverket*. Den samvetsömme som vägrar att remittera en vårdsökande kvinna vidare för att få en abort utförd, befinner sig således inte bara i en konflikt mellan *samvete och sin eget handlande*, utan i konflikt med *systemet*. Distinktionen möjliggörs av att aborter befinner sig i en moralisk gråzon. Hade abortfrågan varit konklusivt avgjord, så hade individens möjlighet att själv vägra en handling men ändå tillåta någon annan att utföra den varit varken rationell eller moralisk.

En annan invändning mot hänvisning till annan vårdgivare är att det skulle vara kränkande för den vårdsökande kvinnan att behöva konfronteras med en barnmorska som, genom att hänvisa vidare, inte visar respekt för och »sympati» med den vårdsökandes val.³⁴ Men det finns något problematiskt med en sådan invändning. Är det inte just respekt som visas gentemot den vårdsökande i och med att man hänvisar vidare till någon som faktiskt har mer »sympati» att erbjuda? Och varför skulle en vårdragare ha rätt till något annat än lagstadgad vård och professionellt bemötande, om det som skulle krävas därutöver innebär en kostnad för den enskilda vårdpersonalen i form av en kompromiss med den egna etiska övertygelsen? Att kräva »stöttande» bemötande rörande ett val som sker i en moralisk gråzon torde också vara moraliskt tveksamt i sig. Lägg dessutom till att en verksamhet i de allra flesta fall kan organiseras på sådant sätt att kvinnor som vill göra abort inte behöver träffa en barnmorska som i förväg meddelat samvetsbetänkligheter. Med det i beaktande förefaller argumentet om det professionella bemötandet tämligen svagt.

Argument för en samvetsklausul

DET ÄR TVEKSAMT om ett framgångsrikt försvar av en samvetsklausul kan grundas på påståendet att abort är moraliskt fel. Vanligen försöker man istället att hänvisa till en moralisk rättighet att följa sitt samvete eller sin religion. Det är dock tveksamt om någon av de grunderna är i sig tillräckliga för att motivera en samvetsklausul.³⁵ Istället bör man utgå från tre – i min mening rimliga – premisser.

- (1) Det råder en *osäkerhet* kring huruvida icke-medicinskt betingade aborter är moraliskt acceptabla.
- (2) Det personliga samvetet är *identitetsbärande*.
- (3) En liberal stat bör i möjligaste mån och på ett opartiskt sätt *främja varje enskild individs strävan efter ett gott liv såsom de själva definierar det*.

Tillsammans utgör (1)–(3) ett starkt argument för en rimlig samvetsklausul.

Att det råder moralisk osäkerhet (1) är viktigt, eftersom om det *inte* gjorde det så skulle något utrymme för (rimlig) samvetsvägran inte finnas. När det efter reflektion råder konsensus i moraliska frågor ska en sådan samstämmighet respekteras; samma sak om det *inte* råder konsensus. Tillkommande omständigheter kan naturligtvis skapa skyldigheter att agera på ett visst sätt: att en abort är nödvändig för att rädda kvinnans liv utgör en sådan omständighet som gör att den moraliska osäkerheten i kärnfrågan får vika i en faktisk situation. Vilka yttre faktorer som ska räknas blir naturligtvis en tvistefråga, och vilken tyngd de tillmäts kommer ofrånkomligen att variera.

Vad menas då med att samvetet är identitetsbärande, och varför är detta viktigt? Samvetet är identitetsbärande i den bemärkelsen att *den vi är* – både i termer av hur vi ser oss själva och hur andra betraktar oss – till stor del bygger på just den moraliska kompass vi har. Att vi lider samvetskval när vi handlar mot våra moraliska

principer är ett uttryck för en konflikt mellan den vi anser oss vara och den vi visar oss vara i praktiken. En sådan dissonans kan bli synnerligen smärtsam. Även konflikten mellan samvete och de sociala skeenden man tar del i kan bli svår. I vissa fall kan konflikten bli så allvarlig att man inte längre »kan leva med sig själv».³⁶ Socialt sett spelar våra samveten också stor roll för både identifikation och värdering av en person. När en människa vi känner väl agerar på ett sätt vi vet att hon vanligen skulle tycka är moraliskt förkastligt, så säger vi att vi »inte känner igen» personen, och ofta söker vi andra förklaringar (sjukdom, berusning, förvirring, och så vidare) till det avvikande beteendet. Då handlingar i många fall utgör en bräcklig bedömningsgrund för en människas moraliska halt, blir samvetet – i den mån det kan urskiljas genom attityder och känslor – en betydligt säkrare indikator på vilka vi djupast sett är. Samvetet är således en viktig komponent i vår identitet, både utåt och inåt, och har därför ett betydande skyddsvärde.

Att leva i samklang med sitt samvete är också en central del av att leva ett gott liv. Även om vår bild av vad som är ett gott liv kan variera, så skulle de allra flesta anse att ett liv där man tvingas leva och agera i strid med sitt eget samvete *inte* utgör ett ideal. En liberal stat brukar nu kännetecknas av neutralitet just i förhållande till medborgarnas individuella strävan efter ett gott liv. Det betyder vanligen att staten inte får privilegiera eller lägga en börda på en medborgare på grund av dennes livsåskådning, uppfattning om det goda livet, eller liknande. Till exempel skulle en stat som gav skattelättnader till AIK-fans just *för att* de är AIK-fans inte räknas som en idealisk liberal stat, eftersom den därmed ger AIK:are en privilegierad position.

Neutralitet kan naturligtvis ta sig olika uttryck. En form av neutralitet är då man förhåller sig som en passiv åskådare. När en stat intar en sådan hållning har man en *minimal stat*, om man ens har en stat överhuvudtaget. Den liberala staten, som den oftast förstås idag, har dock ingen ambition att vara passiv i förhållande till medborgarna. Istället är den inriktad på att aktivt stödja medborgarnas individuella och (ibland) kollektiva strävan efter vad de själva anser

vara ett gott liv. För en sådan stat blir neutralitet en utmaning, och i praktiken kommer staten att gång på gång misslyckas. Det betyder dock inte att en liberal – och neutral – stat kan slå sig till ro och sluta försöka. Staten måste genom lagar, regler och samhällsliga strukturer söka främja allas val av levnadsideal på ett så neutralt sätt som möjligt. Poängen är att staten inte ska skapa eller upprätthålla strukturer och regler som utan en god anledning gynnar eller missgynnar medborgare på grund av deras strävan efter det de anser vara ett gott liv. Kan staten – utan att den eller någon grupp i samhället pådyvlas en betydande kostnad – välja en struktur eller en regel som inte hindrar någon grupp av medborgare i deras strävan är en sådan därmed att föredra.³⁷

Den svenska staten är i alla relevanta avseenden att betrakta som liberal. För frågan om samvetsklausuler är det högst relevant, eftersom staten därmed bör sträva efter de samhällsliga strukturer och policys som respekterar och gynnar så många livsideal som möjligt, under så jämlika förhållanden som möjligt. Kan staten välja ett sådant alternativ är det inte bara ett alternativ bland andra, utan en liberal stat – i den mån den kan kalla sig liberal – har en *skyldighet* att välja det alternativt.

Argumentationen kan sammanfattas på följande sätt:

- I. En samvetsklausul måste vara rimlig.
- II. Att kunna följa sitt samvete är en viktig del av ett gott liv.
- III. En liberal stat bör, om det inte finns goda skäl däremot, genom sin aktivitet eller inaktivitet underlätta en strävan efter ett gott liv.
- IV. Det finns inga goda skäl för att staten inte ska underlätta ett gott liv som inkluderar möjligheten till rimlig samvetsvägran rörande aborter.
- V. En liberal stat bör därför tillåta eller införa en rimlig samvetsklausul rörande aborter.

Det hävdas ibland att aborträtten är en grundläggande komponent i ett liberalt samhälle. Det har inte ifrågasatts här, även om det finns anledning att vara skeptisk. Men eftersom aborträtten inte kräver att alla barnmorskors medverkar till aborter, så bör staten inte motsätta sig en rimlig samvetsklausul. Tvärtom är den liberala staten förpliktigad att tillåta eller införa en sådan klausul, eftersom det inte finns goda skäl för att hindra personer vars livsdröm är att arbeta som barnmorskor men vilka inte vill medverka till aborter.

Avslutande kommentarer

MIN UTLÄGGNING OVAN är ett försök att etablera ett försvar för samvetsklausuler som inte bygger på religiösa övertygelser eller juridisk argumentation. Jag har argumenterat för att samvetsklausuler bör diskuteras med utgångspunkt i det jag kallat för en rimlig samvetsklausul, vilken samtidigt som den skyddar barnmorskans rätt att följa sitt samvete inte inskränker kvinnans rätt till fri abort. Den position jag intagit här kan säkerligen både förtydligas och förbättras – liksom angripas. Min ambition har dock varit att skissera en förnuftig och framför allt rimlig väg framåt i en debatt som alltmer kommit att präglas av ideologiska låsningar. Det torde vara ett nog så viktigt steg i rätt riktning.³⁸

→

Marcus Agnafors är filosofie doktor i praktisk filosofi och verksam vid Högskolan i Borås.

Noter

1 Se bl. a. Kjöllér (2014).

2 Personliga samtal och korrespondens.

3 Se t. ex. *Svenska dagbladet* (2009).

4 Se även Magelssen (2012: 20).

5 Formuleringen ger dock upphov till vissa gränsfall. Pondera att den gravida kvinnans partner meddelar att denne är fast besluten att ta livet av kvinnan om hon fullföljer sin graviditet. Enligt ovan nämnda princip faller scenariot inte inom undantaget, eftersom det är en tredje part som står för faran. Om ett liknande scenario skulle uppstå så bör

en abort rimligen inte vägras. Avsikten med formuleringen är bland annat att utesluta fall där faran kan undvikas eller är självpåtagen (till exempel om den gravida kvinnan hotar att ta sitt liv om en abort inte utförs). Även i sådana fall har kvinnan visserligen rätt till abort, men en enskild barnmorska kan med stöd av en rimlig samvetsklausul vägra utföra aborten.

6 Se t.ex. Card (2014).

7 Se t.ex. Meyers & Woods (1996: 115–120); Magelssen (2012); Card (2014).

8 Den svenska kontexten innebär också en viss tyngdpunkt på den *offentliga* abortvården. Privata vårdgivare har i praktiken betydligt mer frihet att utforma sina anställningsavtal, vilket innebär att en samvetsklausul i högre utsträckning där kan ses som en individuell förhandlingsfråga.

9 Svenska läkarsällskapet, Delegationen för medicinsk etik (2014).

10 För moderna inlägg i debatten, se t.ex. Moller (2011); Friberg-Fernros (2012); Friberg-Fernros (2010); Marquis (1989); McMahan (2002); Tooley (1972); Degrazia (2003); Boonin (2003); Jarvis Thomson (1971); Kaczor (2015); Lee & George (2008).

11 I fallet med vegetarianen i skolbespisningen kan man dessutom invända att det inte råder någon moralisk osäkerhet alls: att äta djur är moraliskt fel och därmed bör det offentliga inte servera köttfärsås överhuvudtaget.

12 Munthe & Nielsen (kommande).

13 Munthe & Nielsen (kommande).

14 Se t.ex. Savulescu (2006).

15 Svenska läkarsällskapet, Delegationen för medicinsk etik (2014).

16 Klepke (2014). Samma åsikt har uttrycks av BER (2014) och Svenska läkaresällskapet, Delegationen för medicinsk etik (2014).

17 Kursinformation tillgänglig på universitetens webbplatser hösten 2015.

18 Se Socialstyrelsen (2006).

19 Klepke (2014). En mer nogräknad debattör bör avhålla sig från dylika konspiratoriska teorier och istället koncentrera sig på sakfrågan.

20 SFS (1974:595, 1 §).

21 SOSFS (2009:15).

22 Det kan dock invändas, med viss tyngd, att det vore omoraliskt att ge incitament att utföra en handling som befinner sig i en moralisk gråzon.

23 *Omvårdnadsmagasinet* (2014).

24 Barnmorskeförbundet (2014).

25 Svenska läkarsällskapet, Delegationen för medicinsk etik (2014).

26 Att den höga frekvensen av samvetsvägran bland gynekologer i Italien – runt 70% – är oroväckande, är lätt att hålla med om (se t.ex. Minerva 2015).

27 Se t.ex. Ljungros & Rindahl (2014).

28 För ett sådant resonemang, se t.ex. Savulescu (2006: 295).

29 BER (2014).

30 *Omvårdnadsmagasinet* (2014).

31 Vårdförbundet (2015).

32 BER (2014). Passagen ifråga finns fortfarande kvar, men i ny och – ska det påpekas – avvikande översättning: »Barnmorskor kan avböja att delta i aktiviteter för vilka de hyser djupt moraliskt motstånd; men avseende barnmorskans individuella samvetsbetänkligheter så skall inte dessa avgörande påverka kvinnans rätt till hälsovård.» (Vårdförbundet 2016:15.) Den nya översättningen kan jämföras med passa-

gen i originalet: »Midwives may decide not to participate in activities for which they hold deep moral opposition; however, the emphasis on individual conscience should not deprive women of essential health services.» (Confederation of Midwives 2014: 2).

33 Se t.ex. McLeod (2008).

34 Se t.ex. Ljungros & Rindahl, (2014); BER (2014); samt Svenska läkarsällskapet, Delegationen för medicinsk etik (2014). Ett uttalande av den senare organisationen är speciellt anmärkningsvärt då man skriver att »[b]lotta vissheten om att det på den aktuella mottagningen finns personal som vägrar utföra abort utgör en påverkan [på den gravida kvinnans beslut] som är oacceptabel.» Det är tveksamt om en sådan hållning är förenlig med en liberal samhällssyn.

35 Se t.ex. West-Oram & Buys (2015).

36 Detta noteras även av bland annat Magelssen (2012:18). Magelssen anger dock endast instrumentella skäl till varför individens samvete bör respekteras.

37 Ett dylikt påpekande görs av Trigg (2015:174).

38 Den här texten har blivit betydligt bättre än vad den annars skulle varit tack vare diskussioner med en rad personer, både inom och utanför akademien. I synnerhet förtjänar två personer ett stort tack för konstruktiv input och kritik: Henrik Friberg-Ferros och en barnmorska som önskar vara anonym.

Referenser

- Barnmorskeförbundet (2014) www.barnmorskeforbundet.se/aktuellt/forbundet/att-aberopa-samvetsklausul-ar-en-oetisk-vagran-att-ge-var-d/ (hämtad 2015-11-27).
- BER (2014) »Minnesanteckningar från Barnmorskeförbundets Etiska Rådets (BER)», sammankomst 2014-03-04. www.barnmorskeforbundet.se/wp-content/uploads/2014/04/Minnesanteckningar-fran-Barnmorskeforbundets-Etiska-Radet-mars-2014.pdf (hämtad 2016-06-18).
- BOONIN, DAVID (2003) *A Defense of Abortion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CARD, ROBERT F. (2014) »Reasonability and Conscientious Objection in Medicine: A Reply to Marsh and an Elaboration of the Reason-Giving Requirement», *Bioethics*, vol. 28, nr 6, ss. 320–326.
- Confederation of Midwives (2014) »International Code of Ethics for Midwives», www.internationalmidwives.org/assets/uploads/documents/CoreDocuments/CD2008_001%20V2014%20ENG%20International%20Code%20of%20Ethics%20for%20Midwives.pdf (hämtad 2016-06-18).
- DEGRAZIA, DAVID (2003) »Identity, Killing, and the Boundaries of Our Existence», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 31, nr 4, ss. 413–442.
- FRIBERG-FERNROS, HENRIK (2010) »Abortion and the Limits of Political Liberalism», *Public Reason*, vol. 2, nr 1, ss. 27–42.
- FRIBERG-FERNROS, HENRIK (2012) »Varför den svenska abortlagstiftningen bör göras mer restriktiv», *Tidskrift för politisk filosofi*, vol. 16, nr 3, ss. 6–18.
- KACZOR, CHRISTOPHER (2015) *The Ethics of Abortion: Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*, 2 uppl., New York: Routledge.
- KJÖLLER, HANNE (2014) »DO: Från handskakning till abort», *Dagens nyheter*, 7 februari 2014.
- KLEPKE, MARTIN (2014) »Samvetsklausul är ett angrepp mot aborträtten», *Arbetet*, 17 november 2014.

- LEE, PATRICK & ROBERT P. GEORGE (2008) »The Nature and Basis of Human Dignity», *Ratio Juris*, vol. 21, nr 2, ss. 173–193.
- LJUNGROS, KRISTINA & JOHANNES RINDAHL (2014) »Norge visar varför samvete inte ska styras», *Svenska Dagbladet*, 14 november 2014.
- MAGELSSSEN, MORTEN (2012) »When Should Conscientious Objection Be Accepted?», *Journal of Medical Ethics*, vol. 38, nr 1, ss. 18–21.
- MARQUIS, DON (1989) »Why Abortion Is Immoral», *Journal of Philosophy*, vol. 86, nr 4, ss. 183–202.
- MCLEOD, CAROLYN (2008) »Referral in the Wake of Conscientious Objection to Abortion», *Hypatia*, vol. 23, nr 4, ss. 30–47.
- MCMAHAN, JEFF (2002) *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford: Oxford University Press.
- MEYERS, CHRISTOPHER & ROBERT WOODS (1996) »An Obligation to Provide Abortion Services: What Happens when Physicians Refuse?», *Journal of Medical Ethics*, vol. 22, nr 2, ss. 115–120.
- MINERVA, FRANCESCA (2015) »Conscientious Objection in Italy», *Journal of Medical Ethics*, vol. 41, nr 2, ss. 170–173.
- MOLLER, DAN (2011) »Abortion and Moral Risk», *Philosophy*, vol. 86, nr 3, ss. 425–443.
- MUNTHE, CHRISTIAN & MORTEN EBBE JUUL NIELSEN (kommande) »The Legal Ethical Backbone of Conscientious Refusal», *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*.
- Omvårdnadsmagasinet* (2014) ledare, nr 6, www.swenurse.se/Sa-tycker-vi/Omvardnads-magasinet-ledare/nej-till-samvetsklausuler/ (hämtad 2015-11-27).
- SAVULESCU, JULIAN (2006) »Ethics: Conscientious Objection in Medicine», *BMJ*, vol. 332, nr 7536, ss. 294–297.
- SFS 1974:595.
- Socialstyrelsen (2006) »Kompetensbeskrivning för legitimerad barnmorska», artikelnr 2006-105-1.
- SOSFS 2009:15.
- Svenska dagbladet* (2009) »Omöjligt hindra könsurval vid abort», 11 maj 2009, www.svd.se/omojligt-hindra-konsurval-vid-abort (hämtad 2015-11-28).
- Svenska läkarsällskapet, Delegationen för medicinsk etik (2014) »Nej till samvetsklausul i sjukvården», 19 november 2014, www.sls.se/PageFiles/227/uttalande%20om%20samvetsklausul%202014.pdf (hämtad 2016-06-18).
- THOMSON, JUDITH JARVIS (1971) »A Defense of Abortion», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 1, nr 1, ss. 47–66.
- TOOLEY, MICHAEL (1972) »In Defense of Abortion and Infanticide», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, nr 1, ss. 37–65.
- TRIGG, ROGER (2015) »Accommodating Conscience in Medicine», *Journal of Medical Ethics*, vol. 41, nr 2, ss. 174.
- Värdförbundet (2015), *Internationella etiska koden för barnmorskor* (tidigare sv. översättning), https://www.vardeforbundet.se/Documents/Trycksaker%20-%20egna/Nationella/Foldrar%20Broschyrer/Den%20internationella%20etiska%20koden%20for%20obarnmorskor_9907.pdf (hämtad 2015-11-26).
- Värdförbundet (2016), *Internationella etiska koden för barnmorskor* (ny sv. översättning), <https://www.vardeforbundet.se/SysSiteAssets/om-vardeforbundet/vardeforbundets-stadga-och-yrkesetiska-koder.pdf> (hämtad 2016-06-18).
- WEST-ORAM, PETER & ALENA BUYX (2016) »Conscientious Objection in Healthcare Provision: A New Dimension», *Bioethics*, vol. 30, nr 5, ss. 336–343.

HITLERS *Mein Kampf* är aktuell, inte bara genom Knausgård, utan framför allt då upphovsrätten släppts. Jag har läst den från pärm till pärm. Boken kan karaktäriseras som en intellektuell självbiografi. Jag skriver själv just på en sådan och slås av likheter och skillnader.

Hitler skildrar sin uppväxt och sin bildninggång. Han berättar hur han kommit till vad han uppfattar som viktiga insikter och han redogör för resonemang och erfarenheter vilka fört honom till de ståndpunkter han i mogen ålder valt att göra till ett politiskt program. Han är ingen dumskalle. Ofta resonerar han med analytisk skärpa, särskilt då han skriver om utrikespolitik. Han menar att Tyskland inför första världskriget borde ha sökt en allians med England och han driver samma tes efter första världskriget. England är en naturlig allierad till Tyskland på grund av vissa sammanfallande geopolitiska intressen. Han resonerar i fall som dessa med tydlighet och konsekvens. Han uppställer tre alternativa hållningar, avvisar två av dem för att gå in för den tredje – för att sedan resonera kring tre möjliga invändningar mot denna. Samma förhållningssätt försöker jag själv anlägga när jag skriver *min* självbiografi.

I mitt litterära företag vill jag gärna tänka att jag så noga jag kan håller mig till sanningen. Här har Hitler ett helt annat förhållningssätt. Det framgår klart av hans resonemang kring politisk propaganda att han inte tror att sanningen är särskilt verkningsfull. Därför känner han sig fri att frånga den. Man måste hålla detta i minnet, när man läser boken. Det är ju tur (fast kontraproduktivt måste man nog tillägga) att Hitler är så oförblommerat öppen med att han inte avser att alltid vara sanningsenlig och uppriktig. Det ställer läsaren inför uppgiften att försöka förstå när han menar allvar och när han bara friar till massorna med i hans eget tycke användbara myter och fantasier.

Ja, när menar han allvar, och när fabulerar han? Jag har ställt

mig den frågan beträffande hans nationalism och hans rastänkande. Ungefär så här tror jag resultatet blir.

Hitler är verkligen tysk nationalist. Han är nationalist, inte i den liberala meningen att han tycker att varje folk har rätt till en stat (en universaliserbar hållning). Hans intresse gäller bara Tyskland. Det är det tyska folket han vurmar för, det har en särskild historisk mission. Det är lite oklart vilken denna är. Ibland ska Tyskland leda världen, i andra ögonblick är önskemålet mer modest; den ska tilltvinga sig territorier i öst. Jag tror att denna nationalism har en känslomässig resonans i Hitler. Men han vill också motivera den.

Den modesta hållningen motiveras merkantilistiskt. Det går inte att föda en ökande befolkning om man inte har resurser i form av jord och jordbruk. Detta är så primitivt tänkt att det är svårt att ta på allvar!

Den mera högtflygande hållningen, enligt vilken Tyskland ska leda världen, motiveras rasbiologiskt. Här är det ännu svårare att ta Hitler på allvar.

En hel del rastänkande i *Mein Kampf* är allmängods (i sin tid). Hit räknar jag omsorgen om den mänskliga arten (rasen). Han trodde nog verkligen att den kunde duka under, om man tillät sjuka och svaga människor att reproducera sig. Så tänkte man på många håll i världen och först senkomna insikter om recessiva anlag i genpoolen har lett till att vi kan avskriva denna oro. Hitler talade nog här i god tro (om än mera oförblommerat och brutalt än man gjorde på andra håll).

Hitler tror också att det finns mänskliga raser (ungefär som det finns olika hundraser). Han trodde vidare att arierna (statistiskt sett, får man väl tänka) var överlägsna andra raser med avseende på intelligens. Särskilt framträdde denna överlägsenhet i förhållande till svarta («negrer»). Om en medlem av en högre stående ras fick barn med en medlem av en lägre stående ras skulle avkomman, återigen statistiskt, utgöra ett slags genomsnitt mellan föräldrarnas intelligens. Jag gissar att Hitler här tror på vad han skriver. Detta synsätt var allmänt utbrett och vetenskapliga försök gjordes för att testa hypotesen. Ett exempel var den tyske docenten i anatomi,

Eugen Fischer. Han genomförde 1908 en studie i Tyska Sydvästafrika, nuvarande Namibia. Han undersökte svarta och vita och individer av blandras och fann att de vita var intelligentast, de svarta dummast och de av blandras (»bastarderna») föll någonstans mitt emellan de renodlade rasgrupperna. Resultatet publicerades i boken *Die Rehobother Bastards und das Bastardierungsproblem beim Menschen* (Jena: Gustav Fischer, 1913). Just så tänkte nog också Hitler om saken.

Men detta kan ju inte motivera någon särställning för Tyskland! Visst, det tyska folket är ariskt, men detsamma gäller ju de nordiska staterna, England och USA. Hitler resonerar inte kring detta. Den slutsats han borde dra är väl att Tyskland inte alls har någon unik mission, om den ska baseras på rasmässiga grunder. Han undviker visligen denna slutsats genom att aldrig resonera kring frågan.

I själva verket ger Hitler själv argument *mot* tanken om att Tyskland på rasmässiga grunder borde ha en särskild historisk mission. Den tyska folkstammen är på olika sätt skadad, konstaterar han vid flera tillfällen (utan att se de brydsamma implikationerna för hans nationalism). Särskilt skedde en uppblandning med andra folk i samband med trettioåriga kriget!

Mest besynnerliga är förstås Hitlers resonemang kring judarna. Han börjar med att konstatera att han aldrig personligen haft något problem med judarna. Längre tänkte han på judarna som en särskild religiös grupp, och hans principiella hållning är att man i politiken bör låta religionerna vara. Han finner antisemitismen vulgär. Så drabbas han av en insikt, vill han få oss att tro. Judarnas religion är bara en förklädning. Men en förklädning för vad?

Han talar om judarna som en särskild ras. Han varnar för att judiska män ska förföra ariska kvinnor, göra dem med barn, och därför skada den ariska folkstammen. Men vi vet från hans bordssamtal att han inte själv trodde på denna tes. Judarna utgör inte, enligt Hitler, någon ras i analogi med »negrer» och arier. Han säger: vi använder för enkelhetens skull begreppet »judisk ras». I verkligheten och ur genetisk synpunkt finns ingenting sådant som »den judiska rasen».

Han beskriver också i *Mein Kampf* judarna som ett slags konspiratorisk grupp (inte en ras och inte en religion), vilken står i färd med att erövra världen. Det är ingen gräns för denna människogrups slughet, de kontrollerar både arbetarrörelsen (såväl bolsjevismen som den reformistiska rörelsen) och det internationella finanskapitalet. Genom en kniptångsmanöver kommer judarna att lägga världen under sig. Här får till sist Tyskland en mission att fylla. Tyskland ska besegra judendomen.

På denna tidpunkt är det lite oklart hur kampen mot judendomen ska föras till seger, något program för total folkutrotning finns inte med i *Mein Kampf*, och inte heller i det nazistiska partiprogrammet i 25 punkter. Fienden är emellertid klart och tydligt utpekad.

Men detta konspiratoriska fantasifoster måste Hitler själv ha förstått var ren galenskap. Varför drev han då denna tes? Vi ska komma ihåg hans förakt för vanligt folks fattningsförmåga. Det är omöjligt att överskatta hur klent vanligt folks politiska förstånd är, menade han. Ja, t.o.m. hans partikamrater beskrivs som rena dumskallar ifråga om utrikespolitik. Han måste ha tänkt att antisemitismen var den ideologi (i betydelsen av falskt medvetande), som skulle kunna hjälpa hans parti till makten.

Och på den punkten tog han inte miste.

→

Torbjörn Tännsjö är professor emeritus i praktisk filosofi.

DEN POLITISKA DEBATTEN är ibland svårbegriplig. Olika begrepp virvlar förbi, utan att klart definieras, med förvirring som resultat. Här ska jag försöka begripa vad som kan menas med uttrycken »identitet», »nation» och »klass» – om man gör sitt bästa för att ge dem en fruktbar innebörd. Men också begreppet om en fruktbar begreppsbestämning måste klargöras. Begrepp är fruktbara för bestämda syften. Jag ska återkomma till detta.

Klassbegreppet har en trygg plats inom en av Marx inspirerad radikal vänster. Klasserna definieras av individernas förhållande till produktionsmedlen. Arbetare är du om och endast om du säljer din arbetskraft, utan att äga de produktionsmedel du brukar, då du utför ditt yrkesmässiga värv. Kapitalist är du om och endast om du äger produktionsmedel och köper arbetskraft som brukar dem – utan att du själv deltar i produktionen. Notera att detta är en mycket inkluderande uppfattning om vad det innebär att vara arbetare. Också banktjänstemannen, bostadsmäklaren och redaktionschefen är i denna bemärkelse arbetare. Begreppet ger god mening om du är radikal socialist. Ditt politiska projekt går då ut på att avskaffa klassmotsättningarna genom att avskaffa klasserna. Allt ska ägas av alla. Då en sådan ordning är upprättad finns varken arbetare eller kapitalister.

Mindre radikala vänsterpositioner behöver inte detta klassbegrepp. Jag tänker på vänsterpartier, som vill utjämna skillnaderna i samhället, bl. a. mellan kapitalister och arbetare. De behöver koncentrera intresset till grupper som är välbeställda i förhållande till andra som har det sämre ställt. Och målet för den politiska strävan är att »öka jämlikheten», som det en gång hette. Men detta är förstås en omöjlighet. Jämlikhet låter sig inte kompareras. Vad det nu handlar om är snarare att minska ojämlikheten. Inte heller det är något enkelt projekt. Hur mäter man ojämlikhet? Men bortsett från den svårigheten kan man konstatera att klassbegreppet, för

detta slags vänster, är av underordnad betydelse. Här bör man snarare rikta intresset mot sådant som »socialgrupper».

Hur är det då med nationsbegreppet? Jag har ihärdigt insisterat på att det finns två slags nationalism, en liberal och en fascistisk. Den liberala är universalistisk och går ut på att varje nation bör ha en egen stat. Under 1800-talet fyllde denna nationalism en i huvudsak progressiv funktion, i opposition mot olika kejsrerliga imperier och under 1900-talet fortsatte den att verka för, som jag ser det, goda politiska syften. Den var en viktig inspirationskälla bakom olika nationella befrielseörelser, som gjorde sig särskilt gällande under andra hälften av 1900-talet. I Europa fick den ödesdigra följderna i forna Jugoslavien och missriktade försök att realisera den i konflikten Israel/Palestina leder bara till att konflikten onödigtvis dras ut i tiden. En stat, utan etisk eller religiös särprägel, är inte bara den bästa lösningen på problemet utan också, som läget utvecklats med israeliska bosättningar på »palestinskt» territorium, den enda möjliga.

Detta slags liberala nationalism bör ställas mot en aggressiv missionerande nationalism, som inget annat är än en total identifikation med den egna nationen. Man menar att den har en särskild mission, är mer värdefull än andra nationer, och man håller på den i vått och torrt. Hitler och nazismen var urtypen för detta slags aggressiva och missionerande nationalism. I värsta fall utmynnar den alltså i tanken att den egna nationen ska härska över alla andra.

Gemensamt för dessa två slags nationalism är tanken att nationer finns och spelar en roll politiskt. Men vad förstås med en nation?

Olika kännetecken brukar utpekade som typiska för den ena eller den andra nationen. Man talar om nationalkaraktärer, särskilt kulturer, språk, traditioner, gener, ja till och med en särskilt »själ» (Fichte i hans tal till den tyska nationen).

Bortom dessa kännetecken, som medlemmarna i en nation tänkes ha gemensamma, finns emellertid normalt en helt annan tanke. Den tanken är förenlig med att vad som är gemensamt för medlemmarna i en nation inte går att säkert peka ut. Kanske handlar det i

stället om vad Wittgenstein kallade en »familjelikhet». Och ändå finns det, normalt, enligt nationalisten, något som förenar. Det är emellertid inte någon inre egenskap utan något yttre – ett gemensamt ursprung!

Typiskt för begrepp som de om nationen, rasen eller arten är att man inte kan tillhöra samma nation, ras eller art, om man inte har ett gemensamt ursprung. Det är blodsbanden som avgör. En person kan framstå som vit, men »avslöjas», då ett släkträd blir offentligt. Hon är »egentligen» svart. Varför? Jo, hennes farfars mor var svart! Det hjälper inte att hon ser vit ut.

Nationer kännetecknas alltså av ett gemensamt »ursprung», eventuellt i tillägg till vissa gemensamma kännetecken, en »nationalkaraktär». Hur ska vi förhålla oss till detta slags begreppsbildning, oavsett om den får spela en roll inom liberal nationalism (alla nationer är lika värda och alla nationer förtjänar en egen stat) eller inom aggressiv missionerande nationalism (vår nation är överlägsen andra och bör härska över de andra)?

Jag tror vi bör bemöta den med stor skepsis i båda fallen. Detta slags gemensamma ursprung, som ofta förlorar sig i en mytisk forntid, har ingen politisk relevans. Vi bör hålla armlängds avstånd till varje politisk rörelse, som åberopar sig på kategorier som nation, ras eller art. Det gäller också humanismen, som tillerkänner var-elsen av den mänskliga arten ett särskilt värde. Konsekvenserna av en sådan hållning är emellertid långtgående och behöver diskuteras ingående. Tar vi avstånd från att gruppera människor på etniska, rasmässiga eller nationella grunder blir det problem att försvara lagar som kriminaliserar »folkmord» eller hets mot »folkgrupp». Jag tror dock vi kan klara oss bra utan sådana lagar. Det är brottet mot individen som sådant som bör beivras. Det är för övrigt något konstigt med en karaktäristik av något som mord, då gruppen (många av dess medlemmar) oftast finns kvar efter att brottet har fullbordats. Detta är emellertid inte enda problemet med folk-mordskonventionen.

Raphaël Lemkin var, som saken har beskrivits i Elisabeth Åsbrinks uppmärksammade bok 1947 (Natur & Kultur 2016), den

som myntade uttrycket, och först utmejslade ett begrepp om, folkmord. Detta fick plats i en FN-konvention 1948. Vad som där kriminaliseras är bl. a. förintelse av en nationell, etnisk eller rasmässig bestämd folkgrupp. Tillämpningen av en sådan konvention ställer oss inför frågan hur man avgränsar folkgrupper på nationell, etnisk eller rasmässig grund. Typiskt för sådana grupperingar är ju att grunden för dem saknar vetenskapligt stöd. Den förlorar sig i mytologi och historiens dunkel. Det finns ju t. ex. inga raser!

Lennart Aspegren, som i praktiken hanterat konventionen, berättar på DN Kultur 29 december 2016 att man valde att lösa problemet så »att gruppen själv definierar sig som en sådan.»

Antag att konventionen hade brukats efter andra världskriget och antag att Hitler misslyckats med sitt självmord och i stället blivit tillfångatagen av de allierade och ställd inför rätta. Hur skulle man ha hanterat frågan om nazisternas systematiska och avsiktliga judeutrotning? Är judarna en religiös grupp? En ras? Eller en etnisk sammanslutning? Hur skulle Hitler dömas med stöd i konventionen om folkmord?

Hitler skriver i *Mein Kampf* att han först uppfattade judarna som en religiös grupp. Han var på det stadiet inte antisemit. Han tyckte inte att man skulle blanda samman politik och religion. Så gick det upp för honom, skriver han, att judarna är något annat, som i propagandan beskrivs som en ras. Men hur definieras den av nazisterna? Jo, med hänvisning till religion och ursprung. Jude är den som är mosaisk trosbekännare eller som har mor- och farföräldrar, som varit mosaisk trosbekännare. Det innebär att åtskilliga »judar», som inte själva såg sig som judar, utan kristna tyskar, fräntogs befattningar, placerades i koncentrationsläger och avrättades. Då de inte såg sig själva som judar var alltså inte dödandet av just dem en del i ett folkmord, om vi går på aktuell rättspraxis. Hitler själv erkänner för övrigt också i de s.k. bordssamtalen, att han inte tror det finns något sådant som en judisk ras. Men i så fall är inte heller någon judeutrotning möjlig.

Kan vi klara oss utan att kriminalisera folkmord? Ja, vill jag påstå. Det gick bra att genomföra rättegångarna efter andra världskri-

get utan hänvisning till något så nebulöst som talet om förintelse av raser, etniska grupper eller nationer. Det gick bra att fälla förövarna för de mord de begått riktade mot enskilda individer. Hade Hitler ställts inför rätta hade han befunnits skyldig till mord och avrättats. Visst är det smått absurt att kriminaliseringen av folkmord fungerar bäst då förövare och offer delar en fördomsfull syn på den förföljda gruppen, som de t. ex. uppfattar som en särskild mänsklig ras.

Lennart Aspegren menar att det trots allt är viktigt med begreppet om folkmord, då det är det allvarligaste av brott. Men varför gradera brott på det viset, om mord på enskilda individer redan kvalificerar för lagens strängaste straff (vilket detta än är)? Och är det för övrigt värre att adoptera bort ett barn från en »folkgrupp» till någon utanför den gruppen (något som också karaktäriseras som folkmord), än att sadistiskt mördra en medmänniska vilken som helst?

Vad som här sagts om folkmord gäller förstås också tanken om hets mot folkgrupp. Vi klarar oss bra också utan denna konfysa kategori i brottsbalken. Den svenska lagen om hets mot folkgrupp är att föredra framför konventionen om folkmord i ett hänseende. Den talar inte *de re* om raser, d.v.s. den har inte som utgångspunkt att det finns mänskliga raser, utan brukar rasbegreppet *de dicto*, d.v.s. man kriminaliserar hets mot förmenta egenskaper såsom ras. Man kriminaliserar uttryck för missaktning riktade mot folkgrupp »med anspelning» på ras, hudfärg, nationellt eller etniskt ursprung, trosbekännelse eller sexuell läggning.

Vad som kriminaliseras är bara uttryck i offentliga sammanhang; man kan säga att vad som med denna lag inskränks är inte tankefriheten, bara yttrandefriheten. Men är det inte illa nog? Borde inte de brott som kan komma ifråga kunna behandlas som brott mot *individer*, som hotas eller smädas offentligt? Om vi bara ser till hets mot nationalitet, etnicitet och ras är det uppenbart att vi skulle ha mycket att vinna på att avskaffa denna på blodsmystik grundade bestämmelse avsedd att förhindra just det den excellerar i: kategorisering på basis av nationalitet, etnicitet och ras.

Men hur är det då till sist med identitet? Nationalism, rasism och till och med klass kan förstås uttryckas i termer av identitet

(man vill ha ett erkännande av den egna nationen eller rasen eller klassen). Det finns emellertid en annan sorts identitetspolitik, som bör kunna ses som oproblematiske. Jag tänker här på följande förhållande.

Vissa individer i en grupp avviker på olika sätt från normen (uppfattad rent statistiskt). Vissa är homosexuella (medan majoriteten är heterosexuella), transsexuella (medan de flesta är trygga i det kön de fick på BB), eller pedofiler (medan majoriteten riktar sitt sexuella intresse mot andra vuxna). Dessa grupper är definierade direkt genom sina inneboende egenskaper, inte med hänvisning till något ursprung genom särskilt blodsband eller liknande. De har var och en ett legitimt krav, som de kan framställa till majoriteten i samhället: ett krav om erkännande och respekt. Sådan är jag, jag förtjänar en plats i samhället just sådan som jag är, säger de till oss andra.

Många sådana grupper har nått stora och välförtjänta framgångar i vår tid. Det är inte längre något (stort) problem att uppträda som homosexuell. Kanske är det fortfarande ett visst, men inte överstigit, problem att framträda som transsexuell? Det är definitivt inte lätt att komma ut som en individ med en pedofil böjelse (oavsett om den omsätts i handling eller ej).

Vad är det rimliga svaret på identitetspolitiken? Det rimliga svaret är just att ge individer i grupper som de nu omtalade erkännande, att sluta diskriminera dem, att lägga av de fördomar man kan tänkas ha mot dem. Så bör vi tänka oavsett om vi tillhör vänstern eller högern på den traditionella politiska skalan.

Notera att detta också gäller pedofilerna – vi ska inte ha någon misskund med sexuella övergrepp mot barn, men var och en bör ha rätt till den sexuella läggning hon råkar vara född med.

Betyder erkännandet av identiteter baserade på sexuell läggning att man också behöver en lag mot hets mot sådana? Nej, av skäl som redan angivits torde det var nog med en lagstiftning som, utan att inskränka yttrandefriheten, bestraffar sådana handlingar, som faktiskt diskriminerar individer med hänvisning till deras sexuella läggning. Ett särskilt skäl att avskaffa lagen om hets mot folkgrupp är att den i sig också diskriminerar mot vissa grupper. Den inklude-

rar i praxis inte de som står lägst på anseendeskalan, ifråga om råddande fördomar i samhället, nämligen de transsexuella och de med en pedofil böjelse. Men också hot och hets mot *individer* på sådan grund bör förstås beivras straffrättsligt. Till det behövs emellertid ingen lagstiftning om hets mot folkgrupp.

Behöver vi till sist en lag mot hets mot religiösa grupper? Dessa finns onekligen, och de definierar sig själva. Ska vi få uttrycka missaktning mot dem? Så länge ett sådant uttryck inte medför diskriminering, hot eller hets mot en individ, tycker jag det är självklart att det borde vara tillåtet. Den inskränkning av yttrandefriheten som görs av lagen om hets mot folkgrupp är av ondo. Jag har offentligt vid något tillfälle sagt att jag föraktar människor som är religiösa. Detta uttalande har väckt förargelse, men det är om jag förstått saken rätt, inte olagligt. Det innebär inte hets mot folkgrupp. Jag är mera osäker hur det skulle gå om jag konkretiserade min uppfattning på följande vis: jag hyser förakt för troende judar, kristna och muslimer. Än värre blir det förmodligen om jag nöjer mig med att nämna en av dessa religioner. Men blotta tanken på att ett sådant uttalande skulle kunna vara kriminellt förskräcker. Vi behöver inte lagen om hets mot folkgrupp heller för de religiösas skull. En kuriositet i sammanhanget är att medan uttryck för förakt för t.ex. muslimer kanske skulle fällas enligt gällande lagstiftning, så är det fritt fram att tala nedlåtande om ateister. Vi ateister diskrimineras, tillsammans med transsexuella och pedofiler, av lagen. Lösningen på det problemet är att avskaffa lagen.

Finns då några intressanta samband mellan identitet och klass, ja mellan nationalitet/ras och klass? Jag tror sambanden är tillfälliga. Men i ett kapitalistiskt samhälle kan olika skillnader mellan människor få viktiga politiska och ekonomiska konsekvenser. Om det finns en underklass i samhället, som också kännetecknas av att den uppfattas som en icke naturlig del av den svenska nationen (invandrare, svarta, rasifierade personer), så kommer den p.g.a. själva det ekonomiska systemet att också behandlas illa. Så här ser mekanismen ut.

Antag att du ska anställa en person. Hon företer kännetecken,

som rent statistiskt är förknippade med kriminalitet. Det är klokt att inte anställa henne. Det hjälper inte om hon hävdar att man inte ska skära alla av hennes sort över en kam, det hjälper inte om hon påpekar att om många av hennes sort är kriminella, så beror det inte på att de är av hennes sort, utan på att de är fattiga och marginaliserade i samhället. Allt detta må vara sant. Det är ändå förnuftigt att inte anställa en sådan människa. Så fungerar vad vi brukar kalla *strukturell* rasism.

Strukturell rasism är en realitet. Ibland är det individuellt rationellt att lita till sina fördomar! Sådan rasism kan bara upphävas genom radikala politiska åtgärder, som eliminerar den materiella grunden för den.

→

Torbjörn Tännsjö är professor emeritus i praktisk filosofi.

INTERVJU MED MARCUS AGNAFORS, FILOSOFIE DOKTOR I
PRAKTISK FILOSOFI OCH LEKTOR VID HÖGSKOLAN I BORÅS

Berätta kort om dig själv.

MIN PRIMÄRA YRKESIDENTITET är den som politisk filosof. Min avhandling (i praktisk filosofi) handlade om rättvisa – Michael Walzers teori om rättvisa närmare bestämt – och även om mina filosofiska intressen har kommit att bli ganska spretiga, så har de alltid kretsat kring politik i någon form. I andra sammanhang räknas jag som statsvetare, högskolepedagog eller juriststudent – vilken identitet som gäller beror på sammanhanget.

För tillfället arbetar jag på Högskolan i Borås, samtidigt som jag pluggar juristprogrammet i Göteborg. Att kunna lite juridik torde vara en fördel om man sysslar med politisk filosofi, och skulle jag surna rejält på filosofin så kan jag ju alltid byta yrke.

Du har också varit redaktör för tidskriften *De Ethica* sedan dess första nummer gavs ut 2014. Hur ser du på detta engagemang och på tidskriftens framtid?

DE ETHICA STARTADES på mitt initiativ av det europeiska etik-sällskapet Societas Ethica. Under uppstart och under de första åren var Brenda Almond chefredaktör; hon bidrog med stor erfarenhet från sin tid som redaktör för den respekterade *Journal of Applied Philosophy*. Förutom jag själv så bestod (och består fortfarande) redaktionsteamet dessutom av Maren Behrensen (Münsters universitet) och Heidi Jokinen (Åbo akademi). Det var hårt arbete med att etablera tidskriften och att lägga upp rutiner för att driva den, men det var helt klart värt besväret. Jag vet inte vad som krävs för att en tidskrift ska sägas vara »etablerad», men nu är vi inne på den tredje volymen och vi är stolta över produkten – en tidskrift som fungerar väl, publicerar intressanta artiklar och som är helt Open Access (OA).

Idag drivs *De Ethica* med Elena Namli (Uppsala universitet) som chefredaktör. Vår ambition är att utveckla tidskriften både vad gäl-

ler innehåll och rutiner. Vi har överlevt de första viktiga åren utan att ta till det välkända knepet att »bjuda in» bidrag som snabbt sparkas igenom en intern »granskning» och vi använder »triple blind» när det kommer till fackgranskningsprocessen. Nästa steg är att bygga upp ett solitt rykte om att vara en pålitlig och bra tidskrift så att vi kan attrahera fler bidrag även från mer väletablerade filosofer och etiker. Tyvärr är det inte helt lätt eftersom de flesta föredrar att sikta på de tyngre och mer välkända tidskrifterna. Dessutom tycker jag att man anar en ganska trist skepsis mot just elektroniska OA-tidskrifter; att de nästan automatiskt anses som lite sämre. Men förhoppningsvis är det bara en tidsfråga innan sådana fördomar försvinner. Jag tycker att OA är ett mer etiskt alternativ ur så gott som alla perspektiv. Vill man satsa på att publicera i tunga traditionella tidskrifter av karriärskäl – vilket jag har full förståelse för – så tycker jag att det ändå kan vara en god idé att åtminstone försöka publicera en artikel i en elektronisk OA-tidskrift med hyfsat jämna mellanrum.

Varför började du ägna dig åt politisk filosofi?

JAG HAR INTE en aning om varför jag började med politisk filosofi, eller ens med filosofi överhuvudtaget. Jag gissar att jag tänkte att det vore kul att testa. Vissa experimenterar med droger, utövar österländsk religion, lever i celibat, gör karriär via »Paradise Hotel», piercar bröstvårtorna eller odlar skägg i ansiktet och basilika på balkongen – jag gjorde det mer stillsamma experimentet att läsa filosofi.

Den mer intressanta frågan är väl varför jag har fortsatt med filosofin i allmänhet och politisk filosofi i synnerhet. Jag tänker mig att det huvudsakligen beror på att jag har någon form av ospecifikt rättvisepatos som jag letar stöd för. Som många säkert känner till skrev John Rawls att de stora orättvisorna idag kan kopplas till den politiska sfären, och jag tror att han hade rätt: mycket av världens elände idag har antingen politiska orsaker eller politiska lösningar – eller båda två. Det gör den politiska filosofin både berättigad och viktig. Att sedan arbeta med politisk filosofi utifrån den insikten

kräver väl att man har lite messiaskomplex; att man inbillar sig att man har något att bidra med, att man kan göra någon skillnad.

Ytterligare en anledning till varför jag blev kvar inom filosofin är att jag under hela min uppväxt hade (och fortfarande har) en förkärlek för att argumentera. Det var nog inte ett av mina mest charmiga karaktärsdrag under skoltiden: jag var ett ständigt irritationsmoment för mina lärare på gymnasiet eftersom jag ifrågasatte dem så snart jag fick möjlighet. När jag sedan började studierna i teoretisk filosofi vid Linköpings universitet så gjorde jag upptäckten att mina lärare inte alls verkade störda av att bli ifrågasatta, och till och med verkade uppskatta och uppmuntra kritiska frågor.

Vad kan filosofi bidra med till politiken?

GANSKA MYCKET. DET kanske mest uppenbara är att filosofer är väl lämpade till att ta fram generella principer för styre, distribution av nyttigheter, och så vidare. Det är okontroversiellt, åtminstone i de egna leden. Dessutom har filosofer en väl utvecklad känsla för nyanser, problem och konsekvenser – förmågor som faller inom vår allmänna »analytiska förmåga». En sådan kompetens behövs inte bara när man ska designa normativa principer, utan även när det kommer till själva tillämpningen.

Ett annat bidrag, vars relevans kanske varierar med tiden, är att utgöra ett ständigt och obändigt irritationsmoment för den politiska makten. Från Platon och framåt har duktiga politiska filosofer inte bara producerat diverse teorier, utan också varit en nagel i ögat på sin tids politiker. Det handlar inte nödvändigtvis om att leverera sanningen med stort S till den politiska makten, utan att vara del i en ifrågasättande samhällsgrupp, en motkraft. Här är jag inspirerad av J. S. Mill – åsikter och ideologier som inte ifrågasätts stelnar så småningom till döda tankekonstruktioner som efterhand förlorar sin tillämplighet. Filosofer ska vara politikens motsvarighet till sura gamla tanter som talar om för personalen på ICA exakt vilka tomater som är ruttna i grönsaksavdelningen och som ifrågasätter om summan på kvittot verkligen stämmer.

Du har bland annat i den här tidskriften argumenterat emot åsikten att den liberala staten borde förhålla sig neutral till religiösa element i samhället, är det ditt sätt att vara en nagel i ögat på samtiden?

DEN ARTIKELN VAR visserligen inte så värst kontroversiell – eller åtminstone borde den inte vara det. Men visst, den var ett försök att balansera upp en ganska ensidig bild av relationen mellan religion och stat som ofta skymtar fram både inom filosofin och i den svenska politiska diskussionen i stort. Att ifrågasätta rådande tankeparadigm inom akademien är ju grunden för att kunna ifrågasätta och nyansera även utanför akademien.

Men notera att det sällan handlar om att inta en *motsatt* ståndpunkt än den rådande. Jag tror att det främst handlar om att *nyansera* ståndpunkter som man ibland – både bland filosofer och i den offentliga debatten – reflexartat behandlar som om de vore självklara och redan avgjorda. Få positioner är »renodlade», undantagslösa eller självklara, och struntar man i att vara noggrann och betona nyanser så tvingar man förr eller senare fram falska dilemman som kan få allvarliga praktiska konsekvenser.

Att vara en nagel i ögat på den politiska makten och en motkraft i samhället tänker jag mig också som en ganska konkret uppgift: att skriva debattinlägg i dagspress, att engagera sig i samhällsfrågor, medverka i radio- och TV, och – vilket nog ofta glöms bort – klargöra för sina studenter att man som filosof inte bör tillbringa all sin skattebetalda tid med att sitta uppe på elfenbenstornet, uttänkandes meningslösa idéer med publiceringspotential eller skrivandes ändlösa projektansökningar som ingen kommer att må bättre av. Den politiska filosofin måste hela tiden leva i närheten av den politiska verkligheten; det tror jag är ett överlevnadsvillkor för den politiska filosofin som disciplin.

Jag tycker att filosofer i allmänhet är ganska dåliga på att kritisera vår samtid; tyvärr är jag inget undantag här. Visst finns det lysande undantag bland svenska filosofer och statsvetare, men det naturliga vore att man såg det som en del av den filosofiska arbetsbeskrivningen. Det är lättare att helt enkelt strunta i att kritisera och nyansera omhuldade åsikter och istället skriva något litet ogenomträngligt stycke som kryddar ditt CV och ger dig akademisk

status. Tyvärr bidrar knappast den rådande mediakulturen till att ge utrymme för filosofiska perspektiv på politiken: När media alltmer styrs av hur många »klick» en artikel förväntas få, så är alster av typen »å ena sidan, å andra sidan» inte så attraktiva.

I skrivande stund (sommaren 2016, d.v.s. innan Trump valdes till president) är många oroade för att politisk populism tycks vinna mark i hela västvärlden. Populismen är knappast mottaglig för alster av typen »å ena sidan, å andra sidan». Ser du ett filosofiskt perspektiv på den här utvecklingen?

TILL ATT BÖRJA med är jag inte så säker på att människor som förfaller åt populism är immuna mot filosofiskt välgrundade argument. De är snarare immuna mot den typ av filosofer (och akademiker) som stiger ned från molnen och berättar vilka idioter de – de vanliga människorna – är. För att dra en parallell till Platons grottlignelse: grottans huvudperson fokuserade på sanning men missade vikten av gemenskap och grundläggande perspektivtagande – det senare av den typ man försöker lära förskolebarn, men som många akademiker verkar ha förtvivlat svårt för.

Nu är väl knappast nyanserade analyser hela lösningen, men de är en del av en hållbar sådan. Och här får jag väl vara lite ödmjuk; dels eftersom jag ogillar förenklade lösningar på komplexa problem, dels eftersom populism inte är mitt forskningsområde. Men här är min analys, vad nu den kan vara värd. Till att börja med är populism inte en fråga om att ta en viss sida i en argumentation; hyssandet av populistiska åsikter är inte primärt ett argumentatoriskt tillstånd, utan en socialt betingad situation. Ser man en viss politisk populism som vilken annan teoretisk position som helst och som man kan kasta konsekvensresonemang och implikationspilar på, så begår man ett kategorimisstag. Ofta ligger det en utsatthet, en rädsla och ibland riktigt taskiga erfarenheter bakom glidningen mot populism, och mot högerpopulism i synnerhet. En sådan situation kräver att man arbetar konstruktivt med att hitta lösningar på bakgrundsproblemen; att plocka fram den argumentatoriska storläggan för att visa att de där utbildade, arbetslösa och räddhågsna människorna dessutom är dumma i huvudet är inte en framkom-

lig väg. Även om du lyckas smula sönder deras intellektuella försvar så kommer de alltid att falla tillbaka på sin utsatthet och sina rädslor. Det är de i sin fulla rätt att göra. Kruxet är att en aldrig så pedagogisk förklaring, av varför det enligt en samhällsekonomisk analysmodell är helt i sin ordning att industriarbetaren Roine i Landskrona förlorade sitt jobb på grund av arbetskraftsinvandring, inte ändrar ett endaste dugg på Roines situation. I den politiska debatten verkar man ibland tro att rena samhällsekonomiska kalkyler och förklaringsmodeller ska fungera som en tröstande klapp på axeln – vilket är mer än lovligt naivt.

I stället måste man fråga sig var samhället gick fel eftersom så många av dess medborgare upplever en samling asylsökande som ett reellt hot mot hela deras värld. Poängen är att samhället inte går sönder på grund av att folk köper populistiska åsikter; folk sväljer populismens idéer för att samhället redan har gått sönder. Börjar man ställa sådana större och knepigare frågor – istället för att hetsjaga pensionärer som har svårt att släppa ordet »negerboll» – så hamnar man mitt i den politiska filosofins kärna. Dessutom visar man att man tar utsatta och rädda medborgare på allvar, vilket faktiskt torde öka mottagligheten för rationella argument.

Rätta mig om jag har fel, men att förklara populistiska åsikter med hänvisning till socialt betingade situationer liknar en marxistisk analys. Lever marxismen?

DET FINNS VÄL vissa likheter. Men lever marxismen? Svårt att svara på faktiskt. Som alla andra större teoribygen så lever Marx intellektuella eftermäle sitt eget liv, och dessutom med multipla personligheter. Vad gäller de uttalat politiska varianterna – i kontrast till den aningen flummiga marxismen som florerar som någon slags obskyr ideologisk utgångspunkt i vissa delar av humaniora – så torde de mer bokstavstroga och klassiska varianterna av marxismen föra en tynande tillvaro. Men även om många duckar för etiketten marxism, så skulle jag nog vilja hävda att stora delar av den moderna politiska filosofin står i skuld till Marx. Framför allt har G. A. Cohen satt ett ordentligt avtryck i den moderna diskus-

sionen, liksom många av hans doktorander och hans vänner inom Septembergruppen – en grupp som mig veterligen fortfarande är aktiv. Därmed inte sagt att man kan dra entydiga och raka linjer från Marx till moderna filosofiska positioner. Precis som all annan teori, så sker – tacksamt nog – en utveckling genom både beskärning och inympning.

Men om vi ska spetsa till det lite och fundera på om Marx beskrivning av kapitalismens utveckling fortfarande lever: Ja, den lever, fast den har genomlidit ett par amputationer. Många av de centrala delarna av Marx analys håller rätt bra; kanske ännu bättre än många andra teorier med över 100 år på nacken. Jag tycker nog att politiska filosofer begår tjänstefel om de inte håller ett vakande marxistiskt öga på samhällsutvecklingen. Eftersom politik och ekonomi alltmer flyter samman, så blir de klassiska perspektiven – det »marxistiska» och »den fria marknaden» om man så vill – både ofrånkomliga och viktiga.

Ett helt nytt spår: vad tycker du om den politiska filosofi som bedrivs i Sverige idag?

JAG HAR OERHÖRT dålig koll på svensk politisk filosofi. Jag – liksom många andra, inbillar jag mig – hinner aldrig läsa vad andra svenska politiska filosofer skriver, om de inte råkar skriva om något som är relevant för min egen forskning. Känner jag till någon forskning så brukar det vara för att jag träffat personen ifråga i något sammanhang och diskuterat hans eller hennes forskning – vilket brukar vara betydligt trevligare än att läsa en massa artiklar.

Det lilla intryck jag har är å andra sidan positivt. I Sverige sysslar ju både filosofer och statsvetare med politisk filosofi, även om de senare kallar det för politisk teori, och de jag stiftat bekantskap med är väldigt duktiga inom sina respektive områden. Framförallt verkar det som att vi lyckas fostra fram politiska filosofer och teoretiker som är duktiga på själva hantverket; på att ett hyfsat systematiskt sätt närmar sig och argumentera kring normativa frågor.

Det jag möjligen saknar – eller jag kanske bara har missat dem – är svenska filosofer som tar ut svängarna lite, både i och utanför akademiska sammanhang. Lite långfinger åt makten hade varit

trevligt. Filosofer i allmänhet är oerhört skickliga på att slakta varandra i seminarierummet, och jag önskar att man kunde använda den skickligheten i kontakten med politiker och med makthavare i den ekonomiska och den kulturella sfären. Jag tror att de flesta håller med mig om att det finns en hel del att anmärka på i de senaste årens debatter kring invandring, miljö och trygghetssystem, för att ta några aktuella exempel. Och notera nu att jag talar om hur man ska förhålla sig till *makten*; det är, som jag beskrev tidigare, en helt annan sak om man ska diskutera med vanliga medborgare.

Upplever du att du har tillgång till ett nätverk av verksamma filosofer, eller bedrivs den svenska politiska filosofin av isolerade utövare eller bakom stängda dörrar?

JAG ARBETAR EXTREMT mycket på egen hand. Det beror delvis på min arbetssituation – jag jobbar på en högskola som varken har filosofi eller statsvetenskap som ämne, och där ingen sysslar med sådana saker som jag sysselsätter mig med. Delvis beror det på att jag kommer från en liten forskningsmiljö där jag tidigt fick vanan att arbeta på egen hand.

Däremot kan jag väl ärligt säga att jag tycker att det är svårt att komma in i många filosofiska »sammanhang». Nätverk brukar i allmänhet fungera lite som hemliga sällskap – man måste känna någon eller bli rekommenderad för att komma in. För oss som kommer från mindre miljöer är det ett påtagligt hinder, eftersom vi ofta börjar karriären med betydligt färre och mindre kontaktytor. Många unga filosofer som har internationellt etablerade handledare och mentorer med stora kontaktnät får en helt annan start på karriären än de som saknar sådana handledare. Det är helt klart en stor och därtill oförtjänt karriärfördel att ha en välkänd handledare som författar artiklar med dig när du är doktorand, skriver rekommendationsbrev när du ska söka jobb, och vars kompisar på diverse Ivy League-universitet fixar inbjudningar att komma och forska hos dem när det är dags för postdok. Det är ju kul för de som får sådana möjligheter, men jag tror att det framförallt är ett slöseri med talang – många smarta unga filosofer (och forskare i allmänhet) slås ut för att de inte kommer med på stora projekt eller får ett avgörande rekommendationsbrev.

Eftersom jag jobbar mycket på egen hand så är nog min kännedom om samarbeten inom politisk filosofi ganska dålig, så jag kan knappast komma med några generella uttalanden här. Däremot verkar graden av officiell organisering vara rätt låg bland politiska filosofer. Som jämförelse finns ju det svenska nätverket för politisk teori, vilket jag har haft förmånen att gästa några gånger. Det är en riktigt trevlig och informell sammankomst där man både får ta del av andras arbeten och lära känna personerna bakom texterna. Det är något för politiska filosofer att ta efter.

Tycker du som juristikstudent att den politiska filosofin är närvarande i utbildningen?

NU HAR JAG ju bara tillbringat snart två år på juristprogrammet, och det skulle vara lite förhastat att uttala sig om svensk juristutbildning överlag. Men vad jag kan se baserat på programmets uppbygg (på Göteborgs universitet), så är mitt intryck att det finns väldigt lite politisk filosofi intryckt i utbildningen. Ofta läser man lite ytlig rättsfilosofi och nöjer sig med det. Jag kan tycka att det är lite tråkigt: dels för att jurister spelar en allt större roll i de västerländska samhällssystemen, dels för att många lagar speglar politiska och ideologiska ställningstaganden som inte är helt okontroversiella. Jag är naturligtvis både partisk och inte tillräckligt mycket jurist för att uttala mig här, men jag kan tycka att jurister i allmänhet och blivande domare och åklagare nog borde läsa minst en termin politisk filosofi och moralfilosofi – framför allt tror jag samhället i stort skulle vinna på det.

Dessutom skulle det vara kul att se vad juriststudenter och rättsvetare kan bidra med till den politiska filosofin, om de fick chansen. De flesta studenterna på programmet är både drivna och smarta, och många har ett samhällsengagemang med politiska undertoner. Det skulle vara spännande att se vilka synergieffekter som kan uppstå.

Borde studenter i samhällsvetenskapliga ämnen komplettera sina utbildningar med politisk filosofi vid filosofinstitutioner?

VISSA BORDE DET. Det är ju frestande att svara »alla», men det vore inte rimligt i praktiken och dessutom en smula trivialt i teorin.

Samhällsvetenskapliga utbildningar är ofta spretiga, och det vore slöseri med resurser att trycka in en massa politisk filosofi i redan fullspäckade program eller att förorda att studenter ska bekosta ytterligare ett års studier med hjälp av studielån. Det vore också ett trivialt svar i den meningen att de allra flesta skulle vinna på att läsa lite politisk filosofi precis som alla filosofer skulle vinna på att läsa historia, ekonomi och litteraturvetenskap – en bred kunskapsbas är alltid bättre än en smal. Men lägger man till ytterligare studier så måste något annat plockas bort – och kan man inte plugga allt, så är det inte säkert att just politisk filosofi är det ämne som man vinner mest på, vare sig ur ett karriärperspektiv eller ett bildningsperspektiv.

Men som sagt, för vissa samhällsvetenskapliga inriktningar är det nog ingen dum idé. Statsvetare får visserligen en hel del politisk filosofi och teori till livs, men det skulle ändå vara nyttigt att dyka djupare i de filosofiska perspektiven – liksom många politiska filosofer borde komplettera med statsvetenskapliga studier. Sociologer och nationalekonomer – de förra ofta förknippade med den politiska vänstern – torde också vara exempel på studentgrupper som har mycket att vinna på att addera lite politisk filosofi till sin utbildning.

Avslutningsvis, vad händer härnäst i din filosofiska verksamhet?

JAG HAR HÅLLIT på med libertarianism och rättigheter ett tag, men det känner jag mig rätt så färdig med. Jag har också sysslat en del med begreppet »good governance» och relationerna mellan religion och politik, och det vill jag nog fortsätta med ett tag till – det finns en hel del att säga där, och området religion och politik är aktuellt och lär så förbli ett tag framöver.

I skrivande stund håller jag också på med två böcker som ska bli färdiga: ett eget bokmanus där jag diskuterar diverse kontroversiella etiska frågor och en antologi om kommodifiering och högre utbildning. Dessutom har jag snöat in lite på politiska skandaler och deras relation till politisk legitimitet. Sedan har jag ett större projekt som jag gärna skulle ta tag i när jag får lite tid till övers: kopplingen mellan barmhärtighet och rättvisa i den politiska

kontexten. Det är ett ganska radikalt projekt eftersom det handlar om grundvalarna för hur staten bör organiseras – och jag gillar kontroversiella projekt, så det skulle jag säkert kunna lägga några år på.

→

Jesper Ahlin

MAGNUS NORELL: *Kalifatets återkomst – orsaker och konsekvenser*, Stockholm: Trail, 2015

MAGNUS NORELL REDOGÖR i sin mycket innehållsrika och faktsäckade bok för de senaste årens utveckling i Mellanöstern. Han tecknar i de första fyra kapitlen det oerhört komplexa spelet mellan olika krafter i regionen, USA:s inblandning där och hennes koalition med västfientliga länder (som exempelvis Saudiarabien och Förenade Arabemiraten). I de därpå följande fem kapitlen beskrivs ingående fenomenet politisk islam, den Islamiska statens (IS) bakgrund, ideologiska rötter, och det militära hot IS utgör. I det näst sista kapitlet – »Ett ideologiskt krig om idéer» – redogör Norell för Västvärldens försök att intellektuellt hantera islam, islamism och terror i islams namn. Dessa försök präglas, menar Norell, av en beklämmande valhänthet: politisk korrekthet och rädsla för att kränka muslimer i Väst har, menar han, lagt en hämsko på det öppna, fria och rationella samtalet om dessa ytterst angelägna ämnen.

Norells bok är, som jag inledningsvis nämnde, mycket innehållsrik. Jag väljer att här fokusera på vad han har att säga om orsakerna till IS uppkomst, islamismens framväxt i Europa, samt debattklimatet kring dessa frågor i Västvärlden.

Norell driver tesen att IS – tvärtemot vad ofta som hävdas – *har* att göra med islam. Som Norell påpekar är det lätt att ge belägg för att så faktiskt är fallet. Man kan exempelvis konstatera att jihadisterna själva motiverar sitt agerande utifrån verser i Koranen och utifrån Muhammeds föredöme sådant detta framgår i haditherna. (Muhammed utgör ett rättesnöre och moraliskt föredöme eftersom han räknas som en perfekt människa.) Det är vidare klart att den av IS försvarade versionen av islam och den strikt bokstavstroga tolkning av Koranen som förkunnas i Saudiarabien i grund och botten är av samma slag. I Västvärlden medför påståendet att IS faktiskt

följer en strikt bokstavstrogen tolkning av Koranen risk att stämpas som »islamofob», vilket gör att politiska ledare och andra undviker att ens antyda något sådant. I Mellanöstern är dock tanken att den våldsbejakande islamismen i allmänhet och IS i synnerhet har sina rötter i en sådan tolkning långt ifrån ovanlig. I januari 2015 höll Egyptens president Al-Sisi ett tal vid Al-Azharuniversitetet i Kairo (vilket är det främsta av sunniislams lärosäten). Han riktade sig i talet till de religiöst lärde och sade bland annat att både IS och islamismen i allmänhet inte kan betraktas som en extremistisk tolkning av islam. IS och andra radikala islamisters idéer om religiöst fotat styre och jihad går att finna bland islams grundteser, sådana som islams ortodoxa huvudfåra utifrån de religiösa texterna tolkat dessa teser (s. 95). Al-Sisi efterlyste en »religiös revolution» för att göra sig av med det oerhört destruktiva tankegods som denna tolkning utgör.¹

Norells tes att IS och andra våldsbejakande islamistiska rörelser faktiskt har med islam att göra rör vid en öm punkt som provocerar många. Hur ofta hör vi inte att islamismen har sina rötter i fattigdom och utanförskap? Vid närmare granskning tycks det emellertid klart att sådana socioekonomiska förklaringar inte duger. IS-rekryter med härkomst från Europa kommer, som Norell påpekar, lika ofta eller oftare från välmående medelklasshem än från fattiga hem i utanförskapsområden. Enligt en läckt rapport sammanställd av brittiska MI5 är mer än 60% av alla radikaliserade islamistiska extremister välutbildade och kommer från välmående medelklasshem (s. 129).²

I diskussionen om IS ideologiska rötter framhåller Norell också det faktum att det under de senaste dryga tvåhundra åren går att hitta flera historiska exempel på försök att bygga renlärliga islamiska stater. Han beskriver kortfattat tre sådana försök (ss. 124–126). Dessa statsbildningar har två viktiga drag gemensamt med IS: de är dels aggressiva utåt mot omgivande icke-muslimska stater, dels utövar de repression inåt mot de muslimer som inte är tillräckligt renlärliga.

IS delar [...] många av dessa föregångares struktur och religiös-ideologiska inriktning; även IS uppstod i en region i kaos och under krisartade förhållanden; även IS slår brutalt ner all intern opposition och bedriver ett offensivt krig mot sina motståndare i akt och mening att sprida sitt inflytande och den religiösa tron; samhället man kontrollerar tvingas följa sharialagar och har trots, eller kanske tack vare, sin betoning på en strikt och intolerant ordning lyckats erövra, hålla och kontrollera samhället. (s. 127)

Norell sluter sig i ljuset av detta till att »IS är [...] ett logiskt resultat av islams politiska historia» (*ibid.*). Historiska fakta som dessa – och långt fler skulle kunna nämnas³ – är höggradigt relevanta för olika teser om orsakerna till IS framväxt. De kastar, mildt uttryckt, en skugga av tvivel över populära förklaringar i termer av sådant som fattigdom och Västvärldens utrikespolitik.

För att bekämpa IS så gäller det att förstå IS natur och att identifiera orsakerna bakom IS uppkomst. Och för att förstå detta gäller det först och främst att inse att IS inte är någon från andra islamistiska rörelser artskild rörelse. Även om man nu skulle lyckas definitivt bekämpa IS, så är det mer än troligt att en snarlik rörelse inom sinom tid uppstår. Militära insatser behövs men de är inte tillräckliga, menar Norell. Vad som därutöver behövs är man förhindrar uppkomsten av dylika rörelser. Detta kräver att man kommer åt rörelsernas ideologiska rötter.⁴ Dessa ideologiska rötter är islamismen, d.v.s. islam fattad som politisk ideologi. Norell betonar att de islamistiska rörelserna kan vara sinsemellan olika »och därför bör studeras i den kontext de befinner sig» (s. 111). Gemensamt för dem är att de menar att ett samhälle ska ha en religiös/ideologisk grund i islam. Enligt den mest renläriga formen av islamism ska lagstiftningen helt och hållet grundas på sharia, alltså den islamiska lag eller rätt som ytterst går tillbaka dels på Koranen – vilken tolkas bokstavligt och uppfattas som Allahs ord – och dels på profeten Muhammeds exempel sådant detta framstår i haditherna.

Olika islamistiska rörelser kan omfatta något olika ideologier, även om de alltså har det gemensamt att de betraktar islam som sin

ideologiska bas. Rörelserna kan dock skilja sig avsevärt åt vad gäller viljan att använda våld för att uppnå sina mål: våldsbejakande islamism, *jihadism*, menar att islam bör spridas med svärdet, medan annan islamism menar att islam bör spridas med andra medel, exempelvis genom mission (*dawa*), genom att man bildar islamistiska partier som ställer upp i demokratiska val (men också genom infiltration av andra partier, myndigheter, etc.). Skillnaden mellan IS och Muslimska brödrskapet har främst att göra med vilka medel man anser vara godtagbara eller lämpliga. Det slutgiltiga målet har de gemensamt: en teokratisk stat vars lagstiftning helt utgår ifrån sharia.

Islamismen – såväl den militanta som den icke-militanta – har vuxit sig allt starkare i Europa (vilket givetvis varit till hjälp för IS rekrytering av anhängare). Norell menar att detta är en utveckling som pågått ända sedan fatwan mot Salman Rushdie i februari 1989. Islamistiska organisationer – varav en del är det Muslimska brödrskapet under annat namn – har vuxit sig allt starkare. Norell menar sig se flera orsaksfaktorer som sammantaget bidragit till deras framgång. Genom islamisternas budskap att Västvärlden är »islamofobisk» och egentligen ointresserad av att integrera muslimer har de lyckats värva anhängare. Att stora delar av den muslimska diasporan har varit dåligt integrerade, haft låg utbildningsnivå och varit arbetslösa har knappast gjort islamisterna mindre framgångsrika (s. 162). Vidare har såväl myndigheter som politiska ledare uppvisat en identitetspolitiskt och multikulturalistiskt motiverad vilja att betrakta individer som tillhörande olika grupper eller kollektiv. Detta har passerat islamisterna som hand i handske eftersom de då kunnat påta sig rollen att representera gruppen muslimer som helhet – detta trots att långt ifrån alla muslimer accepterar deras sätt att förstå islam (ss. 163–164).

Många politiker har med tiden kommit att ge multikulturalism och identitetspolitik sitt närmast oreserverade stöd. Detta stöd har, som sagt, varit islamisterna i Västvärlden till god hjälp. Dessa (självutnämnda) representanter för muslimer har till och med kunnat resa krav på särslagstiftning. Detta har tillsammans med kravet att särskild hänsyn ska tas till den muslimska gruppens intressen

lett till att shariadomstolar inrättats i Storbritannien (men också i Belgien och Tyskland). Dessa domstolar har rätt att besluta i familje- och affärsangelägenheter. Även om domstolarnas beslut bara är rådgivande så betraktas de i praktiken som legalt bindande. Det innebär att de får ett stort inflytande över den muslimska communityn. Deras inflytande drabbar främst kvinnor och barn: vårdnadstvist faller exempelvis vanligen ut till mannens fördel, och barn så unga som nio år tvingas in i barnäktenskap (ss. 164–165).

Norell är kritisk mot den multikulturalism som länge okritiskt hyllats av politiker, myndighetspersoner och journalister. Multikulturalismen har, menar han, snarare bidragit till segregationen än motverkat den. Förutom att den befast förtryck inom olika invandrargrupper, har multikulturalismen inneburit att islamister fått verka ostört för en islamisering av de utanförskapsområden där många med muslimsk bakgrund bor. (Ett av de mer obehagliga exemplen är hur man lyckats islamisera flera skolor i Storbritannien; ss. 198–199.)

Vi har de senaste decennierna kunnat bevittna en tilltagande självrensning, d.v.s. ett slags informell självpåtagen inskränkning av yttrandefriheten. Norell spårar denna utvecklings början till Rushdieaffären. Självrensningen har haft flera negativa effekter: angelägna samhällsproblem har inte kunnat belysas och diskuteras på ett öppet och förnuftigt sätt, och den konstnärliga friheten har begränsats. Den har också spelat islamisterna i händerna genom att den medfört att befogad kritik mot dem och deras sätt att förstå islam tystats ner.

Rushdies norske förläggare, William Nygaard, utsattes 1993 för ett mordförsök. Han sade efteråt att han aldrig ens snuddat vid tanken att det skulle vara något fel eller något farligt med att ge ut boken. Nygaards naivitet framstår idag som mycket avlägsen. Idag tycks det anses vara helt i sin ordning att en hel operaföreställning läggs ned för att inte »kränka» eller »såra» vissa religiösa grupper. Just detta hände 2006 då Deutsche Oper Berlin planerade en uppsättning av Mozarts *Idomeneo*. Norell ger ytterligare exempel som vittnar om den enorma förändring som skett sedan början av nittioalet. Hand i hand med självrensningen har försvaret för yttran-

defriheten alltmer kommit att förses med diverse förbehåll: yttrandefrihet är förvisso bra, *men*... Detta är problematiskt på flera sätt. Förutom inskränkningar i den konstnärliga friheten innebär detta, som Norell påpekar, i förlängningen att minoritetsgrupper drabbas. Detta eftersom kritik mot kulturellt betingade orättvisor inom sådana grupper anses vara förolämpande och kränkande mot gruppen som helhet. Kritik mot kulturellt betingade orättvisor utgör därmed det som ibland kallas »ett missbruk av yttrandefriheten».

Hur besynnerlig denna hållning är blir tydligt så snart man uppmärksammar den latent konflikt som finns mellan viljan att respektera minoriteter och några av våra mest grundläggande värderingar. Konflikten är denna. Barnäktenskap rättfärdigas av islam (eftersom profeten Muhammed ingick äktenskap med ett barn). Kritik mot denna sedvänja är därför kränkande och oacceptabel. Men samtidigt är barnäktenskap moraliskt oacceptabelt, och därtill olagligt. Därför måste sedvänjan skarpt kritiseras, och individer som agerar i enlighet med den lagföras.⁵ Det föreligger alltså en konflikt mellan vissa oerhört grundläggande värderingar, å ena sidan, och önskan att av hänsyn och respekt för vissa minoriteter inskränka yttrandefriheten, å andra sidan.

Det är dessvärre inte svårt att till och med bland författare och intellektuella hitta kritiker av vad de ibland kallar »missbruk av yttrandefriheten». När amerikanska PEN 2015 beslöt att tilldela Charlie Hebdo sitt *Freedom of Expression Courage Award* protesterade sex stycken PEN-medlemmar (fler anslöt sig senare). Skälet till protesten var att tidningen drivit med islam och därför ansågs vara rasistisk. Norell betraktar detta agerande som en »moralisk härdsmälta». Det är svårt att inte instämma i detta. Också Salman Rushdies ord om PEN-medlemmarnas protester förefaller träffande:

If PEN as a free speech organization can't defend and celebrate people who have been murdered for drawing pictures, then frankly the organization is not worth the name. (citerad på s. 168)

Ett sådant här agerande uppvisar, menar Norell, en »total tondövhets [...] och monumental brist på vilja att stödja dem som för den

reforminriktade kampen inom islam» (*ibid.*). Av författare och intellektuella kunde man kanske ha väntat sig något mer.

Bland de som är oförmögna att stå upp för yttrandefriheten finner vi också politiska ledare, exempelvis de som lägger sig i vad tidningar skriver och vad enskilda konstnärer målar. Norell nämner i detta sammanhang också hur EU:s utrikesförvaltning 2012 i ett uppprop tillsammans med *Organization of Islamic Cooperation* (OIC) prisar yttrandefriheten samtidigt som man tar avstånd från den, nämligen på så vis att man betraktar satir av religion (läs: islam) som uttryck för hat och därmed något oacceptabelt (s. 180, n. 340).

Norell är skarpt kritisk mot vad han betraktar som en feighet och oförmåga att stå upp för sant liberala värderingar. Det är, menar han, ett svek mot såväl våra öppna, fria västerländska samhällen som mot alla de journalister, författare, intellektuella i muslimska länder som lever med dödshot varje dag. Bland dem hittar man muslimer som vill reformera sin religion. Dessa muslimska reformister är Norells hjältar.

Norells mycket angelägna och värdefulla bok bör läsas av alla som vill förstå de brännande frågor den behandlar!⁶

→

Kent Gustavsson

Noter

1 Al-Sisi förefaller hoppas att man kan göra islam fredligt genom att rätt tolka de religiösa urkunderna, Koranen och haditherna. Det kan vara värt att notera att han inte går så långt att han säger att man måste ge upp den bokstavliga tolkningen av Koranen och antagandet att Muhammed är en perfekt människa. Al-Sisi verkar tänka sig att man kan hålla fast vid dessa men göra en omtolkning. Med dessa utgångspunkter är dock möjligheten att göra islam fredligt mycket liten. Vad man skulle behöva göra är att ge upp båda dessa utgångspunkter, vilket dessvärre förefaller ytterst svårt eftersom detta är centrala inslag i islams ortodoxa huvudfåra.

2 Norell verkar dock inte vilja gå så långt att han hävdar att socioekonomiska faktorer inte spelar någon som helst roll. Dylika faktorer har »i kombination med predikan från islamister» bidragit till den radikala islamismens framväxt i Europa (s. 162; min kursivering). Det finns knappast något att invända mot detta. Dock är det, vill jag påstå, lätt att se att socioekonomiska förklaringar inte räcker särskilt långt. Låt oss, för att göra detta

tydligt, anta att *alla* radikaliserade islamistiska extremister kommer från fattiga hem i utanförskapsområden (vilket *de facto* är felaktigt: inte ens en majoritet av dem har, som vi nyss såg, en sådan bakgrund). Inte ens då skulle vi kunna ge en fullständig förklaring av radikal islamism i termer av fattigdom och utanförskap. Det närmaste en socioekonomisk förklaring vi skulle kunna komma är i bästa fall en som, grovt uttryckt, skulle se ut så här: 'Fattigdom och utanförskap är en nödvändig men inte tillräcklig kausal betingelse för islamistisk radikalisering. Utöver denna kausala betingelse krävs också inflytande från den islamistiska ideologin. Ett sådant inflytande är i sin tur en nödvändig men inte tillräcklig kausal betingelse för radikalisering. Tillsammans med fattigdom och utanförskap utgör den islamistiska ideologin en tillräcklig kausal betingelse för radikalisering.' Lägg märke till att det är den islamistiska ideologin som avgör vilket uttryck fattigdomen och utanförskapet kommer att ta sig. Skulle de inblandade personerna påverkats av *Det kommunistiska manifestet* så hade uttrycket blivit ett annat. Då hade de gått med i ett kommunistiskt parti eller kanske anslutit sig till en revolutionär rörelse som siktar på att med våld krossa det kapitalistiska systemet.

3 En fyllig genomgång av islams historia med tonvikt på de under lång tid mycket framgångsrika försöken att med svärdet sprida islam samt de religiösa texter och kommentatorer som rättfärdigar detta heliga krig hittar man i Andrew G. Bostoms omfattande antologi *The Legacy of Jihad* (New York: Prometheus Books, 2005).

4 Detta är på intet sätt en ovanlig uppfattning. Norell delar den med flera andra terorforskare, exempelvis Hans Brun.

5 Eller som Norell kortfattat uttrycker saken: »barnäktenskap respekteras av islam eftersom profeten praktiserade det. Men det är olagligt och att låta bli att kritisera det är självklart inte tänkbart» (s. 202).

6 Tack till Jan Almäng för värdefulla synpunkter!

RUSSELL HARDIN, *Trust & Trustworthiness*,
New York: Russel Sage Foundation, 2002

Trust & Trustworthiness – En bok med oförtjänt gott rykte
NYLIGEN NÄR JAG började läsa in mig på den teoretiska sidan av
tillitsforskningen fick jag höra av både filosofer och statsvetare att
jag borde läsa Russell Hardins magnum opus *Trust and Trustworthiness*
(2002). Det är en späckad bok som avhandlar så väl tillit
(»trust») och trovärdighet (»trustworthiness») som misstro
(»distrust») och »tilltro» (»confidence»). Dessutom diskuteras
både hur dessa tillstånd uppkommer, varför de är bra, dåliga el-
ler något däremellan. Boken har till dags dato 1819 citeringar på
Google Scholar vilket gör den relevant att diskutera i en lite längre
litteraturgranskning som denna eftersom det enligt min vetenskap
inte har gjorts i svenskt format tidigare.

Det jag kommer att diskutera är en av de mer intressanta teserna
som drivs i boken vilken är att medborgare inte kan ha tillit till
storskaliga institutioner som en stat i ett modernt samhälle. Argu-
mentet byggs upp i kapitel 1 till 3 där »tillit» och »trovärdighet»
definieras och där en särskild variant av »tillit» försvaras (»the en-
capsulated interest account»). Försvaret av Hardins definition av
tillit bygger till viss del på en uttalad idé om en särskild uppsättning
adekvansvillkor som han menar gäller för en god definition.

Jag kommer att diskutera Hardins definition och adekvansvillkor
i tur och ordning. Min slutsats är att Hardins tes inte håller samt att
om man är ute efter begreppslig klarhet och en välgrundad uppfatt-
ning om vad tillit är, bör man nog läsa något annat. *Trust & Trust-
worthiness* är helt enkelt *betydligt* sämre än sitt rykte, detta oavsett
vad Robert Putnam säger i en blurb på baksidan av boken.

Tillit

HARDIN ARGUMENTERAR ALLTSÅ för att vi inte kan hysa till-

lit till storskaliga institutioner som den moderna staten. Enligt honom litar A på B med avseende C när A upplever B som trovärdig. B är trovärdig när denne »omsluter A:s intressen» för att denne vill ha en fortsatt relation till A (se till exempel Hardin 2002: 1, 3, 4, 6, 11, 13, 24–27). Viktigt här är att det är just A:s intressen som ska ha inkorporerats och inte de intressen A representerar i kraft av sin grupptillhörighet. Till exempel, för att jag som svensk medborgare ska lita på en tjänsteperson i en svensk statlig myndighet krävs det att jag tror att denna tjänsteperson har inkapslat just *mina* intressen och inte *svenska medborgares* intressen generellt.

Allt detta leder till att vi inte kan ha tillit till (större) statliga organisationer. Få medborgare har kunskap nog, enligt Hardin, att tro att de enskilda personerna i staten handlar just med deras intresse för ögonen, det vill säga att B inkorporerat just A:s intressen (Hardin 2002: 153, 156).¹ Medborgare kan i bästa fall ha *tilltro* till staten vilket bygger på en upplevelse av att staten levererar vad den ska.² Denna tilltro baseras i sin tur på induktiva resonemang från tidigare erfarenheter (Hardin 2002: 156–159).

Ett problem med Hardins idé om tillit är att den verkar vara bristfällig och oförenlig med hur många av oss tänker kring detta med tillit. Jag brukar till exempel ofta arbeta på ett kafé nära min bostad. Eftersom jag bor mitt i staden och kaféet tillhör en större kedja känner jag sällan igen de som sitter där. När jag arbetar behöver jag ibland gå på toaletten och då brukar jag lämna datorn vid min plats. Ibland frågar jag någon om de kan passa den medan jag är borta. När jag kommer tillbaka har den (hittills) alltid varit kvar. Men tänk nu om jag kom tillbaka och såg att min dator var borta och personen som hade i »uppdrag» att passa den sa att hon struntat i det eftersom hon vid lite närmare eftertanke tyckt att det var lite jobbigt att behöva ha koll på den. I detta läge verkar det inte särskilt konstigt om jag känner mig arg och besviken och att jag till och med säger till personen »men jag litade ju på dig!».³ Poängen är att vi verkar tänka oss att vi kan hysa tillit till personer som vi inte känner och inte har någon relation till samt att det är naturligt att reagera med reaktiva attityder när någon bryter mot vår tillit, vilket är oförenligt med Hardins idé.

Det kan vara värt att notera lite extra att Hardins definition inte alls lägger någon vikt vid den viktiga skillnad som finns mellan att *förlita sig* (»rely») på någon eller något och att ha *tillit* till någon. När vi litar på någon är vi alltså benägna att reagera med *ilska* och känna oss svikna när någon bryter mot vår *tillit* (se till exempel Bailer 1986 och Holden 1994). Däremot känner vi oss endast *besvikna* när någon eller något sviker oss när vi *förlitat* oss på denne eller denna. Om vi tror att någon annan hade inkapslat våra intressen för att denne ville ha en pågående relation till oss och detta senare visade sig inte vara fallet, skulle det inte vara särskilt märkligt om vi blev just besvikna snarare än arga. Detta är lätt att se om vi ändrar mitt kaféexempel ovan så att personen som vaktar min dator är någon som också brukar arbeta på kaféet och som jag har en ytlig men ändå någon sorts relation till. Vi brukar växla några ord och passa varandras datorer, men jag är klar över att denne enbart gör detta för att den upplever att den har något att vinna på det. Så fort den inte upplever sig ha det längre kommer den att avsluta sitt samarbete med mig. I detta fall skulle jag antagligen bli just besviken den dag då min dator vara borta och den som var satt att vakta den likaså. Den moraliska ilskan från det första exemplet skulle alltså inte vara lika närvarande i detta fall trots att vi här och inte i original exemplet, enligt Hardins definition, har att göra med ett brott mot vår tillit.⁴ Att vi inte skulle reagera med reaktiva attityder när någon bryter mot vår tillit som den definieras av Hardin talar emot hans definition.⁵

Ett svar skulle kanske kunna vara att det jag just beskrev är en instans av kvasi-tillit (Hardin 2002: 61) och inte tillit. Så skulle det såklart kunna vara men om vi antar att det finns goda skäl att tro att vi har en benägenhet att reagera med reaktiva attityder vid ett brott mot vår tillit så har vi nog skäl att tro det omvända, att Hardins definition är en av kvasi-tillit och inte något annat.

Nu finns det dock en oklarhet rörande vad Hardin egentligen diskuterar. Han diskuterar till exempel »tillit» och att »ha skäl till tillit» på ett högst utbytbar sätt vilket är problematiskt men som också kan rädda delar av hans resonemang. Det är problematiskt

att använda »tillit» och »skäl till tillit» på ett utbytbar sätt av det enkla skälet att de inte är utbytbara. Bara för att någon presenterar vad ett *gott skäl* för att lita på någon skulle kunna vara så presenterar den inte någon definition av vad tillit *är* för någonting. Jämför till exempel med när vi tänker att vi har goda skäl att vara lyckliga. Det kanske är för att vi har nära vänner, ett bra jobb och en underbar familj. Att vi under dessa omständigheter har skäl att vara lyckliga ger oss inte en förklaring av vad »lycka» är, precis som vi inte får en definition av vad »tillit» är när någon säger att vi har skäl att lita på någon.⁶ Däremot kan det förstås vara så att jag har ett bra skäl att lita på någon om jag tror att de omsluter mina intressen. Då har jag skäl att tro att B har egenintresseskäl att C vilka brukar vara hyggligt reliabla när det kommer till att förutse mänskligt handlande.⁷ (Dock kan detta såklart också vara en källa till misstro. Givet att jag vet, som ovan, att personen kommer att svika mig så fort denne inte omsluter mina intressen av skälet att den vill ha en fortsatt relation till mig så kan man tänka sig att jag skulle vara orolig för att den dagen skulle komma utan att jag märkte det vilket i sin tur skulle kunna leda till misstro).

Om vi antar att vi har goda skäl att lita på någon när denne omsluter våra intressen skulle vi kanske kunna kalla detta för »rationell tillit». Problemet är att vi då återigen inte vet vad tillit är för någonting. Det är ungefär som att säga att autentisk lycka är sådana lyckoupplevelser som kommer ur trosföreställningar som är sanna utan att tidigare säga något om vad »lycka» är och ändå påstå att man gett en fullständig definition av autentisk lycka. Tillit är inte heller, enligt Hardin, grundläggande i meningen att det är odefinierbart (Hardin 2002: 56–58), vilket gör att även denna utväg är stängd.

Alltså, det är oklart om vi får en definition av tillit och i den mån vi får det är den kontraintuitiv.

Adekvansvillkoren

HITTILLS HAR JAG argumenterat för att Hardins definition av tillit bland annat är kontraintuitiv och att detta är ett argument mot

denna definition, vilket i sin tur gör att hans argument för att vi inte kan ha tillit till storskaliga statliga institutioner fallerar. Ett argument mot min invändning är att de syften Hardin har med sin begreppsutredning gör dessa semantiska intuitioner irrelevanta. Denna invändning kommer jag att diskutera här.

Enligt Hardin är resultatet av en god begreppsutredning, om jag förstått saken rätt, att man får en definition som »passar in» bland de fenomen som man vill diskutera, att det är precist och smalt nog så att man kan dra ut systematiska implikationer från definitionen inom en rad områden, och att dessa implikationer ska vara handlingar som förklaras av den definition vi är satta att analysera (Hardin 2002: 1, 7–8, 11, 54, 87–88). Avslutningsvis, när vi jämför olika idéers relativa förtjänster så är en idé bättre om den uppfyller de olika villkoren och samtidigt förklarar fler handlingar än dess konkurrent.

En tolkning av detta är att metoden för att åstadkomma en definition som uppfyller dessa villkor *inte* är att undersöka termernas semantiska eller mer substantiella betydelser genom olika tankeexperiment eftersom det, enligt Hardin, ofta finns flera betydelser av en och samma term och inte något bra sätt att komma fram till vilken betydelse som är den rätta (Hardin 2002: xx). Den funktion dessa exempel har är när vi ska förklara vad våra definitioner säger mer precis. Då bör vi emellertid använda oss av fylliga och verklighetsnära exempel snarare än de stiliserade fall som ofta används i moralfilosofin (Hardin 2002: xx–xxi). Vidare ondgör sig Hardin över alla som i Platonsk mening försöker förstå vad tillit *egentligen* är (Hardin 2002: xx).⁸ En tolkning av detta är att han menar att tillit inte är en naturlig sort som till exempel H₂O, utan är konstruerat av människan. Vad gäller definitioner av sociala konstruktioner kan man tänka sig att dessa inte är sanna eller falska utan att dessa snarare är mer eller mindre lämpliga beroende på vilka syften man har (se till exempel Brülde 2003).

Argumentet för Hardins definition blir då att den förklarar fler fenomen än sina konkurrenter rörande det vi vill förklara och är tydligare än dessa konkurrenter, vilket ger oss skäl att använda den-

na definition snarare än de andra.⁹ Han argumenterar till exempel för att hans idé om tillit är central för de fall som ofta diskuteras i tillitslitteraturen: envägstillit, ömsesidig tillit som i fångarnas dilemma, och tillitsfulla interaktioner i »tjocka» förhållanden (Hardin 2002: 3, 14–23). Mitt motexempel mot Hardins definition fungerar inte eftersom denna sorts exempel helt enkelt inte är relevanta när vi bedömer hållbarheten och relevansen hos en definition.

Nu finns det åtminstone två problem med denna tolkning. För det första, om man vill mäta tillit och inte bara undersöka hur man till exempel kan lösa kollektiva dilemman så måste vi utgå ifrån en definition som har sin grund i vad vi till vardags, möjligen vid lite eftertanke, menar med tillit. Självklart måste vi antagligen precisera vad som menas och kan menas med tillit eftersom detta kan vara oklart, men detta är nog svårt att göra oberoende av exempel av olika slag som visa på implikationerna av de definitioner man finner.

Vidare verkar det vara problematiskt att bara stipulera en definition på basis av någon specifik vardagsspråklig betydelse man finner, istället för att försöka skapa en mer heltäckande definition. Ett skäl till varför vi intresserar oss för olika fenomen är för att de upplevs som viktiga på olika sätt och om vi då går ifrån den vardagsspråkliga betydelsen alltför mycket riskerar vi att definiera bort det vi anser vara viktigt.¹⁰ Självklart kan vi inte alltid mäta allt, och precision, mätbarhet och tydlighet är andra viktiga adekvansvillkor. Men om vi på den definitoriska nivån nöjer oss med att välja bara den ena aspekten av vad vi menar med lycka då har vi inte ens möjlighet att undersöka de andra aspekterna vid ett annat tillfälle. Samma sak gäller förstås när vi definierar tillit. Vidare blir resultaten av ett argument, som att vi inte kan lite på storskaliga institutioner, betydligt mindre intressant om man på förhand definierar bort många av de aspekter som vi normalt tror gör att vi kan ha en sådan tillit.

För det andra är idén om olika exempels irrelevans för hållbarheten hos en definition inte förenlig med det sätt Hardin arbetar på. För att till exempel visa att »tillit» och »överlåtande» (»entrusting») inte är samma sak använder han exemplet att vi kan bli

tvingade att överlåta något till någon även om vi inte litar på dem (Hardin 2002: 65–66). När han argumenterar emot idén om att vi kan lita på andra utan grund, som när ett spädbarn litar på sina föräldrar, argumenterar han emot detta med hjälp av en rad exempel som ska få oss att tro att vi måste vara kognitivt utvecklade för att ha tillit »på riktigt» (Hardin 2002: 69–73). När han försöker visa att idén om att vi litar mer på människor när vi tror att det finns en lägre sannolikhet för att de ska utföra det vi litar på dem att utföra så säger han att vi i så fall inte skulle lita på våra föräldrar, vilket förstås i många fall upplevs som orimligt (Hardin 2002: 73–74). Detta bara för att nämna några exempel.

Hardin skulle kanske istället invända att mitt exempel inte skulle vara relevant är för att det är för abstrakt eller dylikt och därmed inte når upp till de krav som Hardins adekvansvillkor ställer. Problemet är att detta inte heller verkar vara ett hållbart argument. Mitt kaféfall verkar inte vara relevant annorlunda än de fall han själv använder. Därmed borde mitt fall vara lika framgångsrikt som de fall Hardin använder fast omvänt; det ger oss skäl att tro att hans definition av tillit inte är hållbar.

Det är inte heller ett perifert fall. Många av oss lämnar varje dag våra dyrbara ägodelar obevakade bland en massa för oss okända människor och någon idé om generaliserad tillit skulle möjligen kunna förklara varför. För egen del skulle det kanske inte kosta så mycket pengar om min dator blev stulen. Min arbetsgivare skulle köpa en ny utan att jag behövde tänka på det. Men jag skulle bli av med veckor av arbete (om det inte är sparat i något moln eller dylikt) vilket i sin tur skulle vara oerhört smärtsamt för mig att försöka återskapa. Att jag ändå tar risken att lämna datorn vid min plats istället för att ta med den, vilket inte skulle vara särskilt jobbigt, kan förklaras av att jag litar på att människor generellt inte stjälar mina saker. Eftersom detta är ett sådant vanligt beteende och det åtminstone på ytan verkar vara en produkt av tillit så som vi normalt förstår det borde en teori om vad tillit är kunna förklara detta handlande.

Avslutningsvis ska det tilläggas att Hardin vid flera tillfällen

går med på att hans teori inte är komplett (se till exempel Hardin 2002: 6, 52) vilket kan ge hans idé ett visst skydd mot kritik som den jag lanserat i detta papper. Problemet är att det är svårt att se hur han ska kunna svara på denna kritik utan att genomföra ganska substantiella förändringar av sin teori. Det räcker med andra ord inte med att komplettera, den måste göras om, vilket gör att talet om att teorin inte är komplett antagligen inte hjälper.

Slutsatsen blir att om Hardins adekvansvillkor enligt den första tolkningen varit tillräckliga, så hade hans tes om att vi inte kan lita på storskaliga statliga institutioner hållit. Men eftersom adekvansvillkoren behöver tolkas på annat sätt för att vara rimliga och förenliga med vad Hardin själv gör så faller tesen. Självklart ska man kunna vara revisionistisk i förhållande till vardagsspråket men det verkar märkligt, givet att det man gör är tänkt att vara intressant och relevant i till exempel policysammanhang, att vara revisionistisk till den grad att så många potentiellt viktiga aspekter faller bort bara för att man vill ha en tydlig och enhetlig definition. Detta utan att göra ordentliga försök att åtgärda eller svara på dessa uppenbara problem.

Avslutande kommentarer

TRUST & TRUSTWORTHINESS är sedan länge en stapelvara i tillitslitteraturen. Jag har tagit upp några problematiska aspekter av denna bok men liknande problem finns genomgående i hela verket där det största problemet är att det många gånger är svårt att vet vad Hardin egentligen diskuterar. Vi borde därför sluta rekommendera varandra att läsa denna och istället börja rekommendera andra framstående författare inom området så som till exempel Karen Jones, Katherine Hawley och Paula Hieronymi. Det dessa skriver är ett under av klarhet i jämförelse och säger det som behöver sägas med betydligt färre ord. Precis som man vill ha det när man läser något för att ha det i arbetet och inte enbart för sitt eget höga nöjes skull.

→

Karl de Fine Licht

Noter

1 Det verkar dessutom högst orimligt att tro att tjänstepersoner i myndigheternas tjänst har tillräcklig kunskap eller intresse av enskilda medborgares intressen, vilket i sin tur gör att även om medborgarna hade kunskap om tjänstepersonernas motivation skulle de inte lita på dessa. En lösning skulle kanske kunna vara att se institutionerna som innehavande av ett kollektivt agentskap. Jag kommer inte att gå in på det här eftersom jag tänker mig att det finns andra större brister i Hardins resonemang.

2 Ett annat ord för tilltro som Hardin använder är »kvasi-tillit» (Hardin 2002: 156–159). Vi kan inte heller lita på människor generellt (»generaliserad tillit») eftersom vi inte känner alla dessa eller har kontakt med dem i någon relevant mening. Men inte heller detta är särskilt problematiskt eftersom generaliserad tillit till andra människor inte kan växlas ut i till exempel »socialt kapital» på det sätt man inom tillitsforskningen ofta tänker sig (Hardin 2002: 83–84). (Socialt kapital brukar betraktas som nödvändigt, eller åtminstone väldigt viktigt, för att staten ska fungera väl).

3 Det fall jag beskriver här skulle många kalla ett fall av »generaliserad tillit». Hardin argumenterar på en del ställen mot att detta i någon intressantare mening finns: om vi skulle göra frågorna mer specifika, till exempel ifall vi var villiga att låna ut hundra dollar till kompletta främlingar, skulle resultaten i dessa studier bli extremt nedslående i jämförelse med hur de ser ut idag (se till exempel Hardin 2002: 61). Jag håller med om att detta låter rimligt men det verkar också rimligt att vi faktiskt väldigt ofta gör något liknande om vi litar på människor. Vi lämnar exempelvis våra väskor utan uppsikt på tåget eller betalar för produkter vi köper på nätet innan vi får hem dem. Att dessa beteenden där vi riskerar en hel del kan förklaras med att vi »litar på människor» verkar inte vara en helt märklig tanke i sammanhanget.

4 Vi kanske får anta fler saker som att personen inte är ett lämpligt objekt för reaktiva attityder överhuvud. (Den kanske är en psykopat som inte alls förstår sig på »detta med moral»). Det är ju trots allt inte enbart så att vi klandrar människor för att de bryter mot vår tillit, vi gör det ju också för att de utför handlingar som är moraliskt fel vilket vi kan anta är fallet när någon stjälar dator.

5 Hardin säger: »*Betrayal is of course not a failure of trust but a failure of trustworthiness*» (Hardin 2002: 28). Samma poäng kan dock göras vad gäller hans definition av trovärdighet eftersom det bara är att omsluta den andres intressen på rätt sätt.

6 Däremot ger han något som mer liknar en definition av tillit när han säger att tillit är kognitiv till sin natur och att den inbegriper ett visst mått av risktagande (Hardin 2002: 7).

7 Hardin skriver vidare när han försöker förklara vad tillit är att vi behöver inkapsla varandras intressen för att kunna ha »tillitsfulla relationer». Nu kan detta vara sant men det verkar fortfarande inte ge oss en förklaring av vad tillit är. Det verkar trots allt vara så att vi kan lita på personer som vi inte har en tillitsfull relation till. Jämför här med kaféfallet ovan. Man kan förstås vara lockad av att tänka att det enda Hardin skriver om är tillitsfulla relationer och inte tillit (se till exempel Hardin 2002: xx–xxi, 1, 87). Men då är det oerhört märkligt att han döper kapitlet som ska handla om begreppsliga frågor till tillit (»Trust») och att han väldigt ofta säger att han ska definiera vad tillit är.

8 Vid andra tillfällen talar Hardin om sitt angreppssätt som en motsats till dem som

använder sig av »fundamentistisk epistemologi» (Hardin 2002: 54f). Dessa, menar Hardin, vet vad tillit är genom sina intuitioner och eftersom dessa intuitioner är högst personliga, påverkade av en rad störande kausala faktorer och endast leder till oklara definitioner så blir dessa definitioner av tillit ej testbara, vilket i sin tur blir ett problem för samhällsvetenskapen. Jag håller självklart med Hardin om att det är ett problem att till exempel tillit diskuteras på detta sätt, men jag är också säker på att fundamentism inte nödvändigtvis dras med denna sorts problem. Många fundamentistiska filosofer, som till exempel Jeff McMahan, producerar extremt pregnanta teorier, vilka väldigt många andra anser vara rimliga och som på olika sätt är testbara.

9 Jag har utgått ifrån att Hardins projekt är rent begreppsligt vilket kan vara i konflikt med standardtolkningen som verkar vara att den är ontologisk (McLeod 2015). Hardin säger saker som ibland kan tolkas ontologiskt som till exempel att »[according to] foundationalist epistemology [...] they know it when they see it» (Hardin 2002: 54). Men denna skillnad i tolkning borde inte ha några substantiella implikationer för mina argument.

10 Inom psykologin och värdeteorin brukar man till exempel tala om lyckobegreppets två delar: den affektiva (den känslomässiga upplevelsen) och den kognitiva (hur vi värderar vårt liv på det stora hela). Tänk att vi väljer att *definiera* lycka så att vi enbart mäter den affektiva delen och inte den kognitiva delen. Då missar vi förstås en substantiell del av vad många menar med lycka. Därmed försvinner en stor del av undersökningens relevans och resultaten blir svårare att använda i exempelvis policysammanhang eftersom vi inte kan säga om det vi mäter är vad folk sätter värde på.

Referenser

- BAIER, A. (1986) »Trust and antitrust», *Ethics*, 96(2), ss. 231–260.
- BRÜLDE, B. (2003) »Hälsa och sjukdom – En begreppslig utredning», Lund: Studentlitteratur.
- HARDIN, R. (2002) *Trust & Trustworthiness*, New York: Russel Sage Foundation.
- HOLTON, R. (1994) »Deciding to trust, coming to believe», *Australasian Journal of Philosophy*, 72(1), ss. 63–76.
- MCLEOD, C. (2015) »Trust», i: E.N. Zalta (red.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/trust/>