

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 2 2017 | ÅRGÅNG 21

Bokförlaget THALES

→ VÅLD FÖDER VÅLD, ELLER? OM MÄN, SPORTVÅLD
OCH FORMANDE AV HEGEMONISK MANLIGHET SOM
BIDRAGANDE RISKFAKTOR TILL VÅLDET I SAMHÄLLET¹
Daniel Alsarve

Likt en krigshjälte lämnade han isen med blodet rinnande ner för ansiktet, häftades ihop, kom tillbaka – och ledde sina styrkor till seger... – De körde med häftpistol direkt. Det gick jättefort. Jag var bara borta nån minut.

Nerikes Allehanda (2017-01-28)

Stå pall.
Behärska dig.
Var lojal mot gruppen.
Offra dig för något större och viktigare än du själv.

Mendel-Enk (2004: 10–11)

Inledning

I SVERIGE HAR cirka 90 procent av alla barn och ungdomar någon gång varit medlemmar i en idrottsförening (RF 2005a: 12) och idrottande ungdomar har en mer positiv syn på livet och framtiden än andra ungdomar (RF 2005b: 14). Den här artikeln utmanar delvis denna gynnsamma bild genom att undersöka hur idrotten i allmänhet och sportvåldet i synnerhet (re)producerar ingredienser som kan härledas till föreställningar om mäns dominans. Genom det våld, den hårda fysiska kontakten som exempelvis herrishockey innehåller, och de ideal som hyllas i dessa idrotter, undersöker texten ett argument för att detta kan tolkas som en normalisering av mäns våldsanvändning mot andra människor även utanför själva idrottsarenan. I korthet går argumentet ut på att risktagande och skador som övervinns blir förknippade med manlig status och att ut hårda våld mot den egna kroppen, delvis som en konsekvens av andra mäns våld mot den, också ökar benägenheten att använda våld mot andras kroppar *utanför* idrotten.

Texten ställer sig därmed frågande till argumentet att idrotter är fria från våld så länge reglerna följs av de tävlande (se t. ex. Davis & Ryall 2017). Våldet är mer komplext än så och uppsåtet att skada inryms ofta i regelrätta, fysiska tacklingar vilket bland annat Messner (2002) visar i intervjuer med amerikanska rugbyspelare, som beskriver ideala tacklingar som skadar motståndare på ett »juste» sätt. Därmed inte sagt att våld enbart innebär något fysiskt, destruktivt, kontrollerande eller nedtryckande utan det kan, som meningsbärande och symbolisk social handling, också sammankopplas med mer produktiva och progressiva krafter som innehåller förhandlingar om makt, relationer och identitet. Genom att hämta teoretisk inspiration från den kritiska forskningen om män och maskuliniteter kan en bredare ingång till sportvåldets maktinnehåll och kopplingar till mäns våld generellt nås. Våldet ses därmed som ett led i upprätthållandet av en hierarkisk, patriarkal maktordning där mäns våld mot varandra och mot kvinnor blir den yttersta konsekvensen. I artikeln förs sedan en diskussion kring vissa idrotters normalisering av våld som problemlösande metod och huruvida sådana idrotter skapar mer våldsbenägna män.

Idrotten – av män, för män

TROTS SIN STORLEK har idrottsrörelsen under lång tid fått kritik för att till exempel jämställdhetsarbetet går långsamt och idrotten uppfattas av kritiker snarare som ett socialt fenomen skapat av män, för män, där manligt kodade färdigheter tidigt uppmuntras (Mangan 2010; Messner 1992; Olofsson 1989). Att betona betydelsen av genus i en idrottsdefinition tydliggör dock endast *ett*, av flera möjliga, innehåll. Idrotten och verksamheten i Riksidrottsförbundet (RF) är mångfasetterad. Även om denna text tar fasta på RF-ansluten idrott så är frågan om en entydig definition av idrott är möjlig. En av de mest inflytelserika definitionerna är Guttmanns (2004) modell som betonar moderniteten i idrottens organisering, byråkratisering och reglering i det industriella samhället. Ytterligare ett par kriterier (möjligheten att sätta rekord, ökad kvantifierbarhet) kännetecknar Guttmanns distinktion

mellan traditionella lekar och moderna sporter men inramningen är helt könsblind där mäns idrottsgrenar görs till generella exempel. Genom att regelverken för mäns idrottsvarianter exempelvis tillåter tyngre vikter, högre hinder, brantare pister och hårdare fysisk kontakt förstärks herrnormen och herridrottens status. Detta betyder också att vissa mansidrotter på förhand blir mer kroppskrävande eller våldsamma.

Men »manlighet» och »män» tenderar också att vara flyktiga begrepp. De skapas, likt »kvinnor» och »kvinnlighet», genom relationer till andra subjekt, i situationer och sociala strukturer (de Beauvoir 2006). En av de mest inflytelserika forskarna inom genusvetenskapen, Raewyn Connell, medger att maskulinitet är nästintill omöjlig att definiera men betonar betydelsen av (psykoanalytiska) motsägelser och andra former av dynamik i gestaltningen av män och manlighet. Det vill säga, manlighet är inte något fixerat utan en transformativ mångfald som inte bara är en idé, eller personlig identitet, utan också något som utsträcker sig i världen genom sociala relationer och spänningar. Connell betonar, liksom de Beauvoir, det relationella (mellan individer, institutioner, marknader, kulturer och andra strukturer) i gestaltningen av det som uppfattas som manligt (Connell 2005: 71).

Här finns också länken mellan maskulinitetsskapande och sport. Den moderna sporten blev tidigt en arena där maskuliniteter prövades och ställdes mot varandra. I det viktorianska England tog detta formen av en övergripande politisk strategi för att överbrygga sociala spänningar och skapa social kontroll (Connell 2005: 30). Både fotboll och rugby är sprungna ur en sådan strategi. Vid »public schools» kom fotbollsspelet att regleras då spontana matcher mellan elever tidigare hade slutat med benbrott, hjärnskakningar och andra skador hos de unga männen. Reglerna syftade till att minska antalet skador, kanalisera våldsanvändningen till legitima respektive illegitima praktiker och därmed ge legitimitet åt spelet. På så sätt kunde styrande män vid skolorna använda sporten för att fostra de unga männen i egenskaper som de som framtida ledare av det engelska imperiet ansågs behöva: lojalitet med laget, att kämpa

till slutsignalen, lyda regler och coachens order med mera (Holt 1989). Därmed kom vissa maskulinitetsideal att övertrumfa andra, med förmågan att använda och utstå legitima våldspraktiker som en central ingrediens.

Regelverket och sportvåldets samhälleliga legitimitet

UR ETT MER samtida perspektiv är lagidrotters fysiska kroppskontakt, i jämförelse med idrotter där »knockouts» premieras, inte lika omtvistat. I princip legitimeras kampsporternas (liksom övriga sporters) våld genom tre saker. För det första får kampen mellan deltagarna inte vara alltför ojämn. Det vill säga, deltagarna ska befinna sig på en någorlunda jämn nivå eller ha snarlika erfarenheter. För det andra ska regelverket vara utformat så att deltagarnas säkerhet är godtagbar. Reglerna ska vara tydliga och en domare ska kunna straffa eller gå emellan om dessa inte följs. Regelverken innehåller också föreskrifter om matchlängder, viktklasser etc. För det tredje ska det finnas tydliga krav på den eventuella utrustning som används (jfr SOU 2003:24: 12).

Med hjälp av regler och rättvisesträvanden legitimeras alltså sportvåldet (som fysisk kamp) inom lag- och individuell idrott. Men regelverket kan också tolkas i termer av genus och makt. Många idrotters regelverk upprätthåller en binär gräns mellan könen men det finns också informella gränsdragningar där inkludering av kvinnor, i mäns idrotter, anses ruinera den maskulina naturen hos sporten (English 2017). Kortfattat så ingår det inte i idrottens maskulinitetsfostran att pojkar/män kan eller ska tävla tillsammans med flickor/kvinnor, och English (2017) menar att det i grunden är sportens tävlingslogik som upprätthåller sådana könsstereotyper. Regelverket i exempelvis ishockey tillåter »open-ice-tacklingar» från och med tolv års ålder för pojkar. Därmed upprätthålls föreställningen om att det är manligt att våga gå in i närkamper och få kroppen att uthärda smärta för lagets bästa (se även Messner 1992). Tävlingsmomentet och idrottens regelverk genererar därmed förväntningar på pojkar/män som i egenskap av att vara maskulinitetsskapande också skapar en hierarki mellan den manliga respekti-

ve kvinnliga ishockeyvarianten. Med andra ord marginaliserar och underordnar tävlingsmomentet vissa och privilegierar somliga. Så fungerar, fast på ett mer sofistikerat sätt, en hegemoni.

Hegemonisk maskulinitet och sport

CONNELLS BIDRAG TILL forskningen om genus är förknippat med begreppet »hegemonisk maskulinitet». Inspirerad av Gramsci började Connell använda begreppet under tidigt 1980-tal (Connell 1983) med utgångspunkt i att maskuliniteter och feminiteter formas i en slags hierarki där den hegemoniska maskuliniteten intar en självklar och åtråvärd topposition. Hegemonin innehåller makt och förkroppsligar det situationella svaret på patriarkatets legitimitet vilket garanterar (vissa) mäns dominerande position och underordnandet av kvinnor (Connell 2005: 77).

Föreställningar om ideal och den hegemoniska maskuliniteten har också kopplingar till kulturella ideal, institutionell makt och andra strukturella förankringar. Även om få män, och i vissa situationer kanske inte någon alls, gestaltar hegemonisk maskulinitet så kan desto fler män dra nytta av dess maktinnehåll (Connell 2005: 79f). Det kan till exempel handla om vardagliga handlingar (hemarbete, lön eller språkbruk) som på olika sätt bevarar och skapar personers samhällsliga maktposition. Detta innebär inte att *alla* män drar fördelar av den hegemoniska maskulinitetens kopplingar till patriarkatets maktinnehåll. Den hegemoniska maskuliniteten baseras ofta på heterosexualitet och vithet och män som inte kvalificerar sig till dessa uttryck riskerar att underordnas eller marginaliseras i vissa situationer (Connell 2005: 78ff).

Idrott har, både ur ett historiskt och samtida perspektiv, spelat en viktig roll för konstruktionen av hegemonisk maskulinitet. Connell (1987: 84f) menar till och med att tävlingsidrotten är den viktigaste arenan för västvärldens ideala versioner av manlighet och män. Burstyn (1999: 103ff) går ett steg längre och menar att idrotten och media är de i särklass viktigaste samhällskrafterna som upprätthåller, marknadsför och förstärker hegemoniska

maskulinitetsideal och transfobi. Det vill säga, idrotten föreskriver att du antingen är kvinna eller man och skapar en maktrelation där det manliga upphöjs på det kvinnligas bekostnad. Men det är inte alla män och manligheter inom idrotten som bidrar till och upprätthåller hegemonin. Michael A. Messner och Donald F. Sabo har i flertalet texter visat hur den västerländska sporten domineras av vita, heterosexuella män, med kvinnor som männens troféer. I denna manliga, vita, heterosexuella gemenskap framstår bruket av våld som en central hegemonisk kraft (Messner 1992, 2002, 2011; Messner & Sabo 1990, 1994).

Connells sätt att beskriva och analysera genus och makt har förstås mött kritik. Demetriou (2001) fokuserar på Connells beskrivning av relationen mellan hegemoniska och icke-hegemoniska former av maskulinitet. Demetriou (2001) menar att detta riskerar att skapa ett dualistiskt tänkande om hegemoni och argumenterar, med hjälp av Gramsci, för att dessa former är en slags svårföränderliga hybrider som förhandlas, översätts eller beslagtas. Risker är annars att vi tror att patriarkatet är upplöst när män börjar använda örhängen och nagellack (Demetriou 2001: 355). Hegemonins bevarande kraft verkar mer sofistikerat än så vilket även de Garis (2000) visat. I detta fall är exemplet gråtande män, och de Garis (2000) fann bland sina informanter att det gällde att vara *tillräckligt* manlig för att kunna gråta eller vara »man enough to be gentle» (2000: 104). Annars riskerade männen att framstå som omanliga.

Begreppet hegemonisk maskulinitet används för att synliggöra hur vissa män/maskuliniteter på olika sätt gör anspråk på att tillskansa sig makt på kvinnors/kvinnligheters och andra mäns/manligheters bekostnad. Det handlar med andra ord om att identifiera strategier (individuella och strukturella) som i slutändan syftar till att reproducera en patriarkal maktordning. Handlingsrepertoaren för detta bevarande är mångfaldig men fokus i denna artikel ligger på våldsanvändningen i sporten och hur denna är av betydelse för en normalisering av våld *utanför* idrotten; ett våld som upprätthåller patriarkatet.

Idrotten och det manliga våldets triad

IDROTT FRAMSTÄLLS OCH används ofta som en demokrati-främjande plattform och föreningar skapar projekt där idrotten blir ett medel för en bredare demokratisk och samhällsnyttig målsättning (se t.ex. Communication Initiative Network 2011; Östers IF 2017). Däremot framkommer sällan idrottens eventuella bidrag till mindre samhällsnyttiga situationer. Messner (2002) menar dock att vi inte ska bli förvånande när vi läser om hur idrottsmän begår våldsdåd eller döms till fängelse för misshandel eller våldtäkter:

Far from being an aberration perpetrated by some marginal deviants, male athletes' off-the-field violence is generated from the normal, everyday dynamics at the center of male athletic culture. (Messner 2002: 28)

Det finns flera exempel på spelare både i Sverige och utomlands som dömts för misshandel, våldtäkt eller hustrumisshandel (Aftonbladet 2017-03-31; Aftonbladet 2017-01-18; Aftonbladet 2012-11-28). Det är sammanlänkningen mellan den idrottsvardagliga maskulinitetskulturen och våldet utanför idrottsarenan som nu ska undersökas mer detaljerat.

Messner (2002) menar att ingredienser i den manliga idrottskulturen genererar »off-the-field-violence» men klumpar inte ihop alla idrottsmän och idrottsgrenar som lika problematiska. I USA är det basket, ishockey och (amerikansk) fotboll som bildar särskilda riskmiljöer. Messner (2002) hänvisar till en studie av idrottsprogram vid 20 amerikanska universitet där alla idrottsmän utgjorde 3,7 procent av studentpopulationen. Av dessa hade var femte (19%) rapporterat för sexuella övergrepp! Av dessa utövade majoriteten (67%) fotboll eller basket (Messner 2002: 28).

Hur kommer det sig att vissa idrotter och därmed idrottsmän blir överrepresenterade i denna statistik? Messner (2002) menar att dessa sporter utgör den hegemoniska maskulinitetens centrum. De är populära, kommersiella, mediala och har många professionella utövare. Barn och ungdomar ser upp till dessa idrottsmän och kö-

per» kulturen för att förverkliga sina drömmar. Här bör också tilläggas att det handlar om lagidrotter.

Den idrottsliga maskulinitetskulturen innehåller maktingredenser som underordnar och marginaliserar uttryck och känslor som kan associeras med kvinnlighet, omanlighet eller svaghet rent generellt. Messner (2002) lutar sig här mot Kaufman (1987) som menar att pojkar redan vid fem–sex års ålder har lärt sig manlighetens dominans- och kontrollkultur. Vissa idrotter bidrar till denna kultur genom att skapa förväntningar på pojkar/män att inte visa svaghet, vågta risker samt utsätta sig för och uthärda kroppssmärta på olika sätt. Dessa förväntningar vävs in i jargongen och gemenskapen där gruppen eller laget blir normskapare och moralisk gränssättare. Pascoe (2005) menar att pojkar *blir* maskulina i grupp och att den homogena pojkgemenskapen idealiserar muskler och fysiskt vältränade kroppar med en tvingande heterosexualitet, objektivering och nedvärdering av flickor/kvinnlighet. Gruppens normer kan således få individen att pressa sig (och på ett produktivt sätt prestera bättre) men riskerar också att sätta individens etiska gränser ur spel. Inkilningar av olika slag kan här ses som typexempel där individens lojalitet med kollektivet prövas i skamfyllda situationer (SVT Nyheter 2013-08-13).

Somliga idrotter lär utövarna att tidigt utsätta sin egen och andras kroppar för våld. Att täcka ett skott så att det egna benet bryts, och därmed visa att man är beredd på att utsätta sin egen kropp för fysisk smärta för lagets bästa, kan således uppfattas som statusfyllt och maskulinitetsskapande (Aftonbladet 2013-06-06). I en omfattande studie med över 1 000 deltagare i åldern 8 till 19 år fann Conroy m. fl. (2001) att våldsamt och aggressivt beteende uppmuntras i sporter med kroppskontakt i allmänhet och »kollisionssporter» (t. ex. rugby och ishockey) i synnerhet. Det blir då åtråvärt att vara av »det rätta virket» vilket många barn och ungdomar känner av i sin idrottsutövning. Det vill säga, pojkar känner sig tvungna att visa upp en stark, tuff och självsäker yta i gruppen för att inte förlora sin manlighet vilket i slutändan åtstramar eller minskar pojkarnas/männens emotionella repertoar (se även Oransky & Fisher 2009).

Det är med hjälp av denna, mäns eller maskulinitetens,

riskbenägenhet och mer generella strävan efter dominans och kontroll (genom aggressivitet och emotionell åtstramning) som Kaufman (1987) och Messner (1992, 2002) förklarar våldets triad: mäns våld mot den egna kroppen, mot andra män och mäns våld mot kvinnor. Messner har studerat en amerikansk kontext (men exempel finns även från Sverige) och männens gemenskap bär ett snarlikt innehåll i den gruppbaseade misogynin, homofobin och föraktet för empati (Messner 2002: 30).

Fields m. fl. (2007) är inne på en liknande slutsats och argumenterar för att sportsvåldets separata delar bör tolkas som ett bidrag till en helhet. Det vill säga, det finns ett samband mellan trash-talk på idrottsarenan, verbala kränkningar utanför arenan, det riskfyllda i att utsätta sin egen och andras kroppar genom att köra bil rattfull till att dra kniv mot en lagkamrat (Expressen 2017-04-29; Expressen 2017-03-27; Aftonbladet 2017-05-05; Västerbottens-Kuriren 2017-05-08). Fields m. fl. (2007) menar att forskare, generellt sett, ofta missar denna helhet.

I syfte att definiera »helheten» skapar Fields m. fl. (2007: 366f) en socio-ekologisk modell där individens beteende hänger ihop med personella och institutionella relationer, som i sin tur är sammankopplade med det omgivande samhället och dess strukturer. Här har jag istället använt kritisk forskning om män och maskulinitet för att inringa den kulturella helheten. Om de resultat och argument som forskningen om det manliga våldets triad, och förståelsen av våldets olika nyanser som en helhet, accepteras så inbegriper onekligen flera manliga lagidrottsmiljöer en normalisering av våld och en ökad riskbenägenhet att utsätta inte bara sin egen utan även andras kroppar för fysiska skador och våld. Men vad betyder detta mer konkret och vilka kritiska synpunkter kan riktas mot en sådan slutsats?

Är det legitima sportvåldet ett samhällsproblem?

INLEDNINGSVIS LYFTES TVÅ citat. I det ena beskrivs hur en skadad ishockeyspelare häftas ihop och i det andra skildras kännetecknen för så kallade »firmors» gemenskap. Båda fallen signalerar si-

tuationella ideal för manlighet och mäns gemenskap. Forskningen, som betonar betydelsen av att förstå våld och maskulinitetskultur som delar av en »helhet, hävdar att dessa citat uttrycker två sidor av samma mynt. Det vill säga, det som kännetecknar de idrottsliga maskulinitetsidealerna hänger ihop med firmornas maskulinitetsideal. Det handlar om att vara lojal med kollektivet, lyda order, stå upp för varandra, att visa mod och inte visa svaghet. Skillnaden är att den ena gemenskapen bedriver en legitim praktik medan den andra bedriver en illegitim praktik. Men, något tillspetsat, går det att hävda att båda gemenskaperna *normaliserar* en våldsbejakande maskulinitetskultur. Andra exempel ur mäns våldstriad har också redovisats ovan. Det uppstår kontinuerligt situationer där idrottsmän normaliserar våldsanvändning som social problemlösare. I årets finalserie i herrishockey började spelare slåss under uppvärmningen (både på isen och i spelargången) med motivet att en spelare var på fel sida rödlinjen och att publiken vill se den här typen av handlingar (Aftonbladet 2017-04-24).

Sportens normalisering av våldsanvändning är alltså situationsbunden (utan åskådarna förlorar våldet sin sociala betydelse) och våldsanvändningen bör också uppfattas som motiverad i situationen för att de män som brukar det inte ska förlora i status. Våld som svarar på en provokation kan således vara motiverat även om provokationen endast består i en skridsko på »fel» sida av en linje eftersom spelaren då skyddar det egna lagets territorium och visar lojalitet. Framförallt får våldshandlingen inte bli tolkad som feghet.

Denna normalisering av sportvåld har sin strukturella grund i idrotters historiska kopplingar och regelverk. Dessa bidrar till att upprätthålla föreställningar om vad som anses manligt/kvinnligt och i en del fall görs mäns idrottsvarianter till mer våldstillåtande än kvinnors. Sammantaget kan detta tolkas som att vissa idrotter bidrar till att skapa det manliga subjektet som mer våldsbenäget och stryktåligt medan kvinnor, omvänt, skapas till ett mer pacifistiskt och sensitivt subjekt.

Normaliseringen av våldsanvändningen får sin yttersta konsekvens i benägenheten att ta till våld mot andras kroppar utanför idrotten. I Sverige och utomlands finns ett antal exempel på idrotts-

män som åtalats för misshandel och andra våldsbrott. Å ena sidan går det att argumentera för att det finns ett samband mellan detta våld och idrottsliga maskulinitetsideal men å andra sidan behöver forskningen utvecklas för att empiriskt stärka det eventuella sambandet mellan idrottsmäns våld mot den egna kroppen, mot andra män och mot kvinnor, vilket Messner och Sabo med flera påvisar i en amerikansk kontext. Det område som behöver tydliggöras är hur mäns hegemoni hänger ihop med mäns våld mot kvinnor. I forskningen om det könsbaserade våldet i svensk kontext argumenterar Eduards (2004) för att hegemonisk maskulinitet representeras i mäns föreställda begär och rättigheter och att mäns frustration, behov av kontroll och rädsla att förlora sin manlighet »tillåter» våldet på alla nivåer – personellt, kollektivt, nationellt och internationellt (Eduards 2004: 262). Men frågan är om idrottsutövande i sig bidrar till detta.

Även om forskare hävdar att det idrottsliga våldet bör tolkas som ett led i det manliga våldets triad uppstår det en empirisk problematik i att påvisa hur olika våldsformer hänger ihop i den patriarkala dominanskulturen. Idrotten i sig behöver inte nödvändigtvis öka våldsbenägenheten hos män utan kan på sin höjd tolkas som en katalysator för att legitimera handlingen eftersom vissa idrotter erbjuder färdigförhandlade våldsformer. Det vill säga, om vi istället antar att de flesta utövare »vet» att det endast är i samband med idrotten de kan bruka våld och bete sig som de gör så kan det bland dessa finnas en grupp män (med andra bakomliggande sociala och psykologiska riskfaktorer) som är mer benägna att bruka olika former av våld även utanför idrotten. På gruppnivå kan det därför se ut som att idrotten är orsaken men detta kan svårigen bevisas empiriskt eftersom våldet uppstår i kombination med andra faktorer i »helheten» som inte ryms inom idrottsbegreppet. Idrotters maskulinitetsideal kan på detta sätt, ungefär som alkohol, fungera som en bidragande riskfaktor men inte en tillräcklig ensam faktor då det inte är idrotten (eller alkoholen) *per se* som är orsaken.

Slutsats

DENNA ARTIKEL HAR undersökt argumentet om det legitima sportvåldets bidrag till att normalisera mäns våld utanför idrotten. Utgångspunkten har varit att se idrottens skapande av hegemoniska maskuliniteter och dess våldsingredienser ur ett kulturellt helhetsperspektiv. Slutsatsen är att vissa idrotter bidrar till att upprätthålla hegemoniska föreställningar om män och manlighet och att det i dessa kulturella ideal kan finnas en riskfaktor för somliga män. Det vill säga, män som utövar idrotter med förhandlade former av våld riskerar, i kombination med andra sociala och psykologiska riskfaktorer, att utöva våld även utanför idrottsarenan. Men dessa idrotter kan inte ensamma belastas för idrottsmännens våld utanför idrottsarenan.

→

Daniel Alsarve är adjungerad universitetslektor vid Institutionen för hälsovetenskaper, Örebro universitet, samt sakkunnig i jämställdhet, Örebro läns idrottsförbund.

Noter

1 Författaren vill tacka den anonyma granskaren som tydligt pekade ut brister i en tidigare version av texten. Tack även till Björn Horgby och Patrik Arvidsson.

Referenser

- Aftonbladet (2012-11-28) »Alexander Gerndt dömd för misshandel», www.aftonbladet.se/sportbladet/fofboll/internationell/article15843706.ab.
- Aftonbladet (2013-06-06) »Han täckte Malkins skott – bröt benet», www.aftonbladet.se/sportbladet/hockey/internationellt/nhl/article16911359.ab.
- Aftonbladet (2017-01-18) »Anfallsstjärnan dömd för våldtäkt!», www.aftonbladet.se/sportbladet/fofboll/a/OOI73/anfallsstjarnan-domd-for-valdtakt.
- Aftonbladet (2017-03-31) »Ishockeyspelaren Jakob Lilja döms för misshandel», www.aftonbladet.se/sportbladet/a/JdaWP/ishockeyspelaren-jakob-lilja-doms-for-misshandel.
- Aftonbladet (2017-04-24) »Bråk i spelargången inför finalmatchen», www.aftonbladet.se/sportbladet/hockey/a/845y1/brak-i-spelargangen-infor-finalmatchen.

VÅLD FÖDER VÅLD, ELLER?

- Aftonbladet (2017-05-05) »Körde rattfull på lagresa – nu träder han fram», www.aftonbladet.se/sportbladet/hockey/a/x6wXX/korde-rattfull-pa-lagresa--nu-trader-han-fram.
- DE BEAUVOIR, S. (2006) *Det andra könet* (övs. Å. Moberg), Stockholm: Norstedts.
- BURSTYN, V. (1999) *The rites of men : manhood, politics, and the culture of sport*, Toronto: University of Toronto Press.
- Communication Initiative Network (2011) »Sports for Peace and Life Program», www.cominit.net/content/sports-peace-and-life-program.
- CONNELL, R. (1987) *Gender and power: society, the person and sexual politics*, Cambridge: Blackwell.
- CONNELL, R. W. (1983) *Which way is up? Essays on class, sex and culture*, Unwin Hyman.
- CONNELL, R. W. (2005) *Masculinities*, Cambridge: Polity Press.
- CONROY, D. E., SILVA, J. M., NEWCOMER, R. R., WALKER, B. W., & JOHNSON, M. S. (2001) »Personal and participatory socializers of the perceived legitimacy of aggressive behavior in sport», *Aggressive Behavior*, 27(6).
- DAVIS, P., & RYALL, E. (2017) »Evaluating Violent Conduct in Sport: A Hierarchy of Vice», *Sport, Ethics and Philosophy*.
- Expressen (2017-03-27) »Magnus Nygren med rasistiskt utspel», www.expressen.se/sport/hockey/shl/magnus-nygren-med-rasistiskt-utspel/.
- Expressen (2017-04-29) »Spelare åker runt och kallar en för sårbar», www.expressen.se/sport/hockey/shl/spelare-aker-runt-och-kallar-en-for-sarbar/.
- DE GARIS, L. (2000) »Be a Buddy to Your Buddy»: Male Identity, Aggression, and Intimacy in a Boxing Gym», i: J. McKay, M. A. Messner, & D. Sabo (red.), *Masculinities, gender relations, and sport* (Vol. 13), London: SAGE.
- DEMETRIOU, D. Z. (2001) »Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique», *Theory and Society*, 30(3).
- EDWARDS, M. (2004) »Våld utan gränser: Om krig och hotad manlighet», i: Svanström, Y., & Östberg, K. (red.) *Ån män då? Kön och feminism i Sverige under 150 år*, Stockholm: Atlas.
- ENGLISH, C. (2017), »Toward sport reform: hegemonic masculinity and reconceptualizing competition», *Journal of the Philosophy of Sport*.
- GUTTMANN, A. (2004) *From ritual to record: the nature of modern sports*, New York: Columbia University Press.
- HOLT, R. (1989) *Sport and the British: a modern history*, Oxford: Clarendon.
- KAUFMAN, M. (1987) »The construction of masculinity and the triad of men's violence», i: Kaufman (red.), *Beyond patriarchy: essays by men on pleasure, power, and change*, Toronto: Oxford University Press.
- MANGAN, J. A. (2010) »»Muscular, Militaristic and Manly»: The Middle-Class Hero as Moral Messenger», *The International Journal of the History of Sport*, 27(1).
- MENDEL-ENK, S. (2004) *Med uppenbar känsla för stil: ett reportage om manlighet*, Stockholm: Atlas.
- MESSNER, M. A. (2011) »Gender ideologies, youth sports, and the production of soft essentialism», *Sociology of Sport Journal*, 28(2).
- MESSNER, M. A. (1992) *Power at play: sports and the problem of masculinity*, Boston: Beacon Press.
- MESSNER, M. A. (2002) *Taking the field women, men, and sports*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MESSNER, M. A., & SABO, D. F. (1990) *Sport, men, and the gender order: critical feminist perspectives*, Champaign, Ill.: Human Kinetics Books.

- MESSNER, M. A., & SABO, D. F. (1994) *Sex, violence & power in sports: rethinking masculinity*, Freedom, Calif.: Crossing Press.
- Nerikes Allehanda (2017-01-28) »Hellström lappades ihop med häftpistol».
- OLOFSSON, E. (1989) *Har kvinnorna en sportslig chans? Den svenska idrottsrörelsen och kvinnorna under 1900-talet*, Umeå universitet (diss.).
- ORANSKY, M., & FISHER, C. (2009) »The Development and Validation of the Meanings of Adolescent Masculinity Scale», *Psychology of Men & Masculinity*, 10(1).
- PASCOE, C. J., (2005) »Dude, You're a Fag: Adolescent Masculinity and the Fag Discourse», *Sexualities*, 8(3).
- RF (2005a) *Ungdomars tävlings- och motionsvanor: en statistisk undersökning våren 2005*, Stockholm: Riksidrottsförbundet.
- RF (2005b) *Idrottens sociala betydelse: en statistisk undersökning hösten 2004*, Stockholm: Riksidrottsförbundet.
- SOU 2003:24 »Kampidrott i fokus: betänkande av proffsboxnings- och kampidrottsutredningen», www.regeringen.se/rattsdokument/statens-offentliga-utredningar/2003/01/sou-200324.
- SVT Nyheter (2013-08-13) »KHK-stjärnor välkomnades med fyllefest», <https://www.svt.se/nyheter/lokalt/blekinge/khk-stjarnor-valkomnades-med-fyllefest>.
- Västerbottens-Kuriren (2017-05-08) »Spelare drog kniv mot lagkamrat», www.vk.se/1999998/spelare-drog-kniv-mot-lagkamrat.
- Östers IF (2017) »Öster i samhället», www.ostersif.se/oster-i-samhallet.

1. Introduktion

SYFTET MED DEN här uppsatsen är att utreda huruvida den s.k. gyllene regeln är en rationell handlingsprincip för egoister respektive altruister i »farmarnas dilemma-liknande situationer». Jag förstår uttrycket »farmarnas dilemma-liknande situationer» i en vid mening i den här uppsatsen. Sådana situationer inkluderar »enkla» varianter av farmarnas dilemma (se Exempel 1 nedan), »samhällen» med en fungerande »stat» som beivrar oärlighet (Exempel 2 nedan), och upprepade spel av dessa slag (se Argument 7 nedan där *tit for tat* diskuteras). Jag visar hur man kan undvika farmarnas dilemma om man kan få alla att handla i enlighet med den gyllene regeln och argumenterar också för att spelteoretiska exempel av denna typ, tillsammans med vissa empiriska antaganden, ger stöd åt uppfattningen att vi i normala fall har goda egoistiska och altruistiska skäl att följa den gyllene regeln.

Enligt den gyllene regeln bör vi behandla andra så som vi själva vill bli behandlade. Det råder delade meningar om exakt hur denna princip bäst uttrycks och hur den bör tolkas eller preciseras. Här följer några andra mer eller mindre synonyma formuleringar: Du bör behandla andra så som du själv vill bli behandlad. Allt du vill att andra gör för dig bör du göra för dem. Ibland formuleras regeln som ett imperativ: Behandla andra så som du själv vill bli behandlad! Gör mot andra det du vill att de skall göra mot dig! När jag talar om den gyllene regeln i den här uppsatsen skall jag utgå ifrån följande formulering.

(GR): Du bör behandla andra så som du själv vill bli behandlad.'

Denna regel eller princip medför t. ex. följande satser. Om du vill att andra skall behandla dig rättvist, så bör du behandla dem rättvist. Om du vill att andra skall hålla sina löften till dig, så bör du hålla dina löften till dem. Om du vill att andra skall hjälpa dig när du behöver hjälp, så bör du hjälpa dem när de behöver hjälp.

Den gyllene regeln har ofta uppfattats som en individualmoralisk princip, men det tycks också som om den kan tillämpas på grupper av individer och politiska entiteter som t.ex. stater. Gör man det medför regeln t.ex. följande sats. Om Sverige vill att andra länder håller sina avtal med Sverige, så bör Sverige hålla sina avtal med andra länder.

Ibland har man gjort en distinktion mellan den gyllene regeln och den s.k. silverregeln. Enligt silverregeln bör vi undvika att behandla andra på sätt som vi själva inte vill bli behandlade. Också denna regel har olika möjliga tolkningar. Här följer några mer eller mindre synonyma varianter. Du bör inte behandla andra på sätt som du själv inte vill bli behandlad. Ingenting av det du vill att andra skall undvika att göra mot dig bör du göra mot dem. Jag antar i den här uppsatsen att silverregeln följer ur den gyllene regeln.

Silverregeln medför t.ex. följande sats. Om du vill att andra inte ljuger för dig, så bör du inte ljuga för dem. Om du vill att andra inte stjälar från dig, så bör du inte stjäla från dem. Om du vill att andra inte dödar dig, så bör du inte döda dem. Tillämpad på gruppnivå medför regeln t.ex. följande sats. Om Sverige vill att andra länder inte attackerar Sverige, så bör Sverige inte attackera andra länder.

När jag säger att någon handlar i enlighet med den gyllene regeln (GR) menar jag att hon faktiskt behandlar andra så som hon själv vill bli behandlad (och att hon undviker att behandla andra på sätt hon själv inte vill bli behandlad).

De flesta religioner tycks innehålla någon variant av den gyllene regeln.² Även många filosofer har accepterat den i en eller annan form; låt mig nämna fyra exempel på anhängare som tillhör olika moralfilosofiska traditioner och tidsepoker: Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf, John Stuart Mill och Harry Gensler. Hobbes anser att moralen är baserad på ett slags socialt kontrakt som människor, för att gynna sina intressen och undvika ett krigstillstånd, ingår. Den gyllene regeln är summan av de moraliska Naturlagarna. I samband med några anmärkningar som Hobbes gör om en av dessa Naturlagar säger han t.ex.: »This is that Law of the Gospell; *What-*

soever you require that others should do to you, that do ye to them.»³ Pufendorf, som tillhör en rättighetsetisk tradition, menar att vi kan få kunskap om den gyllene regeln genom förnuftet, och att den är en naturrättslig princip.⁴ Så här skriver Mill, som är en s.k. utilitarist som anser att handlingar är riktiga i den mån de tenderar att leda till lycka och fel i den mån de tenderar att producera motsatsen till lycka: »In the golden rule... , we read the complete spirit of the ethics of utility. To do as you would be done by, and to love your neighbor as yourself, constitute the ideal perfection of utilitarian morality.»⁵ Gensler, som betraktar sin egen formella etik som en form av kantianism, menar att den gyllene regeln är ett slags konsistensprincip som kan härledas från vissa axiom som kräver att vi är opartiska och samvetsgranna (ärliga i våra moraliska omdömen). Så här säger Gensler om den gyllene regeln:

The golden rule (GR – »Treat others as you want to be treated») is the most important principle of formal ethics, the central jewel of the theory. GR is important in all the great world religions; Jesus, Hillel, and Confucius used it to summarize their teachings. And GR is influential among conscientious people in our own time.⁶

The golden rule requires that we treat others as we want to be treated. GR is the most important principle of formal ethics – and perhaps the most important rule of life.⁷

Det kan finnas många olika skäl att följa den gyllene regeln: egoistiska, altruistiska, moralfilosofiska och/eller religiösa. Jag skall i den här uppsatsen argumentera för att vissa spelteoretiska exempel, tillsammans med vissa empiriska antaganden, ger stöd åt uppfattningen att vi i normala fall har goda egoistiska och altruistiska skäl att följa den gyllene regeln.⁸

2. Farmarnas dilemma, ett spelteoretiskt exempel

I FARMARNAS DILEMMA är du och din granne bönder. Du måste bestämma dig för om du skall vara ärlig eller stjäla från din granne, och din granne måste göra samma sak. Vi antar följande utfall

av detta »spel». Om både du och din granne är ärliga, så tjänar ni båda 6 000 kr var. Om du stjälar men din granne är ärlig, så tjänar du 8 000 kr och din granne 1 000 kr och vice versa. Om båda stjäl, så tjänar båda 2 000 kr var. Att stjäla och vakta skörden tar tid från att bruka jorden. Så dessa summor är rimliga. Följande tabell sammanfattar de olika möjliga utfallen.

Exempel 1

| DU | DIN GRANNE |
|----------------|----------------|
| Ärlig 6 000 kr | Ärlig 6 000 kr |
| Stjäl 8 000 kr | Ärlig 1 000 kr |
| Ärlig 1 000 kr | Stjäl 8 000 kr |
| Stjäl 2 000 kr | Stjäl 2 000 kr |

Antag att du är en egoist som endast är intresserad av att själv tjäna så mycket pengar som möjligt. Vad bör du göra? Om din granne är ärlig, så tjänar du på att stjäla. Om din granne stjälar, så tjänar du på att stjäla. Alltså tjänar du på att stjäla oavsett vad din granne gör. Alltså stjälar du om du är en egoist. Din granne resonerar på samma sätt om din granne är en egoist. Så om din granne är en egoist, så stjälar din granne. Alltså stjälar ni båda om ni är egoister. Men då tjänar ni bara 2 000 kr var.

Om du är en egoist, värderar du utfallen av spelet på följande vis.

1. Du stjälar och din granne är ärlig. Du tjänar 8 000 kr.
2. Du och din granne är ärliga. Du tjänar 6 000 kr.
3. Du och din granne stjälar båda. Du tjänar 2 000 kr.
4. Du är ärlig och din granne stjälar. Du tjänar 1 000 kr.

1 är bäst för dig, 4 sämst. Det finns inget sätt för dig att uppnå 1 i ett samhälle där alla är egoister. Din granne låter sig inte utnyttjas. Eftersom både du och din granne är egoister, så blir resultatet 3. Ni tjänar endast 2 000 kr var. Egoismen skadar alltså båda parter.⁹

Om du följer (GR), så behandlar du andra så som du själv vill bli behandlad. Du vill att din granne skall vara ärlig. Så du är ärlig. Men om din granne är en egoist, så stjälar din granne. Alltså tjänar en egoist inte på att använda (GR) i detta fall. Du tjänar 1000 kr istället för 2000 kr.

Men som rationella personer inser du och din granne allt detta. Ni vill båda undvika det. Så ni sätter samman en »stat», eller någon form av institution, som straffar stöld, vilket kostar dig och din granne 500 kr var. Stöld straffas nu med böter på 3000 kr. Detta ger en ny ranking av de möjliga utfallen.

Exempel 2

1. Du och din granne är ärliga. Du tjänar 5500 kr (6000-500).
2. Du stjälar och din granne är ärlig. Du tjänar 4500 kr (8000-3500).
3. Du är ärlig och din granne stjälar. Du tjänar 500 kr (1000-500).
4. Du och din granne stjälar båda. Du förlorar 1500 kr (2000-3500).

Här tjänar du på att vara ärlig, oavsett vad din granne gör. Om din granne är ärlig tjänar du på att vara ärlig. Du tjänar 5500 kr istället för 4500 kr. Om din granne stjälar, så tjänar du på att vara ärlig. Du tjänar 500 kr istället för att förlora 1500 kr. Det är alltså egoistiskt motiverat att vara ärlig i denna typ av samhälle. Din granne resonerar på samma sätt. Eftersom både du och din granne är egoister, väljer ni att vara ärliga och du tjänar 5500 kr.

Den här typen av samhälle är alltså bättre för en egoist än ett samhälle som saknar en stat som kan straffa de som är oärliga. Du tjänar 5500 kr istället för 2000 kr.

Om du handlar i enlighet med (GR), så behandlar du din granne så som du vill att din granne skall behandla dig. Du vill att din granne skall vara ärlig. Alltså är du ärlig. Så om du följer (GR) i detta samhälle, tjänar du på det själv. Det ligger alltså i ditt eget intresse att följa (GR) i denna typ av samhälle, även om du är en egoist.

Nu kan man fråga sig i vilken typ av samhälle vi *faktisk* lever. Om

vi lever i den förra typen av samhälle, så ligger det *inte* i ditt intresse att följa (GR) om du är en egoist. Men det ligger i ditt intresse att försöka *skapa* ett samhälle där det är egoistiskt lönsamt att följa (GR), eftersom du tjänar mer i ett sådant samhälle än i ett samhälle där båda stjälar från varandra. Om vi lever i den andra typen av samhälle, så ligger det i ditt eget intresse att följa (GR), även om du är en egoist, och det ligger i ditt eget intresse att bevara ett sådant samhälle där det ligger i ditt eget intresse att följa (GR). Det tycks vara fallet att de flesta redan lever i den senare typen av samhälle, bl.a. eftersom de flesta lever i samhällen där det finns en stat med ett fungerande rättsväsende. Det tycks t.ex. vara fallet för alla som lever i Sverige idag. Antag att det är så. Då ligger det i ditt intresse att följa (GR), även om du är en egoist.

Om det vore möjligt att få alla att spontant välja att följa (GR), så vore det en bättre lösning på farmarnas dilemma. Då skulle ingen behöva betala pengar till en stat som »upprätthåller ordningen» och straffar de som är oärliga. Då skulle både du och din granne tjäna 6 000 kr var. Detta är bättre både utifrån ett egoistiskt och ett altruistiskt perspektiv. Du tjänar 6 000 kr istället för 5 500 kr, och tillsammans tjänar ni 12 000 kr istället för 11 000 kr. Men om egoismen är en del av vår natur, är det inte möjligt att åstadkomma ett sådant samhälle. Om egoismen är en del av vår natur och alla skall följa (GR), så måste samhället se till så att det är i vårt intresse att handla i enlighet med (GR).

Antag nu att du är en altruist istället för en egoist. Då är du intresserad av att skapa en så stor total summa av pengar som möjligt, oavsett om du själv tjänar på detta eller inte.

Betrakta den förra typen av samhälle utan »stat». Om din granne är ärlig, så är den totala summa ni tjänar högre om du är ärlig ($6\,000 + 6\,000 = 12\,000$ kr) än om du stjälar ($8\,000 + 1\,000 = 9\,000$ kr). Om din granne stjälar, så är den totala summa ni tjänar högre om du är ärlig ($1\,000 + 8\,000 = 9\,000$ kr) än om du stjälar ($2\,000 + 2\,000 = 4\,000$ kr). Oavsett om din granne stjälar eller inte, blir den totala summa ni tjänar högst om du är ärlig. Alltså kommer du att vara ärlig om du är en altruist. Om du handlar i enlighet med (GR), så är du ärlig.

Alltså är det altruistiskt motiverat att handla i enlighet med (GR) i denna typ av samhälle.

Ett exakt likadant resonemang kan föras för den andra typen av samhälle med en »stat». Om du är en altruist kommer du i ett sådant samhälle att vara ärlig. Alltså är det altruistiskt motiverat att handla i enlighet med (GR) även i denna typ av samhälle.

Notera att om din granne är ärlig och ni lever i ett samhälle utan stat, så är det altruistiskt men inte egoistiskt motiverat att handla i enlighet med (GR).

Låt oss slutligen anta att du är en altruist medan din granne är en egoist och att ni inte har skapat någon »stat» som straffar oärlighet. Vi har redan sett att du i ett sådant samhälle kommer att vara ärlig. Eftersom din granne är en egoist kommer din granne att vara oärlig och utnyttja din »godhet», och trots att det inte ligger i ditt eget intresse, så kommer du att låta dig utnyttjas. Som en *rationell* altruist inser du dock att detta tillstånd inte är optimalt utifrån ett altruistiskt perspektiv. Tillsammans tjänar ni 9 000 kr (1 000 + 8 000) i ett sådant samhälle. Det bästa vore om du kunde få din granne att »konvertera» och bli en altruist. Då skulle ni båda vara ärliga och tillsammans tjäna optimala 12 000 kr. Men du inser också att en förhärdad egoist inte har något att tjäna på detta, eftersom egoisten tjänar mer på att utnyttja dig. Det näst bästa är då ett samhälle med en »stat» som straffar oärlighet. I ett sådant samhälle kommer både du, som altruist, och din granne, som egoist, att handla i enlighet med (GR) och vara ärliga, och tillsammans kommer ni att tjäna 11 000 kr (5 500 + 5 500). Så i denna situation kommer det att finnas altruistiskt goda skäl att försöka *skapa* ett samhälle där det är både egoistiskt och altruistiskt motiverat att följa (GR).

Vi tycks alltså kunna dra följande slutsatser ur dessa exempel.

(1) I den första typen av samhälle (utan stat) är det inte egoistiskt men altruistiskt motiverat att följa (GR).

(2) I den andra typen av samhälle (med en stat) är det både egoistiskt och altruistiskt motiverat att följa (GR).

(3) Om din granne är ärlig och ni lever i ett samhälle utan stat, så

är det altruistiskt men inte egoistiskt motiverat att handla i enlighet med (GR).

(4) Även i den första typen av samhälle är det egoistiskt motiverat att försöka *skapa* ett samhälle där det är egoistiskt motiverat att följa (GR) (eftersom du tjänar mer i ett sådant samhälle än i ett samhälle där det lönar sig för alla att stjäla).

(5) I ett samhälle som innehåller egoister och som saknar stat finns det altruistiskt goda skäl att försöka *skapa* ett samhälle där det finns goda skäl att följa (GR) både för egoister och altruister (eftersom den totala summa medborgarna tjänar i denna typ av samhälle är större än den summa de tjänar i ett samhälle där det egoistiskt lönar sig för någon att stjäla).

(6) Om vi redan lever i ett samhälle med en effektiv stat och/eller andra institutioner som förmår straffa de som är oärliga, så är det både egoistiskt och altruistiskt motiverat att följa (GR).

(7) Ett samhälle utan stat där alla spontant följer (GR) är bättre både egoistiskt och altruistiskt än ett samhälle av egoister med en stat. Det är också bättre både egoistiskt och altruistiskt än ett samhälle av egoister utan stat.

Det finns alltså goda egoistiska och altruistiska skäl att föredra ett samhälle där individerna handlar i enlighet med (GR) framför ett samhälle där var och en handlar egoistiskt. Om det vore möjligt att få alla att handla i enlighet med (GR), så skulle man så att säga kunna »lösa» farmarnas dilemma. Då skulle man undvika en situation där en ohämmad egoism skadar alla samhällsmedborgare. Du och din granne skulle vara ärliga och inte stjäla från varandra. De spelteoretiska exemplen ovan visar, med andra ord, hur (GR) kan »användas» för att ta sig ur eller »lösa» farmarnas dilemma och flera liknande situationer.¹⁰

Vi tycks *faktiskt idag* leva i ett samhälle där människor ofta, men inte alltid, behandlar oss på samma sätt som vi behandlar dem. Om vi behandlar dem väl, behandlar de oss väl, och tvärtom. En del är mer egoistiska än andra, en del mer altruistiska. Vidare tycks vi leva i ett samhälle med ett relativt välfungerande rättsväsende som ofta, men inte alltid, straffar »oärliga» individer. Sammantaget talar

detta för att det i normala fall är både egoistiskt och altruistiskt motiverat att följa (GR).

3. Möjliga problem

LÅT OSS TITTA på några potentiella problem med dessa slutsatser.

Argument 1. Du utgår i ditt resonemang från ett konkret exempel på ett möjligt dilemma. Vi kan inte dra några generella slutsatser från detta. Det finns många andra typer av interaktioner.

Svar. Det är riktigt. Men ganska många interaktioner är av detta slag. Vi har tittat på ett konkret exempel för att belysa ett mer abstrakt interaktionsmönster. Liknande dilemman tycks t.ex. uppstå för i princip alla individer som producerar något; t.ex. jägare, samlare, fiskare och hantverkare, och mer allmänt i situationer då man måste bestämma sig för om man skall stjäla eller inte. Problem av denna typ kan också uppstå i andra sammanhang, t.ex. då vi måste besluta oss för om vi skall tala sanning eller ljuga, hålla olika avtal och löften eller inte, hjälpa andra i nöd eller inte, förslava andra eller inte m.m. Betrakta följande exempel. Antag att din grannes skörd misslyckas ett år men att din skörd inte gör det. Då måste du bestämma dig för om du skall hjälpa din granne eller inte. Antag vidare att din skörd misslyckas ett annat år, men att din grannes skörd inte gör det. Då måste din granne bestämma sig för om hon skall hjälpa dig eller inte. Det bästa för en egoist är att bli hjälpt men att inte hjälpa. Det näst bästa är att båda hjälper varandra. Det tredje bästa är att det varken är fallet att du hjälper din granne eller att din granne hjälper dig. Det sämsta är att hjälpa men att inte bli hjälpt. Denna situation är analog med farmarnas dilemma.

Återigen, betrakta följande exempel. Du har lovat din granne att hjälpa henne att bygga en ny lada. Din granne har lovat att hjälpa dig att bygga en ny lada. I den här situationen måste du bestämma dig för om du skall hålla ditt löfte eller inte. Det bästa för en egoist är om din granne håller sitt löfte till dig, men du inte håller ditt löfte till din granne. Det näst bästa är att båda håller sina löften. Det tredje bästa är att ingen håller sina löften. Det sämsta för en egoist är att själv hålla sitt löfte men att grannen inte håller sitt löfte. Denna situation är också analog med farmarnas dilemma.

Vi ser alltså hur det grundläggande resonemanget i den här uppsatsen kan generaliseras till många olika situationer. Men självklart bör man akta sig för att dra alltför långtgående konsekvenser ur ett konkret exempel. Det är inte säkert att resonemanget kan generaliseras till alla typer av interaktioner och alla typer av beteenden.

Argument 2. Exemplet utgår från att det är individer som interagerar. Vi kan inte från detta dra några slutsatser om vad som ligger i olika gruppers intressen.

Svar. Istället för individer kan vi anta att det är grupper av individer som interagerar i exemplet. Vi kan t.ex. byta ut »du» mot »din familj» eller »ditt land» och »din granne» mot »din grannfamilj» eller »ditt grannland». Vi tycks kunna använda exakt samma argument oavsett om vi talar om individer eller grupper av individer.¹¹

Argument 3. Du antar i exemplet att pengar är det enda som är värdefullt. Men det är annat som gör livet värt att leva, t.ex. lycka eller välmående.

Svar. Pengar används här för enkelhets skull. Vi kan anta att pengarna är ett mått på mängden (materiella) resurser eller t.o.m. representerar värdet av de olika utfallen. I regel förefaller det vara sant att livet blir lättare och mer njutbart ju mer resurser vi har, även om det säkert kan finnas undantag och det är mycket annat som kanske är viktigare.

Argument 4. Någon som handlar i enlighet med (GR) kan inte vara egoistisk; att handla i enlighet med (GR) är att *inte* handla egoistiskt. Argumentet i denna uppsats är därför suspekt.

Svar. (GR) säger bara att du bör behandla andra så som du själv vill bli behandlad. Principen uttalar sig inte explicit om olika skäl. Att handla i enlighet med (GR) är därför helt enkelt att behandla andra så som man själv vill bli behandlad. Det kan man göra av många olika anledningar, t.ex. egoistiska, altruistiska, moralfilosofiska eller religiösa. Det är t.o.m. möjligt att handla i enlighet med (GR) utan att någonsin ha hört talas om denna regel.

Argument 5. Spelteorin bygger på orimliga antaganden, t.ex. att alla individer alltid är rationella. Vi kan därför inte dra några slutsatser alls ur dessa exempel.

Svar. Vi kan inte här diskutera detta argument i detalj. Spelteo-

rin gör vissa förenklande antaganden och den kan knappast ses som en korrekt beskrivning av hur alla individer *faktiskt* fattar beslut i alla olika möjliga situationer. Men den är ändå ett intressant verktyg för att diskutera olika valsituationer och *rationaliteten* hos olika val osv.

Argument 6. I exemplet med samhället med stat antar du att den som är oärlig straffas med 3000 kr i böter. Men om straffet inte är tillräckligt högt, eller om den som är oärlig kan komma undan, så är det inte säkert att det är egoistiskt berättigat att vara ärlig.

Svar. Detta är riktigt. Argumentet bygger på att staten lyckas straffa tjuvar och att straffet är tillräckligt högt för att göra det egoistiskt oförsvarbart att stjäla. De exakta summorna är inte så viktiga, det intressanta är den preferensordning det »genererar». Vi har i exemplet antagit böter som straff, men det finns givetvis andra typer av negativa sanktioner som kan hindra egoister från att vara »oärliga», t.ex. socialt ogillande, hot om straff och minskade möjligheter att samarbeta med andra i framtiden. Samhället kan även få individerna att internalisera någon norm, t.ex. (GR), som får dem att känna skuld om de bryter mot den. Om man kan få individerna i ett samhälle att leva i enlighet med (GR), så har man så att säga »löst» farmarnas dilemma och liknande problem, som vi har sett ovan. Ett samhälle utan stat där individerna följer (GR) utvecklas snabbare än ett statslöst samhälle med egoister som handlar i enlighet med den klassiska spelteorins postulat. Detta kan vara en möjlig förklaring till den gyllene regelns framgång. Om vi antar att annat än pengar (materiella resurser) har positivt värde, kan man som ett alternativ försöka göra det mer attraktivt att vara ärlig genom olika slags belöningar, t.ex. i form av beröm, ära, status eller gott rykte. Verkliga stater lyckas inte alltid straffa alla skyldiga, men hotet om straff och rädslan för att straffas kan göra det tillräckligt oattraktivt att vara oärlig. Är samhällsmedborgarna förhållande egoister, krävs det emellertid att straffen är tillräckligt hårda. Rationella egoister inser dock att det ligger i deras eget intresse att skapa ett samhälle där det inte ligger i deras eget intresse att vara oärliga och därefter handla i enlighet med (GR).

Argument 7. Vi har ovan visat hur man kan använda den gyllene regeln för att undvika farmarnas dilemma. Men det finns också andra strategier som kan användas på detta sätt och som är bättre än (GR), t. ex. *tit for tat*. Enligt *tit for tat* bör man första gången man träffar någon vara ärlig och sedan behandla andra så som man själv blev behandlad vid det senaste mötet, d.v.s. man bör samarbeta med personer som var ärliga och undvika att samarbeta med personer som var oärliga. Om man kan få alla att handla i enlighet med *tit for tat*, så har man också »löst» farmarnas dilemma. Robert Axelrod har med hjälp av datorsimuleringar visat att *tit for tat* är mer framgångsrik än (GR).¹²

Svar. Det finns ett antal möjliga svar på detta argument.

(1) *Tit for tat* kanske kan vara mer framgångsrik i vissa situationer, men i välordnade samhällen, med fungerande rättsligt system osv. är det inte säkert att metoden är det. I Axelrods experiment fanns det ingen motsvarighet till en fungerande stat.

(2) Det är oklart vilka slutsatser man kan dra ur en datorsimulering.

(3) I praktiken är det inte alltid lätt att veta vilka som är ärliga och oärliga. Det kan därför vara svårt och/eller kostsamt att behandla andra så som man själv blev behandlad vid det senaste mötet.

(4) Det är inte lätt att ändra sig själv hela tiden, att ibland vara ärlig, ibland oärlig osv. Det är i princip inga problem för en dator, men människor fungerar inte på samma sätt som datorer.

(5) Även om det skulle vara sant att *tit for tat* är mer framgångsrik eller bättre än (GR) i vissa situationer, betyder detta inte nödvändigtvis att *tit for tat* är bättre än (GR) i *alla* situationer. Låt mig förtydliga detta påstående. Huruvida *tit for tat* är bättre än (GR) eller inte beror på omständigheterna. Betrakta följande scenario. Vi har två samhällen utan »stat» av det slag som beskrivs i avsnitt 2. Det första samhället, S₁, består av en egoist, P₁, och en person som handlar i enlighet med (GR), P₂. Det andra samhället, S₂, består av en egoist, P₃, och en person som handlar i enlighet med *tit for tat*, P₄. I S₁ kommer individerna tillsammans att tjäna

9 000 kr varje gång de »möts». P₁ tjänar 8 000 kr varje gång och P₂ 1 000 kr. Efter 10 interaktioner har P₂ tjänat 10 000 kr och tillsammans har individerna skrapat ihop 90 000 kr. I S₂ tjänar individerna tillsammans 9 000 kr första gången de möts; P₃ tjänar 8 000 kr och P₄ 1 000 kr. Vid alla senare tillfällen P₃ och P₄ »interagerar» får de ihop 2 000 kr var. Efter 10 interaktioner har P₄ tjänat $(1\,000 + 9 \times 2\,000 =)$ 19 000 kr och tillsammans har de skrapat ihop $(9\,000 + 9 \times 4\,000 =)$ 45 000 kr. Efter 10 interaktioner har P₄, som handlar i enlighet med *tit for tat*, alltså tjänat mer än P₂, som handlar i enlighet med (GR). *Tit for tat* kan i detta sammanhang betraktas som mer framgångsrik utifrån ett egoistiskt perspektiv. Men antag nu att vi betraktar denna situation utifrån ett altruistiskt perspektiv. Då ser vi att (GR) är bättre än *tit for tat*. För i S₁ har individerna efter 10 interaktioner tjänat dubbelt så mycket som individerna i S₂. Utifrån ett egoistiskt perspektiv är alltså *tit for tat* bättre än (GR) i denna situation, men utifrån ett altruistiskt perspektiv är (GR) bättre än *tit for tat*.

En anhängare av *tit for tat* skulle kunna resonera på följande sätt. *Tit for tat* är en princip som *alltid* är bättre än (GR) utifrån ett egoistiskt perspektiv eftersom man inte kan bli utnyttjad av andra om man följer *tit for tat* på samma sätt som om man följer (GR). I vårt exempel ovan låter sig P₂ hela tiden utnyttjas av P₁, medan P₄ inte låter sig utnyttjas av P₃ (utan att själv utnyttja P₃). *Tit for tat* är alltså i detta sammanhang uppenbart en bättre princip utifrån ett egoistiskt perspektiv än (GR). Följande resonemang visar emellertid att saker och ting inte är så självklara. Antag att det uppstår en konflikt mellan S₁ och S₂ och att S₁ startar ett krig mot S₂. P₂, som följer (GR), är kanske inte med på noterna, men P₁, som är en utpräglad egoist, har ingenting att invända. S₁ har nu dubbelt så mycket resurser som S₂ att satsa på detta krig (även om man endast räknar med P₁'s resurser, så har P₁ betydligt mer resurser än P₃ och P₄ tillsammans). Man har råd att betala mer för en »armé». S₁ krossar därför S₂. S₁ tvingar nu alla individer i S₂ att betala krigsskadestånd till S₁. Vid varje skörd får P₃ och P₄ endast behålla 100 kr var, resten måste betalas i krigsskadestånd. Efter yt-

terligare 20 interaktioner, har P2 tjänat sammanlagt 30 000 kr. P4 har däremot endast fått ihop ($19\ 000 + 20 \times 100 =$) 21 000 kr. I det här fallet ser vi att P2, som följer (GR), klarar sig bättre utifrån ett egoistiskt perspektiv än P4, som följer *tit for tat*. Vi tycks alltså inte kunna dra slutsatsen att *tit for tat* alltid är en bättre princip än (GR) utifrån ett egoistiskt perspektiv. Den grundläggande poängen är att även om en person som följer (GR) kan bli utnyttjad på ett sätt som en person som följer *tit for tat* inte kan bli, så kan den person som följer (GR) leva i ett samhälle som klarar sig bättre och genom sitt handlande bidra till att stärka samhället. Detta samhälle kan sedan på olika sätt konkurrera ut andra samhällen, något som även utnyttjade samhällsmedborgare tjänar på egoistiskt.

Exemplet med ett krig mellan samhällen är extremt. Det finns andra liknande speciella fall. Antag t. ex. att både S1 och S2 råkar ut för en svår katastrof. S1 kommer då att ha mer resurser att handskas med denna. Skillnaden i resurser kan innebära skillnaden mellan överlevnad och undergång. Och även om S2 skulle överleva, så kan det dröja så länge innan samhället återhämtar sig att P2 kommer att göra bättre ifrån sig än P4. P1 är förvisso en egoist, men P1 kommer att hjälpa P2 i en sådan situation, inte därför att P1 bryr sig om P2 utan därför att P1 vill kunna fortsätta utnyttja P2 i framtiden. Man kan tänka sig att liknande mekanismer också är verksamma i mindre extrema fall och över längre tid.

(6) Även om det skulle vara sant att *tit for tat* är mer framgångsrik än (GR) (i vissa sammanhang) så betyder inte det nödvändigtvis att slutsatsen att det i normala fall är både egoistiskt och altruistiskt motiverat att följa (GR) är falsk.

(7) Det är inte säkert att (GR) utesluter att vi använder *tit for tat* i vissa situationer. Vi har i vårt exempel antagit att du vill att din granne är (ovillkorligt) ärlig mot dig och att du därför kommer att vara (ovillkorligt) ärlig mot din granne om du följer (GR). Men om Axelrod har rätt och du vet att du befinner dig i en situation där det på sikt är egoistiskt mer lönsamt att följa *tit for tat* än att vara (ovillkorligt) ärlig, är det inte alls orimligt att anta att vad du egentligen vill är att din granne behandlar dig i enlighet med *tit for tat*. Och om

du vill det, så följer det att du kommer att behandla din granne i enlighet med *tit for tat* om du följer (GR). Låt mig säga lite mer om denna tankegång. Antag att du och din granne lever i ett samhälle utan stat och att ni båda är egoister. Helst av allt skulle du *önska* att din granne *ovillkorligen* samarbetade med dig och *aldrig* stal från dig. Du vet dock om att din granne är en egoist och att du inte kan se till att din granne betar sig på detta sätt. Om Axelrod har rätt, så ligger det dock både i ditt och i din grannes långsiktiga egoistiska intresse att handla i enlighet med *tit for tat* istället för att hela tiden stjäla från varandra. Det borde alltså inte vara *omöjligt* att få din granne att behandla dig i enlighet med *tit for tat* istället för att ständigt fortsätta med ett beteende som skadar båda parter. Vi har ju antagit att din granne är en *rationell* egoist. Och i så fall tycks det vara förnuftigt av dig att vilja att din granne behandlar dig i enlighet med *tit for tat*. Utgår man från den klassiska spelteorin som endast tittar på enskilda interaktioner kommer din granne som en egoist att stjäla från dig varje gång. Men en av Axelrods poänger är ju att resultatet kan bli annorlunda om vi betraktar upprepade interaktioner. Och varför skulle inte rationella egoister själva kunna inse detta? Det tycks alltså vara möjligt att det skulle kunna vara sant att du vill att din granne behandlar dig i enlighet med *tit for tat*. Och om du vill detta, så kommer du, som sagt var, att behandla din granne i enlighet med *tit for tat* om du följer (GR). Notera att om både du och din granne handlar i enlighet med *tit for tat*, så kommer resultatet att bli detsamma som om ni är ovillkorligt ärliga mot varandra. Om du vill att din granne behandlar dig i enlighet med *tit for tat* och du vill att din granne skall vara ärlig mot dig, samtidigt som du vill stjäla från din granne, så är dina olika viljeakter oförenliga. Men det är inte inkonsistent att vilja att din granne behandlar dig i enlighet med *tit for tat* samtidigt som du i varje enskilt fall vill att din granne är ärlig mot dig, så länge du varken stjal eller vill stjäla från din granne.

Det finns något intuitivt otillfredsställande med att anta att vi hela tiden *bör* låta oss *utnyttjas* av andra. Om vi år efter år märker att vår granne stjal från oss, bör vi låta det ske utan motstånd? Om resonemanget ovan är riktigt, så är det inte säkert att (GR) medför

detta. Att följa (GR) behöver i så fall inte nödvändigtvis innebära att man måste bli en dörrmatta för alla egoister.

4. Slutsats

ENLIGT DEN GYLLENE regeln bör vi behandla andra så som vi själva vill bli behandlade. Jag har i den här uppsatsen visat hur den gyllene regeln kan användas för att undvika farmarnas dilemma och jag har argumenterat för att vissa spelteoretiska exempel, tillsammans med vissa empiriska antaganden, ger stöd åt uppfattningen att vi i normala fall har goda egoistiska och altruistiska skäl att följa denna regel. Vi har också sett att det finns vissa möjliga undantag. I ett samhälle som består enbart av egoister och som saknar en »stat» eller någon motsvarande »institution» som kan se till att det är oattraktivt att vara oärlig, är det utifrån ett egoistiskt perspektiv motiverat att inte följa (GR). Men även i ett sådant samhälle finns det goda egoistiska skäl att försöka *skapa* ett samhälle där det finns goda egoistiska skäl att följa (GR). I ett samhälle med godhjärtade altruister som alltid är ärliga, aldrig hämnas osv. och som saknar stat som kan straffa oärliga människor kan det också vara egoistiskt motiverat att inte följa (GR). Få, kanske inga, *faktiska* samhällen tycks dock vara av detta slag. I båda dessa typer av samhällen är det *altruistiskt* motiverat att handla i enlighet med (GR). Ingenting i detta resonemang utesluter att det också kan finnas andra skäl att handla i enlighet med den gyllene regeln, t. ex. moralfilosofiska eller religiösa. Men det är intressant att notera att även om det skulle vara fallet att (GR) inte är sann, så kan det alltså finnas goda skäl att handla i enlighet med denna regel. Till och med en ateistisk, nihilistisk superegoist, som varken tror att det finns några altruistiska, moralfilosofiska eller religiösa skäl att följa (GR) och som endast är intresserad av att gynna sina egna intressen och inte bryr sig om andra, tycks alltså i normala fall ha goda skäl att följa den gyllene regeln och behandla andra så som hon själv vill bli behandlad.¹³

→

Daniel Rönnedal är fil. dr i teoretisk filosofi och verksam som forskare vid Filosofiska institutionen, Stockholms universitet.

Noter

1 Om vi antar att (GR) alltid är sann för alla personer i alla situationer, kan vi härleda vissa kontraintuitiva slutsatser. Se t.ex. Gensler (1996, särskilt kapitel 5), och Gensler (2013) för en genomgång av några problem. För att undvika kontraintuitiva slutsatser måste vi i praktiken ofta ta hänsyn till att olika personer kan befinna sig i olika situationer och att olika individer kan ha olika preferenser och önskningar eller personliga egenskaper när vi tillämpar regeln. Mitt syfte i den här uppsatsen är inte att argumentera för att (GR) är sann, utan att ta upp några spelteoretiska exempel som, tillsammans med vissa empiriska antaganden, talar för att vi i normala fall har goda egoistiska och altruistiska skäl att handla i enlighet med (GR), oavsett om denna princip är sann eller inte.

2 Se t.ex. Neusner och Chilton (red.). (2008).

3 Se kapitel XIV, s. 190 i Hobbes (1985).

4 Pufendorf (1964), bok 2, 3:13.

5 Mill (1987), kapitel 2, s. 28.

6 Gensler (1996), ss. 12–13.

7 Gensler (1996), s. 93. För mer information om den gyllene regeln se t.ex. Blackstone (1965), Bruton (2004), Cadoux (1912), Carson (2010) kap 6, Carson (2013), Duxbury, (2009), Gensler, (1986), (2013), Gewirth, (1978), Gould, (1980), Hare, (1963), Hertzler, (1934), Hirst, (1934), Hoche, (1978), Huang, (2005), Reinikainen, (2005), Rönnedal (2015), Singer, (1963), Wattles (1996) och Weiss, (1941).

8 Ett argument av denna typ tycks vara vad som ligger bakom hela Hobbes moralfilosofi och många andra kontraktetikernas uppfattning att etiken i någon mening bygger på ett kontrakt mellan rationella individer. Ett liknande argument för att vi har goda egoistiska skäl att följa den gyllene regeln diskuteras i Gensler (2013). Det konkreta exemplet är lånat från Gensler, men det är ändå värt att diskutera på nytt och visa att det också tycks ge stöd åt uppfattningen att det i normala fall är altruistiskt motiverat att handla i enlighet med (GR).

9 Detta är en variant av fångarnas dilemma, ett välkänt problem inom spelteori.

10 Detta innebär givetvis inte att en enskild individ eller en grupp av individer kan maximera den egna nyttan genom att ensidigt handla i enlighet med (GR) om alla övriga individer beter sig egoistiskt. Men om alla handlar i enlighet med (GR) (av någon orsak), så kan man undvika det dåliga utfallet i farmarnas dilemma.

11 Eftersom det ofta saknas institutioner som kan straffa kollektiv som missköter sig är situationen emellertid inte alltid helt analog. Det kan t.ex. ligga i enskilda staters »egoistiska» (kortsiktiga) intresse att inte följa olika miljöavtal, även om detta på sikt missgynnar alla.

12 Se Axelrod (1984), särskilt kapitel 7, avsnitt 4.

13 Jag skulle vilja tacka ett par anonyma granskare för deras intressanta synpunkter på tidigare versioner av denna uppsats.

Referenser

AXELROD, ROBERT (1984) *The Evolution of Co-operation*, Penguin Books.

BLACKSTONE, W. T. (1965) »The Golden Rule: A Defense», *Southern Journal of Philosophy*, ss. 172–177.

- BRUTON, SAMUEL V. (2004) »Teaching the Golden Rule«, *Journal of Business Ethics*, Vol. 49, No. 2, ss. 179–187.
- CADOUX, A. T. (1912) »The Implications of the Golden Rule«, *International Journal of Ethics*, Vol. 22, No. 3, ss. 272–287.
- CARSON, THOMAS L. (2010) *Lying and Deception: Theory and Practice*, Oxford: Oxford University Press.
- CARSON, THOMAS L. (2013) »Golden Rule«, i Hugh LaFollette (red.) *The International Encyclopedia of Ethics*, ss. 2186–2192.
- DUXBURY, NEIL (2009) »Golden Rule Reasoning, Moral Judgement and Law«, *Notre Dame Law Review* 84, ss. 1529–1605.
- GENSLER, HARRY J. (1986) »Ethics is Based on Rationality«, *The Journal of Value Inquiry* 20, ss. 251–264.
- GENSLER, HARRY J. (1996) *Formal Ethics*, London and New York: Routledge.
- GENSLER, HARRY J. (2013) *Ethics and the Golden Rule*, New York and London: Routledge.
- GEWIRTH, ALAN (1978) »The golden rule rationalized«, *Midwest Studies in Philosophy*, 111, ss. 133–147.
- GOULD, JAMES A. (1980) »Blackstone's Meta-Not-So-Golden-Rule«, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 18, Issue 4, ss. 509–513.
- HARE, RICHARD M. (1963) *Freedom and Reason*, Oxford: Oxford University Press.
- HERTZLER, J. O. (1934) »On Golden Rules«, *International Journal of Ethics*, Vol. 44, No. 4, ss. 418–436.
- HIRST, E. W. (1934) »The Categorical Imperative and the Golden Rule«, *Philosophy*, Vol. 9, No. 35, ss. 328–335.
- HOCHE, HANS-ULRICH (1978) »Die Goldene Regel. Neue Aspekte eines alten Moralprinzips«, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 32, H. 3, ss. 355–375.
- HOBBS, THOMAS (1985) *Leviathan*, Penguin Books. (red. C. B. Macpherson). (Ursprungligen publicerad 1651.)
- HUANG, YONG (2005) »A Copper Rule versus the Golden Rule: A Daoist-Confucian Proposal for Global Ethics«, *Philosophy East and West*, Vol. 55, No. 3, ss. 394–425.
- MILL, JOHN STUART (1987) *Utilitarianism*, Buffalo, New York: Prometheus Books. (Ursprungligen publicerad 1863.)
- NEUSNER, JACOB OCH CHILTON, BRUCE (red.) (2008) *The Golden Rule: The Ethics of Reciprocity in the World Religions*, Continuum.
- REINIKAINEN, JOUNI (2005) »The Golden Rule and the Requirement of Universalizability«, *The Journal of Value Inquiry* 39, ss. 155–168.
- RÖNNEDAL, DANIEL (2015) »The Golden Rule and The Platinum Rule«, *The Journal of Value Inquiry*, Volume 49, Issue 1, ss. 221–236. DOI: 10.1007/s10790-014-9471-8.
- PUFENDORF, SAMUEL (1964) *On the Law of Nature and Nations*, New York: Wildy and Sons. (Ursprungligen publicerad 1672.)
- SINGER, MARCUS G. (1963) »The Golden Rule«, *Philosophy*, Vol. 38, No. 146, ss. 293–314.
- WATTLES, JEFFREY (1996) *The Golden Rule*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- WEISS, PAUL (1941) »The Golden Rule«, *The Journal of Philosophy*, Vol. 38, No. 16, ss. 421–430.

I EN NYLIGEN publicerad artikel i denna tidskrift skisserar och försvarar Marcus Agnafors vad han kallar »en rimlig samvetksklausul» (Agnafors 2017). Denna klausul skulle ge vårdpersonal lagstadgad rätt att vägra delta i abortvård förutsatt att en rad villkor är uppfyllda. För det första får en samvetksvägran inte göras då en »graviditetsrelaterad påtaglig och allvarlig fara» för kvinnans hälsa och liv föreligger (s. 2).¹ För det andra måste grunderna för vägran vara på förhand deklarerade och vägran måste ske i enlighet med på förhand avtalade procedurer. För det tredje medges inte samvetksvägran »om arbetsgivaren rimligen gjort sitt bästa men ändå inte förmår få verksamheten att fungera om samvetksvägran genomförs» (s. 3). För det fjärde gäller klausulen endast i en svensk juridisk och samhällelig kontext. Slutligen tillåts samvetksvägran endast i frågor där det råder moralisk osäkerhet, d.v.s. där relevanta experter är oeniga om huruvida den handling som vägran avser är moraliskt acceptabel. Agnafors anser att frågan om aborters moraliska legitimitet är en sådan fråga.

Agnafors tar upp en rad invändningar som riktats mot samvetksklausuler och argumenterar för att dessa framgångsrikt bemöts av en klausul som är utformad på det sätt han föreslår. Han framför också ett positivt argument för klausulen: eftersom möjligheten att följa sitt samvete är en central del av ett gott liv, och en liberal stat (inom vissa gränser) bör underlätta medborgarnas strävan efter ett gott liv, så bör en liberal stat införa denna klausul.

Som Agnafors påpekar har den allmänna debatten kring samvetksklausuler i Sverige och utomlands bitvis varit polariserad. Mot denna bakgrund framstår hans diskussion som föredömligt nyanterad och eftertänksam. Det är också lovvärt att Agnafors på ett tydligt sätt skiljer frågan om en samvetksklausuls vara eller icke-vara från frågan om aborters moraliska berättigande. Med detta sagt anser jag att Agnafors underskattar en tungt vägande invändning.

Även en villkorad samvetsklausul av det slag han förespråkar skulle försvåra kvinnors tillgång till abortvård, vilket skulle innebära betydande bördor för de berörda kvinnorna. Jag ska i det följande utveckla denna invändning.

Som illustration ber jag läsaren betänka följande hypotetiska men knappast orealistiska fall. Den samvetsklausul som Agnafors förespråkar har införts i svensk lag. En 16-årig flicka som bor på en mindre ort har blivit oplanerat gravid efter samlag med en avlägsen bekant på en fest. Hon skäms oerhört och vill avbryta graviditeten snarast möjligt. Samtidigt är hon mån om att hennes föräldrar förblir ovetande om det inträffade. Föräldrarna har tidigare uttryckt sig fördömande om hennes sexuellt aktiva jämnåriga och hon befärdar att de skulle kraftigt klandra henne om graviditeten uppdagades. När flickan vänder sig till den lokala kvinnokliniken får hon veta att den för tillfället ende tillgänglige läkaren av samvetsskäl inte vill befatta sig med aborter. Hon hänvisas istället till en kvinnoklinik i närmaste större stad. Flickan bedömer att hon inte kan resa till staden utan att berätta om graviditeten för sina föräldrar.

Vad gör flickan? Bland de valmöjligheter som står till buds verkar följande tre ligga närmast till hands.

(i) Hon biter huvudet av skammen och berättar omgående för föräldrarna. Det kan hända att dessa visar sig vara mer överseende än hon väntat sig, men det kan också hända att de kraftigt förebrår henne. Oavsett vilket verkar det troligt att de i slutändan låter henne resa till staden och få aborten utförd.

(ii) Hon är rådvill och låter tiden gå tills graviditeten inte längre kan döljas för föräldrarna. Beroende på när detta sker så ser situationen lite olika ut. Om det sker före 18:e graviditetsveckan så har flickan enligt rådande lagstiftning rätt till abort på egen begäran (SFS 1974:595). Om det sker efter vecka 18 men före vecka 22 så måste hon ansöka om tillstånd från Socialstyrelsen för att få genomföra en abort. Tillstånd medges endast om »synnerliga skäl» anses föreligga. Om det sker efter vecka 22 så har hon inget annat val än att fullfölja graviditeten.

(iii) Hon bestämmer sig för att försöka avbryta graviditeten själv, utan vårdens inblandning.

Oavsett vilket av dessa alternativ flickan väljer så innebär läkarens samvetsvägran en betydande »kostnad» för henne. Detta är mest uppenbart i det sista scenariot. Riskerna med att försöka framkalla en abort utan kvalificerad hjälp är välkända och behöver knappast ytterligare understrykas.

Kostnaden i det andra scenariot beror i hög grad på när graviditeten uppdagas. Om 22:a veckan har passerats måste flickan fullfölja en graviditet hon inte planerat och föda ett barn hon inte önskat. Detta måste rimligen räknas som en avsevärd börda – och därtill en börda som hon inte *vill* bära (även om det inte är omöjligt att hon så småningom ändrar uppfattning). Utfallet är detsamma om hon passerat vecka 18 och Socialstyrelsen inte ger tillstånd till abort. Om flickan ges tillstånd eller ännu inte passerat vecka 18 kan en abort utföras. Ifall 12:e eller 13:e veckan passerats – vilket är sannolikt om hon försöker dölja graviditeten så länge det går – är det dock frågan om en så kallad sen abort, vilken innebär en mer utdragen process, en längre sjukhusvistelse och eventuellt ett mer omfattande ingrepp.² Förutom att de är mer tidsödande och mödosamma än tidigare aborter finns det uppgifter om att sena aborter ofta är förknippade med stark smärta som är svårhanterlig med befintlig smärtlindring (Forslind 2015). Oavsett när graviditeten uppdagas bör vi slutligen inte glömma den oro som flickan torde känna inför det kommande uppdagandet och inför risken att tvingas föda ett oönskat barn.

Inte heller i det första scenariot bör kostnaden underskattas. Det är rimligt att anta att det upplevs som skamligt och ångestfyllt att som 16-åring berätta för sina föräldrar om en oönskad graviditet, i synnerhet om dessa kan förväntas reagera negativt. Detta gäller oavsett hur de *faktiskt* reagerar. Om det visar sig att de reagerar som befarat så måste vi också räkna in den ytterligare skam och ångest som reaktionen ger upphov till. (För övrigt är dessa upplevelser något som flickan får utstå även i det andra scenariot.)

Kan inte flickan besparas dessa kostnader genom att läkaren nekas samvetsvägran? Agnafors klausul tycks inte ge stöd för det.

Vägran kan åtminstone inte nekas med hänvisning till flickans liv eller hälsa (det första villkoret ovan), trots att det kan finnas en risk att vägran leder till att hon försöker utföra aborten själv. Faran för liv eller hälsa måste nämligen vara *graviditetsrelaterad*, med vilket Agnafors verkar mena att den måste vara avhängig graviditeten som biologiskt faktum och inte hur den gravida kvinnan eller andra handlar som reaktion på den.³

Inte heller tycks samvetsvägran kunna nekas med hänvisning till det tredje villkoret: att en vägran inte får hota »verksamhetens funktion». Agnafors preciserar nämligen detta villkor på följande sätt: »det betyder nu inte att samvetsvägran kan nekas så snart det finns en 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 viss olägenhet för den gravida kvinnan.» (s. 3–4) Det är precis en sådan mindre väntan och kortare resa det är frågan om i detta fall. Visserligen stipulerar Agnafors att en samvetsvägran inte får leda till att tidsgränsen för laglig abort passeras (s. 11). Men här är det inte vägran som sådan utan flickans önskan att hålla graviditeten hemlig som riskerar att leda till detta.⁴

Även om jag använt ett enskilt fall för att illustrera min invändning så tror jag att huvudpoängen går att generalisera. Införandet av Agnafors samvetsklausul skulle innebära att vissa kvinnors tillgång till abort försvåras och fördröjs. Detta verkar ofrånkomligt av två skäl. Dels skulle rätten att vägra inte vara absolut utan föremål för bedömning från fall till fall.⁵ Sådan bedömning skulle oundvikligen ta viss tid i anspråk (och eventuellt även öppna för utdragna förhandlingar mellan anställda och arbetsgivare). Dels kan det knappast antas att det för varje potentiell vägrare skulle finnas ersättare som omedelbart skulle ta över vägrarens uppgifter. Logistiskt och administrativt arbete skulle krävas för att hitta alternativ, något som också skulle ta tid. Agnafors medger att försvårande och fördröjning av vård skulle kunna förekomma, och att detta skulle kunna innebära »en olägenhet för den gravida kvinnan» (s. 11). Detta tycks mig vara en betydande underdrift. För denna »olägenhet» skulle vara förknippad med en eller flera av följande konsekvenser: ökad oro och skam, en ökad risk att behöva genomgå en

mer smärtsam och mödosam abort, en ökad risk att behöva fullfölja en oönskad graviditet samt en ökad risk att se sig tvungen att behöva avbryta graviditeten på egen hand. Priset för att tillmötesgå samvetsömma vårdanställda skulle alltså vara tämligen högt.

Detta kastar också tvivel över Agnafors positiva argumentet för en samvetsklausul. Även om man köper premisserna för detta argument – (i) att en liberal stat på ett opartiskt sätt bör underlätta medborgarnas strävan efter ett gott liv och (ii) att en viktig komponent i ett sådant liv är att kunna följa sitt samvete – så är det tveksamt om man bör köpa slutsatsen att klausulen är påkallad. Som Agnafors påpekar (s. 16) är nämligen den första premissen villkorad: staten bör endast underlätta medborgarnas strävan efter ett gott liv när det saknas goda skäl däremot. Den börda som klausulen skulle lägga på gravida kvinnor förefaller mig vara ett sådant skäl.

Poängen kan också uttryckas på ett annat sätt. Att ha kontroll över sitt barnafödande är rimligen *också* en viktig komponent i ett gott liv. Och såväl skambeläggning som kroppslig skada kan onekligen sätta hinder för realiserandet av ett sådant liv. Strävandet efter det goda hos en grupp – vårdpersonal som enbart kan tänka sig att arbeta inom verksamheter där abort förekommer, men som inte själva vill ha med abort att göra – tycks alltså stå mot strävandet efter det goda hos en annan grupp – kvinnor som av ett eller annat skäl vill avbryta en graviditet. Att privilegiera den förra, mycket specifika gruppens strävande på bekostnad av den senares förefaller mig svårt att rättfärdiga. Åtminstone tycks det svårförenligt med den liberala tanke på statlig neutralitet med avseende på det goda livet som Agnafors argument vilar på (ss. 15–16).

Även om Agnafors samvetsklausul är förhållandevis modest så finns det alltså anledning att motsätta sig dess införande.

→

Erik Malmqvist

Noter

1 Alla sidhänvisningar i denna replik avser Agnafors (2017).

2 Angående sen abort, se www.1177.se/Stockholm/Fakta-och-rad/Behandlingar/Abort/#section-9.

3 En samvetsvägran skulle exempelvis inte kunna nekas med hänvisning till att kvinnan hotar att ta sitt liv om en abort inte genomförs (s. 18).

4 Det skulle kunna invändas att liknande situationer som den jag här har beskrivit kan uppstå även i frånvaro av en samvetsklausul om unga kvinnor drar sig för att begära abort av rädsla för att vården ska blanda in föräldrar eller andra. Rådande föreskrifter gör det dock möjligt att undvika detta genom att lämna utrymme för att inte informera vårdnadshavare när minderåriga söker abort (SOSFS 2009:15).

5 Detta skulle krävas för att avgöra om en graviditetsrelaterad fara för kvinnans liv och hälsa föreligger samt om en vägran skulle äventyra verksamhetens funktion (det första och tredje villkoret ovan).

Referenser

AGNAFORS, MARCUS (2017) »En rimlig samvetsklausul», *Tidskrift för politisk filosofi*, nr 1 2017, ss. 1–20.

FORSLIND, ELISABET (2015) »Många upplever stark smärta vid sen abort», *Vårdfokus*, 2 december 2015.

SFS 1974:595.

SOSFS 2009:15. Socialstyrelsens föreskrifter om abort.

DEBATTEN KRING SAMVETSKLAUSULER fortsätter att vara full av ideologiskt drivna argumentationer där saklighet och noggrannhet är bristvaror. Erik Malmqvist hedrar mig dock med en saklig och välformulerad replik. Malmqvists replik pekar ut en rad punkter där jag behöver förtydliga och försvara min ståndpunkt, och även punkter som föranleder en vidare och öppen diskussion. I ett försök att föra diskussionen framåt kommer jag nedan att både nyansera min position och föra en mer allmän diskussion kring Malmqvists invändning.

Den rimliga samvetsklausulen

LÅT MIG BÖRJA med att kort sammanfatta den rimliga samvetsklausul som jag försvarat i den här tidskriften (Agnafors 2017). Den samvetsklausul som jag tänker mig är *inte* avsedd att stå i motsättning till aborträtten. Den bärande tanken är att en samvetsklausul, givet vissa begränsningar, kan *samexistera* även med den tämligen långtgående svenska aborträtten. Av den anledningen har jag också valt att benämna den samvetsklausul jag försvarar som »rimlig».

Den rimliga samvetsklausulen begränsas på följande sätt (jmf. Agnafors 2017: 2–4):

- (1) En rimlig samvetsklausul kan inte åberopas då det föreligger en (graviditetsrelaterad) påtaglig och allvarlig fara för (moderns) hälsa och liv.
- (2) En samvetsvägran kan bara göras på basis av på förhand klargjorda grunder och i enlighet med de former och procedurer som avtalats.
- (3) En samvetsvägran får inte göras om arbetsgivaren rimligen gjort sitt bästa men ändå inte förmår få verksamheten att fungera om samvetsvägran genomförs.

- (4) Samvetsklausulen är knuten till en (svensk) kontext.
- (5) Samvetsömheten rör en fråga som kännetecknas av moralisk osäkerhet.

Om samtliga fem punkter är tillgodosedda, så är en samvetsklausul tillämplig, och därtill rimlig.

Kritiken

MALMQVISTS KRITIK ÄR att även om samtliga villkor är uppfyllda, så innebär det att de abortsökande kvinnorna riskerar att bli lidande i en orimligt stor utsträckning, på grund av att abortvården blir mindre tillgänglig. Ett sådant lidande kan ses som problematiskt i sig. Dessutom, om en samvetsklausul innebär mindre tillgänglig abortvård, så kanske den inte heller uppfyller kravet på en välfungerande abortvård, vilket var en premis för den *rimliga* samvetsklausulen. Därmed skulle idén med den rimliga samvetsklausulen falla, både på moraliska grunder och på grund av sina egna premisser.

Malmqvist tar avstamp i ett fiktivt men inte ovanligt fall: En 16-årig flicka (som jag kommer att kalla »Eva» nedan), bosatt på en mindre ort, vill göra abort. Hon vill inte att hennes föräldrar ska få kännedom om hennes situation. I exemplet vill den »för tillfället enda tillgänglige läkaren av samvetsskäl inte [...] befatta sig med aborter» (Malmqvist 2017: 34),¹ med den konsekvensen att flickan hänvisas till en annan stad. Eva bedömer själv att hon inte kan företa resan ensam, varpå hon måste berätta för sina föräldrar, om hon nu vill ta sig till mottagningen i grannstaden. Malmqvist ställer sedan upp tre tänkbara scenarion: (i) Eva berättar för sina föräldrar och får skjuts till den närliggande staden där hon får aborten utförd; ett scenario som involverar en ordentlig skamsenhet för henne; (ii) fylld av skam skjuter hon på att tala med sina föräldrar, varpå hon riskerar att bli tvungen att söka tillstånd för aborten, och – om hon väntar alltför länge – att inte ha laglig rätt att få en abort överhuvudtaget; eller (iii) Eva gör abort på egen hand. Enligt Malmqvist så innebär både (i), (ii) och (iii) en betydande – om än varierande

– olägenhet för flickan. De tre fallen kan enligt Malmqvist generaliseras till att gälla alla kvinnor, inte bara den minderåriga Eva. Samtliga scenarion, menar Malmqvist, är fullt kompatibla med (1)–(5), men innebär samtidigt stora bördor för den abortsökande och en potentiellt försenad abortvård.

Malmqvists exempel identifierar en problematik som jag överhuvudtaget inte berört i min artikel: den om minderårigas aborter och dess relation till samvetsvägran. Minderårigas situation är radikalt annorlunda på så sätt att de har ett större skyddsbehov än vuxna och (som en följd därav) har vårdnadshavare som skall sörja för deras behov och fostran. Min diskussion utgick från att den vårdsökande kvinnan var myndig² – den premissen uttryckte jag dock inte explicit, och jag är tacksam för att Malmqvists replik tvingar fram ett klargörande på den punkten.

Malmqvists exempel behöver dock inte utgöra en avgörande invändning mot min föreslagna samvetsklausul. Givet barn och unga vuxnas annorlunda situation kan man utan större inkonsekvens kvalificera den rimliga samvetsklausulen ytterligare genom det tillägget att samvetsvägran *inte* är tillämplig i deras fall. Samvetsvägran skulle således inte vara ett alternativ för läkaren i byn, och Eva skulle få sin abort omgående. Det finns goda skäl för en sådan strategi. Ett tungt sådant skäl är att man bör sträva efter att barn – med sitt högre skyddsvärde – aldrig hamnar i en utsatt situation; ett skäl som både kan ges moraliska grunder och som dessutom erkänns i både svensk lagstiftning och internationella konventioner. Här väger skyddet för minderåriga tyngre än vårdpersonalens samvetsfrihet. Begränsningen är knappast *ad hoc*, eftersom barnets bästa är ett både erkänt och välgrundat intresse i både moraliska och juridiska sammanhang. Jag är av den uppfattningen att en sådan begränsning i den rimliga samvetsklausulen är motiverad.

Samvetsklausul i fall som involverar minderåriga

Det kan dock finnas ett visst värde i att utveckla hur en samvetsklausul *skulle kunna fungera* i Evas fall. Jag ska därför diskutera de

olika alternativ som Malmqvist presenterar, i ordningen (ii), (i) och (iii).

Rörande alternativ (ii) skall det omedelbart påminnas om att en rimlig samvetsklausul *inte* får tillämpas om gränsen för ej tillståndspliktig abort vid utgången av vecka 18 riskerar att överskridas (Agnafors 2017: 11). Det problem som Malmqvist avser i (ii) är dock det att den extra väntetiden eller utsikten att behöva berätta för sina föräldrar gör att Eva själv skjuter upp aborten till sin egen nackdel. Det är en *prima facie* legitim invändning: om en minderårig skjuter upp aborten på eget bevåg och till sin egen nackdel är det inte barnets val vi ska ifrågasätta, utan de externa faktorer som åstadkommit det.

I Evas fall så är situationen dock inte helt enkel. Eva är 16 år gammal, vilket innebär att hon är på god väg att bli en självbestämmande vuxen; inte bara i termer av moraliskt ansvar och faktisk rationalitet, utan även rättsligt. Just 16 år anser lagstiftaren ofta vara en brytpunkt där ett betydligt mer långtgående självbestämmande och ansvar kan tillskrivas barnet; en position som också torde vara rimlig ur ett filosofiskt perspektiv. Därmed kan man också hävda att eftersom Evas förmåga till självbestämmande ökar, så reduceras också behovet av välvillig paternalism. I scenario (ii) innebär det att Eva kanske – givet en individuell bedömning – bör tillskrivas ansvar för konsekvenserna av att skjuta upp aborten. De risker och det obehag som följer med en senare abort kunde Eva ha valt bort, och ansvaret för valet faller på henne. Det som talar för en sådan hållning är att aborten, även under en rimlig samvetsklausul, finns enkelt tillgänglig för henne (om än med någon dags fördröjning).

Hon har också, utifrån vad som torde vara mycket sannolikt, själv bidragit till sin graviditet. Det finns då inget gott skäl till varför sjukvården ska offra personalens samvetsfrihet för att eventuellt hindra Eva från att fatta ett beslut som påverkar henne negativt.³ Det ska här noteras att graviditeter till följd av övergrepp utgör specialfall, och enligt mitt förmenande bör en samvetsklausul inte vara tillämplig i sådana fall. Min tidigare diskussion utgick från någorlunda normala omständigheter, men för tydlighetens skull bör det

villkoret läggas till att en rimlig samvetsklausul inte är tillämplig om graviditeten är ett resultat av ett övergrepp, oavsett om kvinnan eller myndig eller inte.

Evas tilltagande mognad spelar roll även i det första scenariot (i), där Eva talar om för sina föräldrar att hon vill genomgå en abort. Till att börja med bör det noteras att socialstyrelsen menar att, som *huvudregel*, vårdnadshavare av minderåriga bör konsulteras vid medicinsk vård. Som Malmqvist helt riktigt påpekar, så finns det rättsligt (och även moraliskt) utrymme för personalen att undanhålla informationen om Evas abort för hennes föräldrar; men det är avsett att vara undantaget, inte huvudregeln. Att Eva informerar sina föräldrar är således ingen onormal »kostnad»; tvärtom är det något som är önskvärt. Helt säkert *vill* inte Eva att hennes föräldrar ska informeras, men i normalfallet är det icke desto mindre ansett, enligt mig fullt rimligt, att det är det *bästa för barnet* – detta eftersom aborter innebär både fysiska och emotionella risker vilka kan komma att kräva närståendes stöd.⁴ Att föräldrarna blir upprörda över att Eva blivit gravid ändrar i normalfallet inte den saken.

Men att Eva i det aktuella scenariot är 16 år fyllda innebär, som påpekats ovan, att hon som regel bör tillskrivas en betydande grad av självbestämmande, varpå beslutet att informera föräldrarna *kan* vara hennes, beroende på hennes mognad och på hur sent i graviditeten aborten sker (en sen abort innebär större risker, varpå föräldrarna eventuellt bör informeras trots Evas önskan om att så inte ska ske). Socialstyrelsens sammanfattning är rimlig även ur en moralisk synvinkel:

Frågan huruvida vårdnadshavarna ska informeras spontant, på begäran eller inte alls, kan besvaras först efter en bedömning av om barnet ska anses ha en självbestämmanderätt [...]. Hälso- och sjukvårdspersonalen måste, förutsatt att särskild reglering saknas, göra en individuell mognadsbedömning av barnet.⁵

Men givet att Eva då har en tillräcklig grad av självbestämmande, och därmed även kan tillskrivas ansvar för sina handlingar och sina beslut, så bör man fråga sig varför vården skall, i en paternalistisk

anda, skydda Eva från ett samtal som emanerar från hennes eget handlande, till priset av läkarens samvetsfrihet. Vidare bör man också fråga sig varför vårdapparaten i samma paternalistiska anda ska skydda Eva från ett samtal man *dessutom* finner, i de allra flesta situationer, önskvärt.

Om vi ändrar scenariot så leds vi naturligtvis mot andra slutsatser. Låt föräldrarna tillhöra ett synnerligen konservativt sekulärt bioetiskt sällskap som inte ser med blida ögon på att unga kvinnor hjälper evolutionen av rent slarv. Föräldrarnas reaktion väntas vara långt utöver irritation och en kort tillrättavisning. Istället följer en systematisk exkludering av Eva ur många av familjens sociala sammanhang. Eva beläggs aktivt med en stark skam snarare än skuld för den uppkomna situationen. Vi kan således förvänta oss att föräldrarnas reaktion ger upphov till betydande men för Eva. Utsikten till en sådan situation är enligt min åsikt ett tungt moraliskt skäl att begränsa samvetsklausulen (om vi nu samtidigt antar att någon praktisk lösning inte finns i sikte); en begränsning som också kan sägas spegla tanken bakom villkor (1). Anledningen till kvalifikationen »graviditetsrelaterad» i (1) var att den abortsökande kvinnan inte skulle kunna sätta en samvetsklausul ur spel genom att ta till hot om att skada sig själv, i syfte att forcera fram en omedelbar abort. Att yttre faktorer – framför allt då andra personer och omständigheter, vilka svårligen kan undvikas och på grund av graviditeten, utgör en fara för kvinnan – kan åsidosätta en samvetsklausul framgick, om än utan större precision, av min ursprungliga diskussion (Agnafors 2017: 17, n. 5). Adderar man en minderårigs ökade skyddsvärde till vad som avses i (1), så bör en samvetsklausul inte hindra Evas abort i ett scenario där dess tillämpning skulle, på grund av föräldrarnas inställning, vara till allvarligt men för Eva.

Även om vi lämnar frågan om det är önskvärt eller acceptabelt att Eva kanske måste konfrontera sina föräldrar rörande sin graviditet, så kvarstår frågan om det är moraliskt acceptabelt att Eva får vänta en dag eller två, och därtill vara tvungen att bege sig till en närliggande stad? Jag anser att det går att argumentera för en sådan hållning. Att Eva får vänta en dag eller två och måste bege sig till en

närliggande stad för att få aborten utförd menar jag ligger inom vad som rimligen kan accepteras, *givet* att Eva är så långt kommen i sin utveckling att hon kan tillskrivas en hög grad av självbestämmande och ansvar. Både den korta väntan och resan utgör enligt mig en inte orimlig fördelning av konsekvenser och kostnader, utifrån Evas eget ansvar och värdet av samvetsfrihet. Hade väntan varit längre, eller inneburit större reella risker för Eva, eller om Eva varit yngre, så hade den vägningen sett annorlunda ut. Men utgår man från att ett liv i enlighet med sitt samvete saknar värde, så följer naturligtvis också slutsatsen att Evas väntan blir omotiverat lång.

Det tredje scenariot (iii) är av uppenbara skäl det minst attraktiva. Huruvida möjligheten till (iii) innebär att vi bör förkasta en rimlig samvetsklausul är dock oklart. För det första torde sannolikheten att Eva, som vi får anta är en normalt informerad 16-åring, väljer scenariot (iii) vara låg. Hon har både blivit upplyst om och inser att alla former av egeninducerad abort är förenade med betydande risker. För det andra bör vi återigen notera att ett val av abort på egen hand – förenat med betydande risk och kostnad, istället för att använda den vård som står till buds, även om det involverar ett samtal med föräldrar och en bilfärd till närmsta stad, vilket i sammanhanget måste beskrivas som förenat med låg risk och en låg kostnad – får beskrivas delvis som ett aktivt val av Eva. Det är för mig oklart i vilken utsträckning vården bör agera för att förhindra risken för att en självbestämmande individ väljer ett uppenbart olämpligt alternativ, annat än genom att erbjuda lättillgängliga och mer lämpliga alternativ – vilket kan anses ha gjorts i Malmqvists exempel. Som noterats ovan så involverar också många aborter redan en viss väntetid, varför den väntetid som beskrivs i exemplet många gånger kan vara kortare än i verklighetens samvetsklausulfria abortvård. En välorganiserad verksamhet torde dessutom reducera risken för scenario (iii) betydligt, vilket jag ska återkomma till nedan.

Notera återigen att om Eva istället varit 13 år hade saken varit annorlunda – här blir det betydligt mer berättigat med en lagstiftning som i möjligaste mån skyddar barnet mot dess egna förmodat

överlagda och mindre rationella beslut. Här underskrids rimligen den gräns där barnet tillskrivs adekvat mognad: Någon samvetsklausul kan enligt mig överhuvudtaget inte bli aktuell då det rör sig om yngre barn. Samtidigt ska det understrykas – vilket också Malmqvist noterar – att även en abortvård *utan* samvetsklausuler inte automatiskt kommer tillrätta med risken för egenutförda aborter bland barn. Eftersom vården bör kontakta vårdnadshavare då det rör sig om mycket unga flickor, så finns fortfarande risken att 12-åringen undviker vården av rädsla för att föräldrarna ska få kännedom om hennes graviditet. Det blir således oklart i vilken mån en ytterligare begränsning av den rimliga samvetsklausulen skulle få utslag i praktiken.

Om Eva hade varit myndig

MALMQVIST MENAR ATT hans argument kan generaliseras till att gälla även myndiga kvinnor. Jag delar inte den uppfattningen. Rörande myndiga kvinnor finns inga vårdnadshavare att ta hänsyn till, eller att undvika att ta hänsyn till. Kvarstår gör den mer renodlade frågan huruvida en eller två dagars försening är oskäligt, eller huruvida en resa till närliggande stad vore att begära för mycket. Malmqvist menar så vitt jag kan förstå att sådana olägenheter väger betydligt tyngre än barnmorskans samvetsfrihet. Jag har dock svårt att se det rimliga i en sådan position. I normalfallet har den myndiga kvinnan ett (delat) ansvar för sin egen situation.⁶ Malmqvist verkar istället utgå från att den gravida kvinnan överhuvudtaget inte bär något ansvar för sin graviditet. Men om man antar att kvinnan bär ett ansvar för sin situation blir en vägning mellan en eventuell olägenhet för kvinnan och samvetsfriheten aktuell. Här menar jag att det är fullt rimligt att »en viss olägenhet» – en taxiresa eller en dags fördröjning – får accepteras för att skydda vårdpersonalens samvetsfrihet, *eftersom* kvinnan faktiskt kan tillskrivas ett *prima facie* ansvar. Den ringa börda det innebär för den myndiga kvinnan påverkar inte heller det önskade utfallet, om hon själv inte väljer att agera på annat sätt: kvinnans har, vilket betonats ovan, rätt till en abort och kommer att få en sådan utförd. Som vi strax ska se så är

det dessutom inte orimligt att tänka sig att den bördan helt kan fås att försvinna även då en rimlig samvetsklausul tillämpas.

Vårdgivarens ansvar

MIN TIDIGARE UTLÄGGNING om en rimlig samvetsklausul saknade det uttalade och kompletterande perspektiv som betonar verksamhetens skyldigheter. Jag har tidigare understrukit det negativt formulerade kravet att en rimlig samvetsklausul *inte* får tillämpas då arbetsgivaren gjort sitt bästa men ändå inte får verksamheten att fungera om en samvetsvägran skulle genomföras. Av detta verkar följa att en samvetsvägran är acceptabel i alla andra fall där de andra fyra villkoren är uppfyllda, det vill säga även i sådana fall där vårdgivaren *inte* gjort sitt bästa. Vad som diskuterats ovan innebär att vårdgivarens plikt att, inom rimlighetens gränser, ackommodera en samvetsklausul betonas. Plikten följer av det värde som tillskrivits möjligheten att utöva yrket utan att agera mot sitt samvete och premissen att abortvården inte ska påverkas negativt. Om en samvetsklausul nu antas i form av en juridisk rättighet, så följer också skyldigheter att förverkliga rättigheten ifråga – en skyldighet som rimligen tillkommer vårdgivaren (eller, mer specifikt, den som leder och organiserar verksamheten).

Utan en sådan plikt på vårdgivarens sida kan samvetsklausulen sättas ur spel alltför lätt, och dessutom på ett sådant sätt att den abortsökande kvinnan kommer i kläm på grund av vårdgivarens motvilja eller allmänna oförmåga att ackommodera en samvetsklausul. Skyldigheten att organisera sin verksamhet på ett sätt som till största möjliga utsträckning *både* tillgodoser en fungerande abortvård och barnmorskors samvetsfrihet är också viktig att betona på grund av den vedertagna devisen att *bör implicerar kan*. Hypotetiska fall där alla barnmorskor plötsligt fått känsliga samveten kan därmed mönstras ut, eftersom verksamheten som sådan överhuvudtaget inte kan ges om alla, eller ens en majoritet av alla anställda vägrar utföra aborter. Om vårdgivaren inte *kan* få abortverksamheten att fungera på grund av samvetsfrihet bland personalen, så faller också skyldigheten att ackommodera samvetsfriheten.⁷

Det verkar ofta tas för givet bland motståndare till en samvetsklausul att alla organisatoriska krav som en samvetsklausul kan medföra är orimliga. Att en rimlig samvetsklausul ställer orimliga krav på verksamhetens organisering ter sig dock osannolikt. Här följer två anledningar. För det första torde den andel barnmorskor som kvalificerar sig för en samvetsklausul i Sverige vara tämligen få. Något organisatoriskt kaos är således inte att vänta, i synnerhet då eventuella organisatoriska förändringar aktualiseras först *efter* att samvetsbetänkligheter i god ordning anmälts till arbetsgivaren.

För det andra så torde samvetsömheter redan nu orsaka de organisatoriska problem man vill undvika genom att säga nej till en rimlig samvetsklausul; genom kollegiala överenskommelser och önskingar om förflyttningar eller ändringar i arbetsuppgifter *ad hoc*, vilka inte uttalat knyts till just samvetsbetänkligheter. Att explicitgöra samvetsbetänkligheter ger sannolikt vårdgivaren *bättre* möjligheter att organisera sin verksamhet.

Vad innebär då i praktiken vårdgivarens skyldighet att organisera verksamheten? Den innebär bland annat att se till att det som regel finns annan tillgänglig personal som kan utföra aborten. Det innebär också att ombesörja, om en abort bör inledas omgående, transport till närliggande mottagning.⁸ Finns ingen tillgänglig läkare på grund av oförutsedda händelser så ligger det fortfarande inom ramen för vårdgivarens skyldigheter, såsom den rimliga samvetsklausulen är konstruerad, att antingen ombesörja en taxifärd till närmsta mottagning eller samverka med annan mottagning på sådant sätt att lämplig personal kan lånas in. Att, vilket verkar vara fallet i Malmqvists exempel, den aktuella mottagningen låter Eva både vänta *och* bege sig till en närliggande stad indikerar således att vårdsidan inte har uppfyllt sin skyldighet att upprätthålla effektivitet i verksamheten.

Vårdgivarens skyldigheter talar således för att Malmqvists oro att den rimliga samvetsklausulen innebär att abortvård »försvåras och fördröjs» (Malmqvist 2017: 36) även för vuxna kvinnor till stor del faller bort.

Det liberala argumentet

AVSLUTNINGSVIS SKA JAG kommentera Malmqvists skepticism rörande det positiva, liberala argumentet för en rimlig samvetsklausul. Enligt Malmqvist faller argumentet eftersom någons uppfattning om det goda livet bara får främjas om det inte finns goda skäl däremot. Kvinnors ökade olägenhet vid abortvård om en samvetsklausul införs skulle då utgöra ett sådant skäl (Malmqvist 2017: 37).

Mot den invändningen ska jag anföra följande. För det första så har jag ovan försökt visa att den olägenheten är, vid en korrekt implementerad rimlig samvetsklausul, mycket liten eller kanske till och med icke-existerande. Sålunda föreligger inget tungt skäl som omöjliggör ett liberalt krav på en rimlig samvetsklausul. För det andra – och för att följa den argumentationslinje som stödjer sig på Evas och vuxna kvinnors relativa självbestämmande och ansvar – så handlar Malmqvists fall om en speciell sorts »kontroll över sitt barnafödande», nämligen *kontroll över konsekvenserna av sin tidigande bristande kontroll*. Barnmorskans rättighet till samvetsfrihet involverar inte något sådant element av kontrollbrist. Jag drar naturligtvis inte slutsatsen att vägningen mellan den abortsökande kvinnans frihet och kontroll över sitt liv å ena sidan, och den samvetsömma barnmorskans rätt att under rimliga villkor kunna praktisera ett yrke å andra sidan, *därmed* är avgjord till barnmorskans fördel. Min poäng är endast den att en vägning inte per automatik faller ut till barnmorskans nackdel. I fallet med minderåriga Eva ges en fördel till Eva på grund av hennes skyddsvärde i egenskap av barn; i fallet med en myndig kvinna kan vägningen tänkas få ett annat utfall. Att en liberal utgångspunkt skulle utesluta, snarare än stödja, en rimlig samvetsklausul håller jag således inte med om.

Sammanfattning

JAG HAR OVAN gjort både förtydliganden och kvalifikationer rörande min ursprungliga framställning. För det första har jag ställt mig positiv till att, på grund av barns betydande skyddsvärde, begränsa samvetsklausulens tillämplighet till fall där den abortsökande är myndig.

För det andra har jag presenterat ett tänkbart – och enligt mig inte orimligt – försvar av samvetsklausulens tillämplighet även i fall som rör minderåriga, baserat på antagandet om ökande självbestämmande och ansvar. I den mån den unges självbestämmande och ansvar ökar, så minskar vårdens skyldighet att skydda henne från konsekvenserna av hennes egna val. Därmed får även skyddet av barnmorskans samvete relativt sett en högre vikt.

För det tredje har jag hävdad att det är befogat att en myndig kvinna får bära den lilla potentiella merkostnad som en lagstadgad samvetsklausul kan innebära. Det är, menar jag, en rimlig konsekvens av att tillerkänna kvinnan ansvar för sitt predikament, tillsammans med värdet av samvetsfriheten.

För det fjärde har jag betonat vårdgivarens skyldighet att, givet en rimlig samvetsklausul, ackommodera den så gott det går. Med en sådan skyldighet minskas risken för den typ av scenarion som Malmqvist beskriver.

Avslutningsvis har jag också hävdad att några goda skäl för att avstå från en samvetsklausul inte föreligger ur ett liberalt perspektiv, eftersom den abortsökande som utgångspunkt befinner sig i sin situation just för att hon har utövat sin frihet att söka uppnå ett gott liv. Eftersom situationen med lätthet kunnat undvikas, så bör vi inte heller tillskriva det korrigerande moment som en abort utgör ett värde som nödvändigtvis trumfar samvetsfriheten.

Den rimliga samvetsklausulen har enbart skisserats i grova drag. Flera svåra frågor återstår. Givet att samvetsfriheten tillskrivs ett betydande värde, och givet att de konsekvenser som Malmqvist beskrivit antingen till stor del kan undvikas eller förklaras vara bortom vårdgivarens ansvar, så förefaller det mig dock som att en rimlig samvetsklausul fortfarande utgör en god lösning på de samvetsömmas problem.

→

Marcus Agnafors

Noter

1 Rättsligt sett faller aborter på läkarens bord, varför Malmkvists exempel är helt korrekt. Utförandet av aborter brukar dock delegeras. Den samvetsklausul jag diskuterat rörde barnmorskors medverkan vid aborter. Att utsträcka en samvetsklausul till läkarkåren kommer att kräva en delvis annan och ytterligare argumentation. Jag ser det dock inte som en omöjlighet att utsträcka samvetsklausulen till andra yrkesgrupper, däribland läkarkåren.

2 Majoriteten av de kvinnor som gör abort är över 20 år (se t.ex. Socialstyrelsen 2016). Gruppen kvinnor upp till och med 19 år (notera att både 18- och 19-åringar räknas in i gruppen; det är således inte bara minderåriga som inkluderas) utgör ungefär tio procent av den totala gruppen kvinnor som väljer att göra abort. Diskuterar man minderåriga och aborträtt diskuterar man naturligtvis en stor och viktig grupp, men de utgör inte det stora flertalet – även om det ibland framstår som att det bara är tonårsflickor som begär abort.

3 Här ska det noteras att det bara är medicinska aborter som administreras omedelbart; kirurgiska aborter involverar vanligen en (ibland längre) väntetid.

4 Socialstyrelsen (2010). Att vårdnadshavarna – vilket i normalfallet är föräldrarna – bör informeras stärks även av 6 kap, 11 §, Föräldrabalken.

5 Socialstyrelsen (2010: 6).

6 Någon kanske frestas att påstå att barnmorskan eller läkaren *också* har ett ansvar för att ha valt det yrke de har. Så är det naturligtvis, men det torde i allmänhet vara en betydande skillnad på vilken roll ett yrke respektive ett enskilt oskyddat samlag (utan reproduktiv avsikt) spelar för förverkligandet av en idé om det goda livet.

7 Samma resonemang kan anföras även mot de fall som jag i förbigående nämnde i min tidigare artikel; det om samvetsömma vegetarianer i skolbespisningen. Det är inte alls orimligt att en samvetsklausul skulle kunna vara tillämplig i ett sådant fall. Vad som begränsar dess tillämpning torde vara just verksamhetens fungerande. Om vi nu stipulerar att det råkar ligga i skolbespisningens kärnverksamhet att handskas med och servera kött och fisk, så tillåter det exakt så många samvetsömma vegetarianer bland personalen som rimligen går att härbärgera inom en fungerande verksamhet. En relaterad fråga är om en vegetarian kan arbeta på ett slakteri och kräva tillämpningen av en samvetsklausul, eller en barnmorska arbeta på en klinik som *enbart* utför aborter och ändå kräva samvetsfrihet. Det förefaller orimligt, och om en rimlig samvetsklausul tillåter sådana utfall så talar det emot samvetsklausulen i den form jag presenterat den. Jag utgick i min tidigare diskussion från att den samvetsömma har betänkligheter vad gäller *delar* av sitt yrke, inte mot yrket som helhet. Att kräva samvetsfrihet vad gäller samtliga eller merparten av sina arbetsuppgifter torde inte bara vara orimligt, utan även i strid med en rimlig samvetsklausul. Den rimliga samvetsklausulen kräver *organisatoriska* åtgärder för att härbärgera samvetsfriheten, vilket innebär att den samvetsömma omplaceras eller tilldelas andra uppgifter. I de fall där samvetet talar mot yrket i sin helhet är en sådan organisatorisk åtgärd per definition utesluten, med följderna att arbetsgivaren inte har en skyldighet att tillämpa samvetsklausulen. Alternativt föreligger arbetsbrist, varpå uppsägning kan bli aktuellt. (Jag vill här tacka Richard Lilja, som påpekade för mig att frågan inte var tillräckligt utredd.)

8 Det ska dessutom påpekas att de flesta aborter – och i synnerhet tidiga aborter – utförs i hemmet (Socialstyrelsen 2016).

Referenser

- AGNAFORS, MARCUS (2017) »En rimlig samvetsklausul», *Tidskrift för politisk filosofi*, nr. 1 2017.
- MALMQVIST, ERIK (2017) »Replik till Marcus Agnafors: »En rimlig samvetsklausul», *Tidskrift för politisk filosofi*, nr 2 2017.
- Socialstyrelsen (2010) *Barn under 18 år som söker hälso- och sjukvård*, meddelandeblad 7/2010, tillgänglig på:
<http://www.socialstyrelsen.se/publikationer2010/2010-8-3> (hämtad 2016-11-01).
- Socialstyrelsen (2016) *Statistik om aborter 2015*, tillgänglig på:
<http://www.socialstyrelsen.se/publikationer2016/2016-5-20> (hämtad 2016-11-01).

JASON STANLEY: *How Propaganda Works*, New Jersey: Princeton University Press, 2015.

DEN AMERIKANSKA EPISTEMOLOGEN och språkfilosofen Jason Stanley har skrivit en bok om propaganda och ideologi. I *How Propaganda Works* (2015) ger han sig i kast med två frågor. I den första delen (kapitel 1–4) använder han sig av insikter från bland annat språkfilosofi för att analysera och förklara hur propaganda fungerar. I den andra delen (kapitel 5–7) undersöker han relationen mellan ojämlikhet och *bristfällig ideologi* (»flawed ideology») och besvarar Etienne de la Boëthies (1548) fråga om hur det kommer sig att de förtryckta i ett samhälle tenderar att acceptera förtryckarnas världsbild.

Dessa frågor är brinnande aktuella. Förra året, 2016, använde sig Nigel Farage och Donald Trump av rasistisk retorik för att övertyga brittiska väljare att lämna EU respektive amerikanska väljare att göra Trump till USA:s 45:e president. Liknande retorik har hörts från Marine le Pens *Front National* i årets franska presidentval, och kommer sannolikt höras från Jimmy Åkessons Sverigedemokraterna i nästa års riksdagsval här i Sverige. Stanleys (och många läsares) förhoppning är att hans bok ska hjälpa oss förstå, bemöta och hantera den högerpopulistiska retoriken. Även om Stanley inte når hela vägen så utgör hans bok ett steg i rätt riktning.

I kapitel 1–3 argumenterar Stanley för att i liberala demokratier såsom USA, Storbritannien och Sverige så styrs det offentliga samtalet av en resonabelhetsnorm (*norm of reasonableness*) enligt vilken det är otillåtet att i offentliga samtal hänvisa till ideal som inte är allmänt accepterade. Denna norm förklarar, till exempel, varför Sverigedemokraterna inte kan hänvisa till upprätthållandet av en svensk ras när de kräver en mer restriktiv invandringspolitik. För att framgångsrikt argumentera för något i det offentliga samtalet i

Sverige måste man istället hänvisa till ideal som jämställdhet, jämlikhet, eller upprätthållande av allas lika värde. Stanley menar att rasister och nationalisterna, som motsätter sig dessa ideal, måste hitta sätt att underminera idealen samtidigt som de framställer sig som om de respekterar dem.

Enligt Stanley gör de detta genom att använda sig av något han kallar för *underminerande demagogi*. Underminerande demagogi är ett bidrag till den offentliga diskussionen som presenteras som om det vore förankrat i ett allmänt accepterat politiskt ideal, men som i själva verket syftar till att underminera detta ideal (s. 69).¹

I en svensk kontext exemplifieras denna typ av propaganda av Sverigedemokraternas påståenden att flyktinginvandringen måste begränsas för kvinnors skull. Dessa påståenden presenteras av Sverigedemokrater som om de vore förankrade i det allmänt accepterade idealet om allas lika värde – i det här fallet att kvinnor förtjänar samma respekt som män. Men i själva verket syftar påståendet till att underminera detta ideal – i det här fallet att icke-svenskar inte förtjänar samma respekt som svenskar.

Kapitel 3 avslutas med frågan om hur ett påstående kan framstå som förankrat i idealet att upprätthålla allas lika värde, men ändå bidra till att underminera detta ideal (s. 125). Syftet med kapitel 4 är att beskriva de språkliga mekanismer som gör detta möjligt. Förklaringen, enligt Stanley, är att till synes harmlösa termer och uttryck, såsom »welfare» (amerikanska termen för »socialbidrag»), liknar nedsättande termer, såsom »neger», i några viktiga avseenden.

Enligt Stanley så är termen »welfare» när den uttalas av en amerikansk republikansk politiker ett kodord för att svarta saknar arbetsmoral. Istället för att uttryckligen säga: »svarta saknar arbetsmoral», kan en politiker säga: »welfare tar bort incitamenten för fattiga amerikaner att skaffa sig jobb». Detta tillåter, till exempel, en politiker att göra ett bidrag till den offentliga diskussionen som tycks hänvisa till ett allmänt accepterat ideal – lika respekt för alla i form av effektivt användning av skattemedel – men som egentligen kommunicerar något som underminerar detta ideal – svarta för-

tjänar inte samma respekt som vita då de saknar arbetsmoral. I en svensk kontext så skulle det kunna påstås att frasen »värna om yttrandefriheten» kommunicerar att muslimer har för mycket inflytande, »hedersvåld» att kvinnomisshandel är något icke-svenskar sysslar med, och »ta folks oro på allvar» att invandrare är brottsbenägna.

Enligt Stanley så liknar dessa fraser och termer nedsättande termer såsom »neger» i det avseendet att det nedsättande innehållet inte är en del av termens betydelse; det är inte så att »neger» betyder att svarta förtjänar mindre respekt än vita, eller att »*welfare*» betyder att svarta saknar arbetsmoral. Stanley följer en väletablerad pragmatisk teori om nedsättande termer enligt vilken »neger» refererar till en person med svart hudfärg, men användandet av termen kommunicerar att svarta förtjänar mindre respekt än vita. På samma sätt, enligt Stanley, så refererar »*welfare*» till socialbidrag, men användandet av termen kommunicerar i en amerikansk politisk kontext att svarta saknar arbetsmoral.

Stanley gör denna poäng med hjälp av en distinktion mellan en utsagas diskussionsrelevanta innehåll (*at-issue content*) och icke-diskussionsrelevanta innehåll (*not-at-issue content*). Det diskussionsrelevanta innehållet är det som är uppe för diskussion medan det icke-diskussionsrelevanta innehållet kommuniceras som en del av bakgrunden. Till exempel, anta att Ali och Beatrice diskuterar var nycklarna till fritidsgårdens biljardrum är och Ali säger, »David, som jag träffade igår, har nycklarna.» Utsagans diskussionsrelevanta innehåll är att David har nycklarna och dess icke-diskussionsrelevanta innehåll att Ali träffade David igår.

Denna distinktion har några intressanta implikationer. Det faktum att det nedsättande innehållet kommuniceras som en implikatur innebär att det är svårt att bemöta. Om Beatrice utmanar Alis påstående – »nej, jag tror inte det» – så innebär det att hon enbart utmanar det diskussionsrelevanta innehållet. För det andra så innebär det att den som ger sig i kast med att debattera det diskussionsrelevanta innehållet förbinder sig till att acceptera det icke-diskussionsrelevanta innehållet. När Beatrice utmanar det diskussionsrelevanta innehållet så förbinder hon sig till att acceptera att

Ali träffade David igår. För det tredje så innebär detta att det icke-diskussionsrelevanta innehållet måste göras till diskussionsrelevant för att kunna diskuteras. Till exempel, om Beatrice vill utmana det icke-diskussionsrelevanta innehållet så måste hon skifta diskussionens fokus så att frågan om Ali träffade David igår blir diskussionsrelevant: »jag var med David hela dagen igår, och vi träffade inte dig».

Tillämpat på utsagan »*welfare*» tar bort incitamenten för fattiga amerikaner att skaffa sig jobb» så innebär detta att den amerikanska politikern kommunicerar det diskussionsrelevanta innehållet att socialbidrag tar bort incitament samt det icke-diskussionsrelevanta innehållet att svarta saknar arbetsmoral. Ett försök att bemöta den kommunicerade rasismen genom att diskutera det diskussionsrelevanta innehållet – sambandet mellan socialbidrag och jobbsökande – kommer att misslyckas. Vidare så noterar Stanley att då »*welfare*» fungerar som en nedsättande term så gäller även att »evaluating the proposal means that one must accept the social meaning [of welfare]» (s. 158). Detta innebär att politiker som »tar debatten» om socialbidragens effekt på jobbsökande tvingas acceptera det icke-diskussionsrelevanta innehållet att svarta saknar arbetsmoral.

Detta förklarar delvis varför svensktalande antirasister är ovilliga att diskutera till exempel »hedersvåld». Om »hedersvåld» kommunicerar ett rasistiskt icke-diskussionsrelevant innehåll – att kvinnomisshandel utförs främst av personer av icke-svensk härkomst – så riskerar ju antirasisten som diskuterar »hedersvåld» att bekräfta det rasistiska icke-diskussionsrelevanta innehållet.

Problemet är att även om Stanleys förklaring kan verka rimlig så lämnar den en del att önska. Det är, till exempel, långt ifrån självklart att termen »*welfare*» fungerar på samma sätt som termen »neger». De flesta filosofer är överens att om en kompetent svensktalande talare använder termen »neger» så kommunicerar talaren att svarta inte förtjänar samma respekt som vita. De tycks också vara överens om att även de som deltar i en konversation där termen »neger» används vanligtvis förbinder sig till att svarta inte förtjänar samma respekt som vita om de inte opponerar sig mot

användandet. Enligt en pragmatisk teori om nedsättande termer så förklaras detta av att det finns en språklig konvention bland svensktalande personer enligt vilken man enbart använder »neger» för att beskriva en svart person om man vill kommunicera att svarta inte förtjänar samma respekt som vita.

För att termen »*welfare*» ska ha samma egenskaper som termen »neger» så borde det finnas en konvention bland engelsktalande amerikaner enligt vilken politiker enbart använder sig av »*welfare*» om de vill kommunicera att svarta är lata. Stanleys stöd för detta är en kort sammanfattning av en psykologisk studie från 1990-talet som visar att amerikaner associerar uttrycket »*welfare*» till att svarta amerikaner är lata (ss. 123f); samt en välkänd nyhet från 1970-talet om en svart kvinna som lurade till sig socialbidrag som kom att användas flitigt av Roald Reagan i sin presidentvalskampanj (ss. 158ff). Stanley sammanfattar: »it is scarcely possible for Americans raised during this time not to find the image of a Cadillac-driving Black urban woman popping into their head when they hear the word ›welfare›». Problemet är att det faktum att amerikaner associerar »*welfare*» med att svarta amerikaner är lata inte visar att det finns en konvention enligt vilken man enbart använder termen »*welfare*» om man vill kommunicera att svarta är lata.

Även om Stanley skulle lyckas visa att det finns en konvention som styr användandet av »*welfare*» så är det oklart om termen »*welfare*» har de egenskaper som krävs för att en demagog ska kunna kommunicera att svarta saknar arbetsmoral samtidigt som hen ger sken av att hänvisa till ett allmänt accepterat ideal. Om det finns en konvention enligt vilken användandet av »*welfare*» kommunicerar att svarta är lata så tycks det orimligt att tro att en politiker som använder termen kan framställa sig själv som om hen hänvisar till ett allmänt accepterat ideal. Konventionen gör detta lika omöjligt som det är att i Sverige framställa sig själv som anti-rasist samtidigt som man beskriver en svart kollega som »neger».

Ytterligare ett problem är att det är svårt att se hur bokens första del (kapitel 1–4) hänger ihop med bokens andra del (kapitel 5–7) där Stanley diskuterar sambandet mellan ojämlikhet och ideologi. I introduktionen säger Stanley att analysen av propaganda i

den första delen »explains how effective propaganda exploits and strengthens flawed ideology» (s. 5). Detta låter lovande, men tyvärr så infriar inte Stanley löftet och läsaren får gissa hur han ser på kopplingen mellan propaganda och ideologi.

För övrigt så är den definition av ideologi som Stanley föreslår i kapitel 5 idiosynkratisk. Stanley nämner Etienne de la Boéthies fråga om hur de förtryckta »come to accept the flawed ideology of the elite» (s. 5). Det verkar därför som om han använder sig av »bristfällig ideologi» (*flawed ideology*) på samma sätt som ideologi eller falskt medvetande traditionellt används av Marxister. Stanley lägger dock till kvalifikationen »bristfällig» (*flawed*) för att även kunna tala om ideologi i en neutral mening:

We all have ideologies [...] and only some of them are flawed in the relevant sense. The ones that are flawed in the relevant sense are the ideologies that are genuine barriers to the acquisition of knowledge. (s. 200)

Stanley är, med andra ord, intresserad av ideologier som är bristfälliga i den epistemiska meningen. Han erkänner att detta skiljer sig från det traditionella Marxistiska användandet av ideologi, enligt vilken ideologier är bristfälliga i en moralisk eller politisk mening. Stanley skriver:

my interest lies in singling out a subclass of ideological belief that is epistemologically flawed. Its moral and political flaws are a consequence of its epistemological defects. (s. 198)

Utöver att vara ett hinder för inhämtandet av kunskap så karaktäriseras bristfälliga ideologier av att de innehåller element som gör dem immuna mot förändring. I en svensk kontext kan dessa två egenskaper exemplifieras av en sverigedemokratisk ideologi som består av trosföreställningarna att invandring leder till ökad kriminalitet, samt att traditionella nyhetskanaler låter bli att rapportera om brott för att skydda invandrare. Detta utgör ett exempel på det Stanley kallar bristfällig ideologi då den 1) förhindrar dem som accepterar ideologin från att inse att Sverige har blivit tryggare, och 2) är immun mot förändring då de som accepterar ideologin inte li-

tar på motstridig evidens publicerad av traditionella nyhetskanaler.

Även om Stanleys definition av bristfällig ideologi kan användas för att göra reda för mycket av det som sprids på *Avpixlat*, *Flashback*, och *Breitbart* så är den både för vid och för snäv för att lyckas som en allmän definition av ideologi. Definitionen är för vid då den tycks inkludera falska vetenskapliga teorier. Anta till exempel att Elin tror att Newtons mekanik ger en korrekt beskrivning av den fysiska världen. Denna trosföreställning tillfredsställer Stanleys kriterier för bristfällig ideologi: trosföreställningen 1) förhindrar henne att inhämta kunskap om beteendet hos objekt som färdas i hastigheter som närmar sig ljusets, och 2) får henne att tolka till synes falsifierande instanser som orsakade av fel hos mätinstrumenten. Då det låter märkligt att säga att Elin lider av en bristfällig ideologi på samma sätt som en läsare av *Avpixlat* lider av en bristfällig ideologi, så tycks definitionen vara för vid. Definitionen är också för snäv då den utesluter kunskapsbidragande men till synes ideologiska trosföreställningar. Anta till exempel att Fredrik är en fastighetsmäklare som korrekt tror att det finns ett negativt samband mellan huspriser och inflyttning av invandrare. Även om hans trosföreställning tillåter honom att göra korrekta förutsägelser om framtida prisfluktuationer så har den det gemensamt med den sverigedemokratiska ideologin att den legitimerar en fortsatt uppdelning mellan personer av svensk och icke-svensk härkomst.

Stanley kan svara att även om trosföreställningen tillåter Fredrik att få viss kunskap så förhindrar den honom från att få andra viktigare kunskaper. Problemet är att det svaret tvingar Stanley att förklara vad det är som gör viss kunskap mer viktig än annan kunskap. En Marxist kan grunda distinktionen på moraliska och politiska effekter. Men Stanley, som vill förklara ideologiers moraliska och politiska skador i termer av dess epistemiska skador, kan tyvärr inte göra detta.

Även om det är lätt att hitta fel i Stanleys *How Propaganda Works* så utgör den ett viktigt bidrag till den analytiska politiska filosofin. Även om bokens första del är underutvecklad, så presenteras där grunden för ett ramverk som kan hjälpa oss att förstå och bemöta den politiska retorik som nu fått fotfäste i USA och Europa. På

samma sätt kan den andra delens icke-ortodoxa Marxistiska analys utgöra en utgångspunkt för analytiskt sinnade politiska filosofer som är intresserade av hur (bristfälliga) ideologier påverkar icke-ideala samhällen.

→

Nicolas Olsson Yaouzis

Noter

1 I det engelska originalet: »A contribution to public discourse that is presented as an embodiment of a worthy political, economic, or rational ideal, but is in the service of a goal that tends to undermine that very ideal.»

TORBJÖRN TÄNNSJÖ: *Vänsterdocenten*, Stockholm: Fri Tanke förlag, 2017.

TORBJÖRN TÄNNSJÖ, PROFESSOR i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, har skrivit en läsvärd och tankeväckande självbiografi, *Vänsterdocenten*. Han vill »ta sitt förflutna på allvar». Det förflutna existerar ju som upplevelse fortfarande i minnet hos de flesta människor och gör sig påmint både i nutid och förmodligen även i framtiden. Han kallar sin bok en »intellektuell biografi». Det är filosofiska hållningar och system som i första hand analyseras.

Under 1970-talet ingick i idéhistoria i Umeå, där jag arbetade, en delstudiekurs som vi kallade just intellektuell biografi. Vi tänkte oss att det vore lättare att sätta sig in i hur tänkare i olika tider kommit fram till sina uppfattningar, om vi själva frågade oss vad som påverkat oss i livet. 70-talet var vänsterns stora tid i Umeå, många läste idéhistoria inte minst för att få en snabb lektion i marxistiskt tänkande. Studenterna beskrev utförligt hur de kommit att »bli vänster». Det handlade till stor del om kompisar. Studenterna skrev om hur de påverkats av KFML, VPK, Förbundet kommunist eller trotskisterna. Påverkan gick på ett lustigt sätt utifrån och in. Biografiskribenterna ville bli »som dom», alltså de som var engagerade i samhällsfrågor, en process som tog sin början i kläder och stil och sedan fortsatte till språk, tankar och uppfattningar. Men de talade också om något som de hade svårt att formulera, ett slags allt tydligare insikt om att det fanns grundläggande orättvisor i samhället. Det beskriver en genomgripande upplevelse. De såg därefter världen med nya ögon, andra moraliska mönster framträdde och ersatte de gamla.

Om sådana upplevelser berättar inte Tännsjö mycket, i stort sett bara i förbigående, i meningar som »jag brydde mig om människors välfärd. Jag reagerade på orättvisor». Det handlar inte så

mycket om känslor men desto mer om tankar, nästan som om känslor och tankar inte hörde ihop.

Den här kritiken är egentligen den enda invändning jag har emot Tännsjös självbiografi, men den möter på olika plan. Det är inte så att jag ogillar hans ställningstaganden. När han avvisar Therborns pompösa djupsinne håller jag med honom, liksom när han påpekar det falska tankedjupet hos många av vänsterns gurus. Tännsjö fortsätter helt enkelt att vara analytisk filosof, när många av vänsterns andra tänkare diskuterade Althusser eller Paul Ricoeur. Han vågar till och med vara utilitarist, en filosofisk strömning som inte hade många svenska anhängare vid början av 70-talet. Och ännu mer egensinnigt: han fortsätter att vara det, tar ställning i olika frågor och för fram egna tolkningar som vinner respekt bland filosofer utanför landet. Han talar om sin lust att utmana, även till priset av att förefalla löjlig, och hänvisar till Stendhal som menar att man måste stå för sina åsikter också när folk skrattar åt en.

Ett av kapitlen faller typiskt nog utanför den här kritiken, nämligen det första som handlar om barndomen och ungdomen, en tid som antas rymma fler känslor än tankar. Tännsjö skriver en hel del om sin far, från början arbetare som läst sig upp till lärare, och som är rädd för att sonen genom olika politiska utspel skall spolia sin akademiska karriär. I upprepade kontroverser med fadern tycker sig Tännsjö med hjälp av sina argument få ett »övertag över pappa». Men var pappans inställning så förfärligt konstig? Uppväxt tio år tidigare i en arbetarfamilj i Göteborg blev även mina föräldrar upprörda över mina »utspel». De hade, som många på den tiden, den sociala klättringen i blodet, det Tännsjö kallar »klassförräderiet». Jag gjorde naturligtvis som jag ville, men inte utan en viss förståelse för pappas inställning. Han hade passat i ett intellektuellt yrke, men fick hela livet stå vid en svarv. Han ville att jag skulle få det bättre, inte bara ekonomiskt, utan även intellektuellt. Tännsjö kan bara se situationen från ett håll.

Ännu konstigare blir det när det gäller mamman. Tännsjö hade som barn problem med luftrören. Vid ett tillfälle säger mamman att hon skulle önska att hon kunde byta med sin son och bära »dina plågor i ditt ställe». Torbjörn tycker emellertid att mamman är ute

efter att ta huvudrollen ifrån honom. Han är ju den som lider. Det är som om han, även i skrivande stund, bara kan tänka sig att det är av egoistiska skäl hon säger det hon säger. Men motiven kan ju samtidigt vara olika, önskan att ta den sjukes roll utesluter inte att det också är av empati hon vill det. Det ena motivet omöjliggör inte det andra. Men för Tännsjö är situationer ofta antingen eller, sällan både och.

Detta är förstas en småsak. Men den är typisk. Hans inställning återkommer i det moraliska och politiska tänkandet. Han invänder, tycker jag med rätta, mot Hanna Arendts uppfattning om ondskans banalitet i samband med rättegången mot Eichman. Han för i stället ett situationistiskt resonemang. När Eichman befann sig tillsammans med sina gamla stridskamrater i Argentina hade han inga behov att dölja sina åsikter. I Israel döljer han sig bakom en lojalistisk moral. Det är situationen som avgör vad han säger. Det hade, menar Tännsjö, inte spelat någon roll vad Eichman haft för någon barndom, hans uppträdande hade inte »kunnat omintetgöras av en antiauktoritär uppfostran». Men är det så enkelt? Jag tror inte det. Jag tänker mig att Eichman med en annan uppfostran inte hade haft det lika lätt att handla som han gjorde. Situationen förklarar mycket, men inte allt.

Seminarierummet spelar en stor roll i Tännsjös bok. Det verkar vara där som historien tar sin början, åtminstone den historia Tännsjö skriver om. Han älskar att dra ut tankar till deras konsekvenser. Han är också förtjust i mätningar och siffror och tilltalas av möjligheten att tillskriva tillstånd och upplevelser siffervärden. Detta är naturligtvis svårt eftersom upplevelser tycks vara beroende av varandra, även sådana som verkar helt motsatta. Tännsjö får emellertid ett tips från Harald Ofstad om att man skulle kunna upplösa tillstånd i »lustatomer», en uppfattning som han tar till sig men snart reviderar. Dock är tillstånd, menar han, »alltid tillgängliga för jämförelser och mätning», en uppfattning som hänger samman med utilitarismen. Han tar som exempel den stund han sitter och skriver: han gillar att skriva, han har lite ont i ett knä och dessutom har han bråttom. Allt detta får naturligtvis olika siff-

ror och lägger man ihop dessa hamnar han ändå på plus, även om plusvärdet avsevärt reduceras av knät och tidsaspekten. Dock går det inte, tycker han, att addera på det sättet, något man som läsare snabbt håller med om. Det är de sammanlagda upplevelserna som är grunden till »lyckonivån» – undvik, skriver han, mål »som undergräver lyckan i världen».

Men jag har ändå svårt att se poängen med dessa resonemang. Vad är egentligen lycka? Jag tycker att hela detta tänkande leder bort från politiken. Tännsjö är mistrogen mot begrepp som frihet, borgerligt belastat som det är. Jämlikhet gillar han bättre, kanske inte som mål, men som medel. För mig är nog båda oavvisliga. Frihet är för mig ett rimligare mål än lycka. Jag vill leva som jag vill. En sådan vilja hänger naturligtvis samman med välstånd, men också med andra förhållanden som yttrandefrihet, föreningsfrihet och frihet att ingå olika kontrakt, alltså ett slags grundläggande handlingsfrihet. Sådana friheter går att kämpa för, de är till sin natur politiska. De har också olika värden för olika människor, något som ibland blir ett extra plus. Och individuella friheter är, som Amartya Sen framhåller, en samhällsprodukt. Friheten är både medel och mål.

Varför blev Tännsjö utilitarist? Kan det vara för att ingen försvarade den, som Tännsjö antyder? Alltså en gest. Det är svårt att tro. Han tar upp en del invändningar mot utilitarismen, som han bemöter. En är att utilitarismen kräver så mycket av sina anhängare. Men detta ser Tännsjö snarast som en fördel. Utilitarismens krav att vi »bör göra världsförbättring till vårt huvudmål» har i Tännsjö en försvarare. Men finns det inte anledningar att vara skeptisk mot världsförbättrare av olika slag? De påminner ju en del om religionens fundamentalister, vare sig dessa är kristna, muslimer eller hinduer.

Men Tännsjö har för mycket av pragmatikern i sig för att falla för någon fundamentalism. Han följde inte maoisterna och stalinisterna vid början av 70-talet. Han engagerade sig i stället i VPK, ett parti som satte vardagens problem över de storstilade visionerna (varav flera hade brutala inslag). När man som läsare söker svar på

frågan om Tännsjös utilitarism hamnar man emellertid snart i seminarierummets diskussioner. Det kan kännas lite trångt.

Mot detta står emellertid hos Tännsjö en lust att pröva och utmana, som är tilltalande. Han kommer mot slutet av boken in på konservatismen. Till sin bestörtning upptäcker han att han tilltalas av Edmund Burkes syn på fördomen som fenomen. Konservativa människor vill gärna bevara åsikter och inställningar just för att de existerar. De har fått ett slags tidens visdom. De är sammanbundna med andra trosföreställningar till en hållning som har en hel del som talar för sig. Tännsjö är inte oförstående. Men det finns ett stående inslag i konservatismen, inte minst hos Burke, som Tännsjö inte kommenterar. De misstror intellektuella. De intellektuella intar, hävdar de, inställningar som är för dramatiska för situationen. De har en tendens att analysera, som kan vara förödande för spröda helheter som fördomar.

Det har varit spännande att läsa *Vänsterdocenten*. Det är en väl-skriven bok, på många ställen rolig, inte minst i karakteristikerna av lärarna på Filosofiska institutionen i Stockholm, en samling original av skilda slag. Till originaliteten hörde en påfallande brist på artighet, eller skall man säga tolerans? Jag minns att jag en gång omkring 1970 inledde ett seminarium på Filosofiska institutionen om Aant Elzingas, Anna Törngrens och min bok *Tradition och revolution*. Med var även Anders Wedberg, som också kommit ut med en bok om tankehistoria, upplagd på ett helt annat sätt än vår bok. Mitt uppe i mina resonemang om de ekonomiska och sociala grunderna till den vetenskapliga revolutionen, hämtade från standardlitteraturen, bröt Wedberg med buller och bång upp från seminariet, rusade ut ur rummet och slängde i vredesmod igen dörren om mina resonemang.

Så gick det aldrig till på våra idéhistoriska seminarier, varken förr eller senare. När jag läser Tännsjös beskrivning av den filosofiska institutionen har jag lättare att se denna händelse. Det är förstås en stor skillnad mellan filosofi och idéhistoria. Som idéhistoriker intresserar man sig för en tanke eller föreställning, alldeles oberoende om denna är sammanhängande eller ej. Man är

intresserad av själva tanken nästan som om den vore en artefakt och man själv arkeolog. Vilken festlig tanke, tänker man, hur kan den ha uppstått? Finns det något i den som är kvar? Eller har den gett upphov till andra tankar, som vi kanske fortfarande lever med utan att se deras ursprung? Kan detta ursprung säga något om hur vi tänker idag?

Filosofer och historiker närmar sig världen från olika håll. Metoderna är olika men målet är det samma.

→

Ronny Ambjörnsson