

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI  
NR 3 2018 | ÅRGÅNG 22

*Bokförlaget* THALES

I DENNA ARTIKEL ska jag försöka ge en enhetlig bild av tre fenomen: *bullshit*, *pseudovetenskap* och *pseudofilosofi*.<sup>1</sup> Jag börjar med att karakterisera bullshit med utgångspunkt i Harry Frankfurts analys (avsnitt 1). Jag analyserar sedan pseudovetenskap och pseudofilosofi som specialfall av bullshit (avsnitt 2), och argumenterar för att den skisserade bilden har flera attraktiva implikationer (avsnitt 3). Avslutningsvis bemöter jag några möjliga invändningar (avsnitt 4).

### 1. Bullshit

FRANKFURTS ANALYS GÅR i korthet ut på att bullshit är en form av *epistemisk ansvarslöshet*.<sup>2</sup> Till skillnad från lögnaren, som vill vilseleda oss och därmed behöver hålla ögonen på hur saker och ting ligger till, är bullshittaren *likgiltig* inför vad som är sant:

Både [bullshittaren] och lögnaren låter påskina att de talar sanning. [...] Vad lögnaren döljer är dock att han försöker leda oss bort från sanningen [...]. Vad bullshittaren döljer är istället att han är måttligt intresserad av sina utsagors sanningsvärde [...].<sup>3</sup>

Både lögnaren och bullshittaren må vara ansvarslösa, men till skillnad från bullshittaren är lögnaren inte *epistemiskt* ansvarslös. Medan lögnaren alltid talar osanning (eller åtminstone försöker), säger bullshittaren precis vad som helst så länge det passar hans syften. Hur saker och ting ligger till är inte något som bekymrar honom.<sup>4</sup>

Jag tror att Frankfurts analys är på rätt spår. Den är dock för snäv, åtminstone om den gör generella anspråk. Möjligen ringar den in en viss underkategori av bullshit, men det finns klara fall som inte inkluderas. En analys av bullshit bör till exempel ha implikationen att *astrologi* är bullshit. Men enligt Frankfurts analys förutsätter detta att astrologins förespråkare inte bryr sig om huruvida deras teser är sanna. Detta verkar fel. Astrologi bör klassificeras som bullshit även om dess anhängare genuint tror på sina teser. Förmodligen

finns det gott om charlataner inom astrologi, men poängen är att astrologins status som bullshit inte gärna kan hänga på det.

Det som gör astrologi till bullshit är istället (1) att dess anhängare använder sig av defekta resonemang när de försöker ge stöd åt sina teser, och (2) att dessa defekter är förhållandevis lätta att genomskåda för en normalbegåvad vuxen människa som gör ett uppriktigt försök. (1) och (2) implicerar att astrologins förespråkare (givet att de är normalbegåvade vuxna människor) saknar *villighet* att granska sina resonemang. Därmed uppvisar de en typ av epistemisk ansvarslöshet som varken förutsätter eller utesluter likgiltighet inför vad som är sant. Jag föreslår att vi förstår bullshit på detta sätt. Den relevanta formen av epistemisk ansvarslöshet består alltså i bristfällig intellektuell samvetsgrannhet, oavsett om denna manifesterar sig som likgiltighet inför vad som är sant.

Ett problem i detta sammanhang är att vi alla är epistemiskt ansvarslösa i denna mening, åtminstone ibland och i någon mån.<sup>5</sup> Blotta förekomsten av epistemisk ansvarslöshet ger oss därmed ingen vägledning. För att något ska räknas som bullshit krävs att någon viss miniminivå av ansvarslöshet uppnås, men vilken? Jag tror inte att det går att säga något precist här, men en bra tumregel är nog att hålla utkik efter klassiska argumentationsmisstag som *ad hominem*, *halmgubbe*, *falskt dilemma*, *skevt urval* och *auktoritetsargument*. Sådana misstag förekommer i alla möjliga olika sammanhang, men det som utmärker bullshit är att de förekommer mer systematiskt. Detta harmonierar med (1) och (2) ovan, då klassiska argumentationsmisstag är förhållandevis lätta att genomskåda om man bara är uppmärksam. Vi noterar dem snabbt när våra motståndare begår dem! För att notera dem i vårt eget fall krävs dock en grad av intellektuell samvetsgrannhet som bullshittare saknar.

Termen »bullshit» är dock tvetydig, då den kan syfta på en *aktivitet* eller på dess *resultat*. Vi kan till exempel säga att homeopater ägnar sig åt bullshit, och syftar då på den aktivitet som äger rum när homeopater formar och framför sina uppfattningar. Men vi kan också säga att dessa uppfattningar själva är bullshit, och syftar då på homeopatins teser. Aktivitetensinnebörden av bullshit är primär.

Huruvida en tes är bullshit beror inte på dess *innehåll*, utan på de omständigheter under vilka den godtas och framförs. Tesen att jorden är platt är bullshit när den hävdas idag, men för förhistoriska människor var den snarare en rationell uppfattning, även om den förstås var falsk. Att en uppfattnings status som bullshit på så sätt är oberoende av dess innehåll och sanningsvärde kommer att få betydelse senare (avsnitt 3 och 4).

## 2. Pseudovetenskap och pseudofilosofi

I DETTA AVSNITT analyserar jag pseudovetenskap och pseudofilosofi i termer av bullshit. Med »pseudovetenskap» har jag i åtanke sådant som vanligtvis räknas som pseudovetenskap, exempelvis astrologi, homeopati, kreationism, ufologi etc. Termen »pseudofilosofi» är dock inte lika bekant. Låt mig ge några exempel på vad jag har i åtanke.

Främst rör det sig om en till synes djupsinnig akademisk verksamhet som förekommer framförallt inom vissa delar av humaniora och samhällsvetenskap. Jag menar inte att de berörda ämnena är pseudofilosofiska till sin natur, bara att det av någon anledning förekommer en hel del pseudofilosofi inom dem. Ofta berörs filosofiska frågor gällande kunskap, sanning, objektivitet och vetenskaplig metodologi, men utan att man har satt sig in i relevanta distinktioner och argument. Låt oss kalla detta slags verksamhet *obskurantistisk pseudofilosofi*.<sup>6</sup>

En annan typ av pseudofilosofi förekommer främst i populärvetenskapliga sammanhang, där kända forskare inom framförallt naturvetenskapliga ämnen ger sig in i filosofiska frågor utan att kännas vid det, och återigen utan att ha satt sig in i relevanta distinktioner och argument. Ofta förlitar man sig på implicita empiristiska antaganden inom språkfilosofi, kunskapsteori och metafysik, som om de vore självklara. Låt oss kalla detta fenomen *scientistisk pseudofilosofi*. Några typiska exempel är Richard Dawkins diskussion av filosofiska argument för och emot Guds existens i *Illusionen om Gud* (2007) och Sam Harris metaetiska resonemang i *Moralens landskap* (2011).<sup>7</sup>

Dessa exempel ger oss adekvansvillkor för en analys av pseudovetenskap och pseudofilosofi, på så sätt att varje rimlig analys behöver medföra att astrologi, homeopati etc. räknas som pseudovetenskap och att obskurantism och scientism räknas som pseudofilosofi.

Jag föreslår att vi förstår pseudovetenskap som *bullshit som gör vetenskapliga anspråk*. Bullshit består som sagt i epistemisk ansvarslöshet, men vad innebär det att göra vetenskapliga anspråk? Här kan vi skilja mellan två olika innebörder. Enligt en vid tolkning gör man vetenskapliga anspråk så fort man *tar ställning i en vetenskaplig fråga*. Enligt en snävare tolkning räcker det inte att man tar ställning i en vetenskaplig fråga, utan ens ställningstagande behöver även presenteras under något slags *aura av vetenskaplighet*. Vi kan alltså skilja mellan bullshit som tar ställning i vetenskapliga frågor, och bullshit som dessutom presenteras med labbrocken på, så säga. Vi kan kalla dem *vid* respektive *snäv* pseudovetenskap.<sup>8</sup>

Analogt föreslår jag att vi förstår pseudofilosofi som *bullshit som gör filosofiska anspråk*. Även här kan vi skilja mellan en vid och en snäv innebörd. Vid pseudofilosofi tar ställning i filosofiska frågor, medan snäv pseudofilosofi dessutom poserar som filosofi.

Denna analys av pseudovetenskap och pseudofilosofi är förvisso vag. Vad innebär det mer precist att en fråga är vetenskaplig respektive filosofisk, och vad innebär det att posera som vetenskap respektive filosofi? Jag återkommer till dessa frågor i avsnitt 4.

### 3. Implikationer

I DETTA AVSNITT stavar jag ut en rad attraktiva implikationer av att analysera pseudovetenskap och pseudofilosofi som specialfall av bullshit enligt ovan.

#### *Normativitet*

Analysen fångar den kanske mest uppenbara aspekten av pseudovetenskap och pseudofilosofi, nämligen att de är *klandervärda*.<sup>9</sup> Denna normativa aspekt fångas av att analysen görs i termer av bullshit, som i sin tur förstås i termer av epistemisk ansvarslöshet. Att tillskriva någon ansvarslöshet är uppenbarligen att fälla ett normativt omdöme.

### *Extensionell adekvans*

Analysen är extensionellt träffsäker på så sätt att vad vi på oberoende grunder betraktar som typiska fall av pseudovetenskap och pseudofilosofi också räknas som sådana. Epistemisk ansvarslöshet, manifesterad i form av systematisk förekomst av klassiska argumentationsmisstag, är karakteristisk för typiska pseudovetenskaper som astrologi, homeopati, kreationism etc., och även för obskuran-tistisk och scientistisk pseudofilosofi. Pseudovetenskap utmärks framförallt av kausala misstag och skevt urval av data, medan halmgubbar, villospår och ekvivokation är mer typiska för pseudofilosofi. Ad hominem, auktoritetsargument, falska dilemman, falska analogier och okunnighetsargument figurerar inom båda.<sup>10</sup>

### *Enhetlighet*

Analysen ger en enhetlig bild av bullshit, pseudovetenskap och pseudofilosofi. Det vore förvånande om dessa fenomen inte vore intimt relaterade. Analysen förklarar varför så är fallet. Pseudovetenskap och pseudofilosofi är intimt relaterade till bullshit på så sätt att de *är* bullshit.

### *Pseudovetenskap/fusk i vetenskap*

Idén att pseudovetenskap är ett specialfall av bullshit har den attraktiva implikationen att vi får en tydlig skiljelinje mellan pseudovetenskap och *fusk i vetenskap*, där fusk består i fabricering av data.<sup>11</sup> Fusk i denna mening är en form av *lögn*, inte bullshit. Analysen medför därmed att fusk i vetenskap inte är en form av pseudovetenskap. (Och i den mån det går att fabricera data i filosofi så ger analysen motsvarande skiljelinje där.)

### *Sanning*

Bullshit består som sagt i epistemisk ansvarslöshet, inte osanning. Analysen implicerar därmed att såväl pseudovetenskapliga som pseudofilosofiska teser kan vara sanna (eller åtminstone att deras status som pseudovetenskapliga respektive pseudofilosofiska inte utesluter att de är sanna). Detta är en attraktiv implikation, efter-

som vi inte vill säga att pseudovetenskapliga eller pseudofilosofiska teser nödvändigtvis är falska. Många av dem är förvisso falska, men poängen är att deras status som pseudovetenskapliga respektive pseudofilosofiska inte gärna kan hänga på det. Homeopati är en pseudovetenskap även om dess teser (mot all förmodan) skulle stämma. Och Harris diskussion i *Moralens landskap* är pseudofilosofisk även om han skulle ha rätt i att det finns objektiva moraliska fakta av det slag han föreställer sig. I den mån homeopater eller Harris har rätt så har de bara tur.

### *Demarkationsproblemet*

Analysen ger vid handen att det så kallade »demarkationsproblemet» består av två helt separata problem. Ett problem är att skilja mellan bullshit och icke-bullshit. Ett annat problem är att skilja mellan pseudovetenskap och bullshit av annat slag (exempelvis pseudofilosofi), och mellan vetenskap och icke-bullshit av annat slag (exempelvis filosofi). Det första problemet är normativt, och består i att formulera kriterier för epistemisk ansvarslöshet. Det andra problemet är inte normativt, utan består i att klargöra vad det innebär att ett ställningstagande gör vetenskapliga anspråk, snarare än exempelvis filosofiska anspråk. Här är en schematisk presentation:

	Är bullshit	Är inte bullshit
Gör vetenskapliga anspråk	Pseudovetenskap	Vetenskap
Gör inte vetenskapliga anspråk	Pseudofilosofi och annat bullshit	Filosofi och annat icke-bullshit

Vissa försök att karakterisera pseudovetenskap är inte tillräckligt känsliga för dessa distinktioner. Till exempel sägs det ibland att pseudovetenskap är något som utger sig för att vara vetenskap, men som inte är det.<sup>12</sup> Denna och liknande formuleringar talar dock inte om för oss *på vilket sätt* pseudovetenskap skiljer sig från vetenskap.

Analysen i termer av bullshit som gör vetenskapliga anspråk är mer träffsäker, då den klargör att skillnaden ska förstås i termer av epistemisk ansvarslöshet.

### *Falsifierbarhet*

Analysen av pseudovetenskap i termer av bullshit fångar en rimlig version av den välkända idén att pseudovetenskap utmärks av *bristande falsifierbarhet*. Låt mig först göra några distinktioner.

Enligt en vid tolkning innebär falsifierbarhet bara att en uppfattning har ett genuint *innehåll*, och inte enbart är en till synes välkomponerad sträng av ord (som eventuellt uttrycker något slags emotionellt tillstånd). Enligt en snävare och mer naturlig tolkning innebär falsifierbarhet att en uppfattning har *empiriskt* innehåll. Till exempel har tesen att Jupiter har planetstora månar empiriskt innehåll, eftersom den har implikationer för vad vi kommer att se i teleskopet. Tesen att det finns (eller att det inte finns) abstrakta objekt som tal och mängder har däremot inga sådana implikationer, och är därmed inte falsifierbar i denna mening. Enligt en än snävare tolkning innebär falsifierbarhet att en uppfattning har ett *för oss tillgängligt* empiriskt innehåll. Med denna tolkning är tesen om Jupiters månar fortfarande falsifierbar, men inte tesen att Gustav Vasa åt ett udda antal bakelser under sin livstid.

Ingen av dessa innebörder av falsifierbarhet fångar dock den bristande falsifierbarhet som utmärker pseudovetenskap. Detta beror på att flera paradigmatiske pseudovetenskaper som astrologi och homeopati *är* falsifierbara på alla dessa sätt, eftersom de har tillgängliga empiriska implikationer (som för övrigt har visat sig felaktiga).<sup>13</sup> Och som jag nämnde ovan är det ett adekvansvillkor för en analys av pseudovetenskap att den medför att astrologi, homeopati med flera inkluderas.

Det finns dock en annan innebörd av falsifierbarhet som är mer lovande. Ett karakteristiskt drag hos pseudovetenskap är att dess utövare gärna åberopar evidens som ligger i linje med deras uppfattningar, men ignorerar eller godtyckligt bortförklarar evidens som inte ligger i linje med dem. En pseudovetenskaplig teori är



alltså icke-falsifierbar på så sätt att dess anhängare, som Sven Ove Hansson uttrycker det, »begär att teorin ska prövas på sådana villkor att den bara kan bekräftas, aldrig motsägas, av prövningens resultat, vilket detta än blir».<sup>14</sup> Poängen är alltså inte att teorin inte har empiriska implikationer, utan att dess anhängare inte tar ansvar för dessa implikationer. Med denna innebörd av falsifierbarhet sammanfaller alltså bristande falsifierbarhet med epistemisk ansvarslöshet (specifikt i form av skevt urval av data) och fångas därmed av analysen av pseudovetenskap som ett specialfall av bullshit.

Falsifierbarhet i termer av empiriska implikationer har dock en roll att spela i detta sammanhang. Enligt analysen är pseudovetenskap bullshit som gör *vetenskapliga anspråk*. Att göra vetenskapliga anspråk måste åtminstone delvis bestå i att ha empiriska implikationer, och i denna mening är (paradoxalt nog) alltså falsifierbarhet snarare än brist på falsifierbarhet ett drag hos pseudovetenskap. Jag återkommer till detta i nästa avsnitt.

#### 4. Invändningar

I DETTA AVSNITT bemöter jag några möjliga invändningar, vilket även ger mig tillfälle att ytterligare klargöra analysen och dess implikationer.

##### *Pseudovetenskap/dålig vetenskap*

Intuitivt finns det en skillnad mellan pseudovetenskap och *dålig* vetenskap. Men hur kan vi göra denna distinktion om pseudovetenskap är bullshit som gör vetenskapliga anspråk? Detsamma gäller väl dålig vetenskap?

Det beror på vad vi menar med »dålig vetenskap». Om vi med dålig vetenskap avser *fusk* i vetenskap så kan distinktionen göras, eftersom fusk i vetenskap är lögn och inte bullshit. Om vi med dålig vetenskap avser *felaktig* vetenskap så kan distinktionen också göras, eftersom falska teser inte behöver vara bullshit; vi kan ha fel även när vi har gjort vårt allra bästa för att undvika det, i synnerhet om vi är dåliga forskare. Distinktionen kan göras även om vi med dålig vetenskap avser *epistemiskt ansvarslös* vetenskap, eftersom det krävs

en viss grad av ansvarslöshet för att något ska räknas som bullshit. Om vi med dålig vetenskap däremot avser något som är *lika* ansvarslöst som astrologi, homeopati etc., så stämmer det att analysen inte skiljer mellan pseudovetenskap och dålig vetenskap. Men varför skulle vi vilja göra en sådan åtskillnad?

Ett möjligt svar är att dålig vetenskap till skillnad från pseudovetenskap bedrivs inom ramen för *vetenskapliga institutioner*, exempelvis erkända universitet och forskningsinstitut. Detta svar är dock inte övertygande. Som jag nämnde ovan är pseudofilosofi huvudsakligen en akademisk verksamhet. Detsamma gäller nog inte pseudovetenskap, men jag kan inte se varför pseudovetenskap inte skulle kunna bedrivas inom ramen för etablerade vetenskapliga institutioner. Om något borde den institutionella inramningen förstärka intrycket av pseudovetenskaplighet, eftersom det vetenskapliga anspråket blir särskilt tydligt.

#### *Tidlös demarkation*

Vissa har tänkt sig att demarkationen mellan vetenskap och pseudovetenskap behöver vara *tidlös*.<sup>15</sup> Men hur kan detta krav uppfyllas om pseudovetenskap är ett specialfall av bullshit? Som jag nämnde ovan är bullshit primärt en form av *aktivitet*. Huruvida en specifik *tes* är bullshit beror inte på dess innehåll eller sanningsvärde, utan på kontextuella faktorer som inte är tidlösa.

Detta problem skingras dock när vi inser att distinktionen mellan aktivitet och resultat även gäller vetenskap och pseudovetenskap.<sup>16</sup> Kravet på tidlöshet är därmed tvetydigt. Å ena sidan kan man kräva tidlöshet i distinktionen mellan vetenskaplig och pseudovetenskaplig verksamhet. Å andra sidan kan man kräva tidlöshet i distinktionen mellan vetenskapliga och pseudovetenskapliga teser (där detta förstås i termer av deras innehåll).

Jag ser ingen konflikt mellan analysen av pseudovetenskap som ett specialfall av bullshit och det förstnämnda kravet. Det som tidlöst skiljer vetenskaplig från pseudovetenskaplig verksamhet är just att den senare är bullshit. Det sistnämnda kravet kan däremot inte tillgodoses, men det är å andra sidan ett orimligt krav. Vilka specifi-

ka teser som bör räknas som vetenskapliga respektive pseudovetenskapliga kan inte gärna vara tidlöst. Till exempel var flogistonteorin en gång i tiden en vetenskaplig teori, men om den hävdades idag skulle den vara pseudovetenskaplig. Omvänt är det lätt att föreställa sig scenarier där exempelvis någon av ufologins eller kryptozoologins teser snabbt upphör att vara pseudovetenskapliga.

#### *Konflikt med vetenskap*

En annan idé är att pseudovetenskap till sin natur involverar en *konflikt* med etablerad vetenskap, där denna konflikt inte bara består i att man förordar en avvikande metodologi, utan att man förordar *teser* som är oförenliga med etablerade vetenskapliga teorier.<sup>17</sup> Denna idé är dock svår att tillgodose om pseudovetenskap är bullshit som gör vetenskapliga anspråk, eftersom tesers status som bullshit inte beror på deras innehåll.

Idén att pseudovetenskap måste involvera en avvikande doktrin är dock orimlig. Anta att en självhjälpsbok tar ställning i flera psykologiska frågor, och argumenterar för dessa ställningstaganden genom att åberopa ett skevt urval av anekdoter och genom att angripa karikatyrer av konkurrerande uppfattningar. En sådan bok är pseudovetenskaplig även om dess teser skulle råka ligga i linje med dem som förordas inom etablerad vetenskap. Att pseudovetenskapliga teser vanligtvis avviker från etablerade vetenskapliga teorier är ett *symptom* på deras pseudovetenskaplighet – närmare bestämt ett symptom på epistemisk ansvarslöshet – inte vad som *gör* dem pseudovetenskapliga.

#### *Freud och falsifierbarhet*

Enligt mitt förslag är pseudovetenskap bullshit som gör vetenskapliga anspråk. Som jag nämnde tidigare implicerar detta att pseudovetenskap är falsifierbar i en mening men inte i en annan. Pseudovetenskap är falsifierbar på så sätt att den gör vetenskapliga anspråk, vilket (bland annat) innebär att den har empiriska implikationer. Däremot är den icke-falsifierbar på så sätt att dess anhängare inte tar ansvar för dessa implikationer. Möjligen finns dock en typ av

pseudovetenskap som saknar empiriska implikationer. Till exempel ansåg Popper att freudiansk psykoanalys är pseudovetenskaplig just av det skälet.<sup>18</sup> Om det stämmer så kan vi inte förstå pseudovetenskap som bullshit som gör vetenskapliga anspråk, åtminstone inte om vetenskapliga anspråk involverar empiriska implikationer.

Det finns dock ett tungt vägande skäl att inkludera empiriska implikationer i karakteriseringen av pseudovetenskap, nämligen att distinktionen mellan pseudovetenskap och pseudofilosofi bör vara parallell med distinktionen mellan vetenskap och filosofi. Det är rimligt att förstå distinktionen mellan vetenskap och filosofi (åtminstone delvis) i termer av empiriska implikationer. Filosofiska frågor utmärks av att de inte kan besvaras med de metoder som används inom empirisk vetenskap.<sup>19</sup> Det är därför rimligt att förstå även distinktionen mellan pseudovetenskap och pseudofilosofi i termer av empiriska implikationer. (Jag menar dock inte att dessa distinktioner är skarpa. Empiriska implikationer är en gradfråga, och många filosofiska och vetenskapliga frågor går in i varandra.)

I den mån freudiansk psykoanalys saknar empiriska implikationer bör vi därför säga att den är pseudofilosofisk (i den vida meningen) snarare än pseudovetenskaplig. Eftersom det är kontroversiellt huruvida teorin (eller strängt taget dess anhängare) uppvisar de relevanta epistemiska defekterna är det även möjligt att den varken är pseudovetenskaplig eller pseudofilosofisk, utan bara filosofisk.<sup>20</sup>

Det är dock svårt att tro att freudiansk psykoanalys saknar empiriska implikationer. I synnerhet dess *terapeutiska* komponent borde kunna underkastas empirisk prövning, då den rimligen implicerar att psykoanalytiskt orienterade terapier har gynnsamma effekter överlag. (Huruvida Freuds efterföljare tar ansvar för denna implikation är en annan fråga.)

### *Vaghet*

Ytterligare en invändning är att den föreslagna analysen är alltför *vag*. Jag har analyserat pseudovetenskap och pseudofilosofi i termer av bullshit som gör vetenskapliga respektive filosofiska anspråk, där

bullshit förstås i termer av epistemisk ansvarslöshet, som i sin tur förstås i termer av bristfällig intellektuell samvetsgrannhet, manifesterad i form av systematisk förekomst av klassiska argumentationsmisstag. Jag skiljde även mellan vid och snäv pseudovetenskap respektive pseudofilosofi, där vid pseudovetenskap/pseudofilosofi tar ställning i vetenskapliga/filosofiska frågor, medan snäv pseudovetenskap/pseudofilosofi dessutom poserar som vetenskap/filosofi. Denna analys involverar en rad oprecisa distinktioner. Låt mig börja med distinktionen mellan bullshit och icke-bullshit.

Det som gör skillnaden mellan bullshit och icke-bullshit är en viss *grad* av epistemisk ansvarslöshet. Som jag nämnde tidigare tror jag inte att denna grad kan fångas i precisa termer. Men detta är helt i sin ordning. Poängen är inte att det finns en skarp gräns mellan bullshit och icke-bullshit som är svår att lokalisera, utan snarare att själva gränsen till sin natur är oskarp. Fenomenet bullshit, liksom så mycket annat, har suddiga konturer. Därmed är vaghet på denna punkt inte en defekt hos analysen. Tvärtom skulle mer precision här vara artificiell.

Jag har inte sagt särskilt mycket om vad det innebär att göra vetenskapliga respektive filosofiska anspråk, förutom att det åtminstone involverar att ta ställning i vetenskapliga/filosofiska frågor, där vetenskapliga frågor till skillnad från filosofiska frågor är empiriska. Jag tror att detta fångar den väsentliga skillnaden mellan vetenskap och filosofi, men det räcker inte som karakteristik. Om jag påstår att det regnar så tar jag uppenbarligen ställning i en empirisk fråga, men det låter fel att säga att frågan är vetenskaplig. För att en fråga ska räknas som vetenskaplig krävs även något slags explanatoriskt ramverk. Jag vågar dock inte säga något mer precist här, utan får helt enkelt hänvisa till vad vetenskapsfilosoferna kommer fram till.

Motsvarande gäller filosofiska frågor. Filosofiska frågor är genuina frågor som har litet eller inget empiriskt innehåll, men jag är osäker på om det räcker som karakteristik. Ett potentiellt problem är att *matematiska* frågor skulle räknas som filosofiska. Å andra sidan brukar ju *logik* betraktas som en del av filosofin, så varför inte även matematik? Detta får metafilsosoferna reda ut.

Det stämmer alltså att analysen är skissartad på denna punkt. Detta kastar dock inget tvivel över idén att pseudovetenskap och pseudofilosofi är specialfall av bullshit.

Till sist: Vad innebär det att *posera* som vetenskap/filosofi? Obskurantistisk pseudofilosofi poserar ofta som filosofi på så sätt att man använder en svårtillgänglig och kvasiteknisk terminologi och jargong, som lätt får triviala observationer att framstå som djupsinniga. (Scientistisk pseudofilosofi brukar däremot inte posera som filosofi, då den ofta involverar en negativ attityd till filosofiämnet.) Pseudovetenskap poserar ofta som vetenskap genom att man åberopar akademiska titlar av varierande äkthet. En annan vanlig variant är att hänvisa till enskilda forskare som auktoriteter, men utan att kännas vid att deras uppfattningar inte avspeglar vetenskaplig konsensus.

Dessa exempel ger i alla fall en fingervisning om vad det innebär att posera som vetenskap/filosofi. Distinktionen mellan vid och snäv pseudovetenskap/pseudofilosofi är dock inte särskilt intressant, åtminstone inte från filosofisk synpunkt.<sup>21</sup> Däremot har distinktionen *praktisk* betydelse: Det finns en risk att legitim kritik riktad mot pseudovetenskapliga eller pseudofilosofiska idéer avfärdas med hänvisning till att idéerna aldrig har påståtts vara vetenskapliga eller filosofiska. Detta villospår kan föregripas genom att man uppmärksammar distinktionen i fråga.<sup>22</sup>

→

*Victor Moberger är forskare vid Filosofiska institutionen, Uppsala universitet.*

## Noter

1 Ordet »bullshit» är numera en del av det svenska språket. I SAOL 13 och 14 anges »skitsnack» respektive »struntprat» som synonymer.

2 Frankfurt (1988: kap. 10). Texten har även publicerats separat i bokform (Frankfurt 2005).

3 »Both [the bullshitter] and the liar represent themselves falsely as endeavoring to communicate the truth. [...] But the fact about himself that the liar hides is that he is at

tempting to lead us away from a correct apprehension of reality [...]. The fact about himself that the bullshitter hides, on the other hand, is that the truth-values of his statements are of no central interest to him [...].» (Frankfurt 1988: 130; 2005: 54–55).

4 En och samma person kan förstås både ljuga och bullshitta. Donald Trump är ett bra exempel.

5 Se Wikforss (2017: kap. 3).

6 Shackel (2005), Elster (2011), Buekens & Boudry (2015) och Wikforss (2017) ger flera illustrativa exempel på obskurantistisk pseudofilosofi.

7 Se Plantinga (2007) angående Dawkins, och Moberger (2013) angående Harris. Halmgubbarna radas upp i *Moralens landskap* till följd av att Harris inte förstår innehållet i många av de filosofiska teser och argument han kritiserar, exempelvis *Humes lag* och *öppna frågans argument*.

8 Jfr Hansson (2017: avsnitt 3,2–3.4).

9 Jfr Hansson (2017: avsnitt 2).

10 Se Moberger (2015) för förklaringar av dessa argumentationsmisstag.

11 Jfr Hansson (2017: avsnitt 3,3).

12 Se referenserna i Hansson (2017: avsnitt 3,2).

13 Jfr Hansson (2017: avsnitt 4,2).

14 Hansson (1995: 52).

15 Se referenserna i Hansson (2017: avsnitt 3,6).

16 Jfr Bergström (1972: 15).

17 Se Hansson (2017: avsnitt 3,3).

18 Popper (1963: kap. 1).

19 Om filosofiska frågor inte kan besvaras med de metoder som används inom empirisk vetenskap, varför är i så fall inte all filosofi bullshit? Jag ska inte försöka besvara denna fråga här. Notera dock att den som hävdar att all filosofi är bullshit själv hävdar en filosofisk tes som knappast kan stödjas med de metoder som används inom empirisk vetenskap.

20 I så fall hamnar den i gott sällskap, då många filosofiska teorier uttalar sig om psykologiska fenomen. Ett välkänt exempel är den humeanska motivationsteorin, enligt vilken handlingsmotivation består i att ha både en önskan och en trosföreställning, där dessa tillstånd är konstitutivt och modalt oberoende av varandra. Se exempelvis Smith (1994: kap. 4).

21 Jfr Hansson (2017: avsnitt 3,2).

22 Tack till Karin Enflo, Jens Johansson och Johan Krakau för värdefulla kommentarer.

## Referenser

- BERGSTRÖM, L. (1972) *Objektivitet: En undersökning av innebörden, möjligheten och önskvärdheten av objektivitet i samhällsvetenskapen*, Stockholm: Prisma.
- BUEKENS, F. & M. BOUDRY (2015) »The Dark Side of the Loon. Explaining the Temptations of Obscurantism», *Theoria* 81(2), ss. 126–142.
- DAWKINS, R. (2007), *Illusionen om Gud*, Stockholm: Leopard förlag.
- ELSTER, J. (2011) »Hard and Soft Obscurantism in the Humanities and Social Sciences», *Diogenes* 58(1–2), ss. 159–170.

## BULLSHIT, PSEUDOVETENSKAP OCH PSEUDOFILOSOFI

- FRANKFURT, H. G. (1988) *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- FRANKFURT, H. G. (2005) *On Bullshit*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- HANSSON, S. O. (1995) *Vetenskap och ovetenskap: Om kunskapens hantverk och fuskverk* (andra upplagan), Stockholm: Tidens förlag.
- HANSSON, S. O. (2017) »Science and Pseudo-Science», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/pseudo-science/](http://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/pseudo-science/)
- HARRIS, S. (2011) *Moralens landskap*, Stockholm: Fri tanke förlag.
- MOBERGER, V. (2013) Recension av Sam Harris: *Moralens landskap*, *Tidskrift för politisk filosofi* 17(2), ss. 38–40, [www.politiskfilosofi.se/fulltext/2013-2/pdf/TPF\\_2013-2\\_038-040\\_moberger.pdf](http://www.politiskfilosofi.se/fulltext/2013-2/pdf/TPF_2013-2_038-040_moberger.pdf)
- MOBERGER, V. (2015) »Tio vanliga argumentationsmisstag», *Folkvett* 2015(4), ss. 33–51, [uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:1065244/FULLTEXT01.pdf](http://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:1065244/FULLTEXT01.pdf)
- PLANTINGA, A. (2007) »The Dawkins Confusion», *Books & Culture*, [www.booksandculture.com/articles/2007/marapr/1.21.html](http://www.booksandculture.com/articles/2007/marapr/1.21.html)
- POPPER, K. R. (1963) *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul.
- SHACKEL, N. (2005) »The Vacuity of Postmodernist Methodology», *Metaphilosophy* 36(3), ss. 295–320.
- SMITH, M. (1994) *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell.
- WIKFORSS, Å. (2017) *Alternativa fakta: Om kunskapen och dess fiender*, Stockholm: Fri tanke förlag.



### Introduktion

EN CENTRAL DEL av riktlinjerna för svensk hälso- och sjukvårdsprioritering utgörs av idéer om behov (Hälso- och sjukvårdslagen 1982: 763; Socialdepartementet 1995; 1996). Men hur behovsbegrepp ska förstås mer specifikt och operationaliseras som en princip för fördelning av vårdens resurser är omdiskuterat (Gustavsson 2018; Juth 2011). Olika tolkningar av behov ger olika svar på hur vårdens resurser bör fördelas. Syftet med den här artikeln är att diskutera hur en behovsprincip bör hantera frågor som rör sammanvägning av olika personers behov.<sup>1</sup>

I Hälso- och sjukvårdslagen (HSL) så formuleras behovsprincipen på följande sätt: »Den som har det största behovet av hälso- och sjukvård skall ges företräde till vården» (1982: 763, 2 §). En sådan formulering förefaller vid första ögonkastet som rimlig. Men vad innebär principen när den ska tillämpas på flera individer eller grupper som alla kan anses vara i stort behov av hälso- och sjukvård? Innebär den exempelvis att en liten grupp i vilken patienterna är *mycket allvarligt sjuka* bör ges företräde framför en stor grupp i vilken patienterna är *allvarligt sjuka*?

Den svenska etiska plattformen och sammanvägning av behov I DE DOKUMENT som ligger till grund för den etiska plattformen för prioriteringar (Socialdepartementet 1995; 1996) återfinns man förvånansvärt få skrivningar kring denna viktiga fråga. I prioriteringsutredningen (Socialdepartementet 1995: 122) diskuterar man vad utredningen refererar till som »nyttoprincipen» enligt vilken »det är möjligt att lägga ihop nyttan av vård för många människor med små behov på ett sådant sätt att den väger upp en stor nytta för ett fåtal». Utredningen är tydlig med att man »tar avstånd från en nyttoprincip med innebörden att det som gör störst nytta för flest människor skall väljas i prioriteringssituationer». Avståndstagan-

det motiveras med att en sådan princip för prioriteringar exempelvis skulle kunna innebära att »man väljer att lägga resurserna på att hjälpa ett stort antal människor med lindriga höftbesvär i stället för ett fåtal med svåra trafikskador». Man säger vidare att »Nyttoprincipen i denna mening är oförenlig med behovs-solidaritetsprincipen».

Det förefaller som en korrekt bedömning att nyttoprincipen (såsom den karakteriseras av utredningen) är oförenlig med behovs- och solidaritetsprincipen (såsom den karakteriseras av utredningen) eftersom den inte ger tillräckligt med prioritet till de som har störst behov: »de med de svåraste sjukdomarna och den sämsta livskvaliteten» (Socialdepartementet 1995: 118). Här är det viktigt att notera att nyttoprincipen är kontroversiell, särskilt med avseende på prioriteringar inom hälso- och sjukvården. Notera dock att den andra ytterligheten ter sig lika orimlig. I det fall en absolut prioritet ges till de som har det allra sämst ställt kan det innebära att alla resurser läggs på ett fåtal patienter där vården varken kan gagna, lindra eller trösta patienter i någon större utsträckning (Brock 2002). En rimlig behovsprincip bör därför utgöras av en rimlig medelväg mellan dessa båda extremer.

En rimlig medelväg – första försöket

EN VANLIGT FÖREKOMMANDE samtida strategi för att undkomma det ovan beskrivna problemet har varit att vikta nyttoprincipen i enlighet med prioritarismen enligt vilken det spelar större roll att gagna patienter ju sämre ställt dessa patienter har det (Parfit 1995; 2012; Hirose 2015). Tanken är alltså att förbättringar har en avtagande moralisk vikt. Det innebär till exempel att det föreligger starkare moraliska skäl att förbättra situationen för en person som blivit svårt skadad i en trafikolycka än att se till att en förbättring av samma storlek tillfaller en person med lindriga höftbesvär. En vanlig tolkning av detta i en prioriteringskontext är att en högre kostnad kan accepteras för svårare tillstånd (Svensson m.fl. 2015). Men en sådan viktning löser inte riktigt problemet eftersom även med en sådan viktning åt de som har det sämre ställt så kan det fortfarande inne-

bära att en stor grupp personer med lindriga höftbesvär prioriteras framför en liten grupp personer med mycket allvarliga trafikskador.<sup>2</sup>

Oavsett hur prioritarismen viktas så kan den alltså fortfarande innebära att små förbättringar som tillfaller en stor grupp som besväras av lindriga åkommor prioriteras framför en mindre grupp som lider av allvarliga tillstånd där stora förbättringar kan göras. Prioritarismen tycks således inte ge tillräckligt med vikt åt de som har det sämst ställt. Precis som i fallet med nyttoprincipen så uppstår detta problem på grund av sättet på vilket prioritarismen väger samman förbättringar för olika personer.

En rimlig medelväg – andra försöket

EFTERSOM ARBETSHYPOTEBEN FÖR den här artikeln är att en behovsprincip värd namnet inte bör tillåta att de som har det bäst ställt gagnas på bekostnad av de som har det sämst ställt så ter sig sufficientarismen som nästa tänkbara kandidat. Sufficientaristiska teorier säger att det som spelar roll ur moralisk synvinkel är att människor har det tillräckligt gott ställt. Gränsen för vad som är tillräckligt gott bestäms av en tröskel som avser någon sorts nivå av vad som utgör en minimal nivå av det som är gott. Sufficientarismen kan vidare förstås i termer av två teser: (a) den positiva tesen, enligt vilken personer som befinner sig under tröskeln bör lyftas upp ovanför den och (b) den negativa tesen, enligt vilken det inte finns några moraliska skäl (eller åtminstone svagare moraliska skäl) att gagna personer som befinner sig ovanför tröskeln ytterligare (se t.ex. Casal 2007; Benbaji 2005 för utmärkta diskussioner om sufficientarismen).

Även om sufficientarismen undviker det ovan beskrivna problemet så har sådana principer sina egna tillkortakommanden. Ett problem är att de inte ger något rimligt svar på frågan hur man ska prioritera bland personer under tröskeln (se Gustavsson & Juth 2017). Det förefaller alltså som om sufficientarismen bör kombineras med någon annan fördelningsprincip för att ge ett rimligt svar på den frågan. Roger Crisp (2003) har skisserat en sådan version där prioritarismen används för att prioritera bland de personer som befinner sig under tröskeln och utilitarismen över tröskeln. Perso-

ner som befinner sig under tröskeln ges en absolut prioritet över personer som befinner sig över tröskeln (om de potentiella förbättringarna som står till buds inte är triviala).

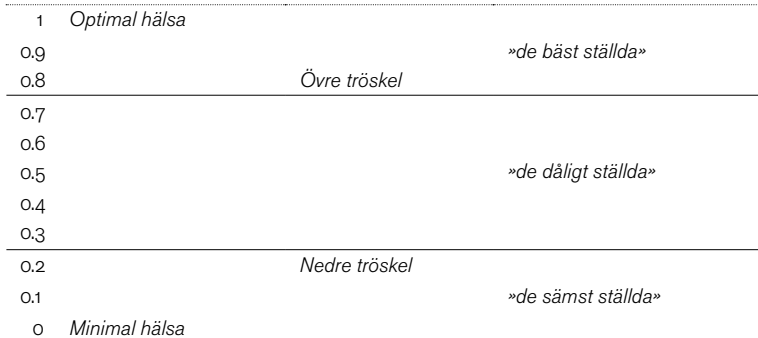
Crisps teori tillåter alltså sammanvägning av förbättringar inom de båda separata sfärerna men inte mellan dem. Teorin ger alltså personer precis under tröskeln en absolut prioritet över de som är precis över tröskeln. Detta problem tycks kvarstå oavsett var tröskeln placeras mer exakt. En sådan absolut prioritet skulle till exempel kunna innebära att en person som befinner sig strax under tröskeln får tillgång till en mycket dyr men livräddande behandling medan personen strax över tröskeln inte får det. Det förefaller svårt att acceptera en teori som behandlar personer som har det så lika så olika. I nästa sektion kommer jag att skissera en möjlig lösning på de ovan diskuterade problemen.

En rimlig medelväg – tredje försöket

LÅT OSS TÄNKA oss en behovsprincip som prioriterar emellan patienter på basis av hur dåligt ställt de har det och hur mycket de kan gagnas av behandlingen. I enlighet med prioritarismen så viktas principen förbättringar så att det spelar större roll att gagna patienter ju sämre ställt dessa patienter har det. Men principen utgörs också av två trösklar vars syfte är att justera vilka avvägningar som tillåts mellan olika nivåer av hälsa. Trösklarna kategoriserar patienter inom ett hälso- och sjukvårdssystem i tre grupper.

I en svensk kontext är det viktigt att notera att detta skiljer sig från de prioriteringsgrupper som skisserades i utredningen (Socialdepartementet 1995). Tanken här är snarare att patienter tillfaller respektive grupp på basis av hur dåligt ställt de har det, inte vilken specifik diagnos de har. Den första gruppen utgörs av patienter under den nedre tröskeln i vilken patienter lider av mycket svåra tillstånd. Exempel kan utgöra svår livshotande cancer, psykos och andra psykiatriska tillstånd med stor påverkan på livskvaliteten. Låt oss kalla den gruppen »de sämst ställda». Den andra gruppen utgörs av patienter emellan de båda trösklarna i vilken patienterna lider av måttligt svåra tillstånd. Det gäller sannolikt majoriteten av

patienterna, exempelvis personer med reumatism eller vissa typer av diabetes. Låt oss kalla den här gruppen »de dåligt ställda». Den tredje gruppen utgörs av patienter över den övre tröskeln. Exempel kan utgöra nageltrång eller hösnuva. Vi kan kalla den gruppen »de bäst ställda» (se figur 1).



*Figur 1*

Siffrorna är tagna som exempel, men kan i princip fastställas efter till exempel standardmått inom hälsoekonomin, som kvalitetsjusterade levnadsår (QALY) (se t.ex. Bernfort 2012). Eftersom principen viktat tillstånd i enlighet med dess svårighetsgrad så spelar det större roll att gagna patienter ju sämre ställt de har det. Det innebär också att avvägningar emellan olika personers behov är tillåtna inom respektive grupp. Syftet med trösklarna är att undvika vissa avvägningar. Kärnan i det som utgör det etiska problemet i exemplet med att ställa lindriga höftbesvär mot svåra trafikskador är att de som har det *bäst ställt* kan gagnas på bekostnad av de som har det *sämst ställt*. Det förefaller som att en rimlig behovsprincip inte kan ha sådana implikationer.

Den här diskuterade behovsprincipen hanterar frågor om sammanvägning av behov på följande sätt. Avvägningar får göras emellan de som har det *sämst ställt* och de som har det *dåligt ställt*. Det innebär att förbättringar som tillfaller några få patienter bland de som har det sämst ställt kan vägas av emot ett större antal stora

förbättringar bland de som har det *dåligt ställt* och vice versa. På ett liknande sätt så kan avvägningar göras mellan de som har det *dåligt ställt* och de som har det *bäst ställt*. Vidare så kan förbättringar som tillfaller de som har det *bäst ställt* vägas av emot förbättringar som tillfaller de som har det *sämst ställt*. Men, och det här är det viktiga, förbättringar som tillfaller de som har det *sämst ställt* kan inte vägas av emot förbättringar som skulle ha kunnat tillfalla de som har det *bäst ställt*. Den ovan skisserade behovsprincipen förbjuder sådana avvägningar och ger på så vis en absolut prioritet till de *sämst ställda* över de som har det *bäst ställt*.

Notera skillnaden på det sätt som den ovan skisserade behovsprincipen ger absolut prioritet till de som har det *sämst ställt* och sättet på vilket det som Crisp (2003) refererar till som »absolut prioritarism» gör det. Antag att det fanns en patient på hälsonivå 0.15 bland de som har det *sämst ställt* som inte kan gagnas särskilt mycket och en stor grupp patienter på hälsonivå 0.16 men i vilken samtliga kan gagnas avsevärt mer. I en sådan situation skulle absolut prioritarism implicera att alla resurser gick till den enskilda personen på hälsonivå 0.15 snarare än den grupp som har det nästan lika illa ställt.

Den ovan skisserade behovsprincipen ger prioritet till de som har det *sämst ställt* på följande sätt. Genom att operera med två trösklar skapas en klar och tydlig skillnad mellan de som har det *sämst ställt* och de som har det *bäst ställt*. Notera att detta inte implicerar att förbättringar för de som har det *bäst ställt* är irrelevanta på något sätt. Principen säger att de som har det *bäst ställt* inte under några omständigheter får gagnas på bekostnad av de som har det *sämst ställt*. Detta innebär dock att förbättringar för de som har det *bäst ställt* bara kan vara rättfärdigade när det inte längre finns några behov bland de som har det *sämst ställt* som kan tillfredsställas mer.

Frågor som reses av den ovan skisserade behovsprincipen

*Godtyckligheten i placeringen av trösklarna*

Sufficientarismen kritiseras ofta på grund av att det i någon utsträckning tycks godtyckligt precis var dessa trösklar placeras (Casal 2007; Hirose 2015). Det omnämns dock sällan i detta samman-

hang att samma typ av kritik kan riktas emot prioritarismen. I dess standardformulering så säger prioritarismen att det spelar större roll att gagna personer ju sämre ställt dessa personer har det.

Det tycks lätt att acceptera att det spelar större roll att gagna patienter ju sämre ställt dessa patienter har det men att säga något mera precist om exakt hur mycket mer roll det spelar tycks i någon mening godtyckligt. Om 2 gånger mer, så varför 2 gånger mer och inte 4 gånger mer och så vidare. Oavsett vilken metod som man anser rimlig för att besvara den frågan så kan samma metod användas för att, grovt sett, hitta rimliga nivåer för de trösklar som skisserats ovan. Det tycks uppenbart att en patient som lider av terminal cancer har det sämre ställt än en person som lider av lindrig astma. På samma sätt tycks det uppenbart att personen med terminal cancer är bland de som har det *sämst ställt* och personen med lindrig astma är bland de som har det *bäst ställt* men mer exakt var de båda trösklarna bör placeras är mindre uppenbart.

Vidare så framstår det förbud som den ovan skisserade behovsprincipen etablerar mot vissa avvägningar inte särskilt godtycklig. Även om det kan vara vagt och i någon utsträckning godtyckligt exakt var tröskeln ska gå mellan de som har det *sämst ställt* och de som har det *dåligt ställt* såväl som mellan de som har det *dåligt ställt* och de som har det *bäst ställt* så är skillnaden som trösklarna etablerar mellan de som har det *sämst ställt* och de som har det *bäst ställt* relevant och tydlig.

#### *Godtyckligheten av antalet trösklar*

Det ter sig naturligt att mot bakgrund av det ovan förda resonemanget fråga sig vad som avgör antalet trösklar. För det första så tycks det finnas en intuitiv rimlighet i idén om att det är något väldigt annorlunda mellan de tillstånd som är mycket allvarliga och de tillstånd som är lindriga och att den här skillnaden bör tas på allvar. Det är väl också något liknande som utredningen önskade uttrycka med fallet som innefattade lindriga höftbesvär och svåra trafikskador. Den ovan skisserade behovsprincipen kan göra reda för denna skillnad eftersom den utgörs av två trösklar och på så vis

undviker utfall som inte rimligen kan vara resultatet av en behovsprincip värd namnet.

Även om det i princip inte finns några problem med att lägga till fler trösklar så skulle en sådan reduktion i avstånd emellan trösklarna underminera den moraliska intuition som principen konstruerad med två trösklar kan göra reda för. Fördelen med att använda sig av två trösklar och inte fler är att principen på så vis kan göra reda för den moraliska skillnaden mellan det lidande som återfinns bland de som har det *sämst ställt* och de som har det *bäst ställt*. I takt med att man ökar antalet trösklar så minskar man utsträckningen i vilken principen rimligen kan göra reda för den moraliska tyngden av en sådan skillnad.

*Små skillnader med stora moraliska konsekvenser*

Den ovan skisserade behovsprincipen tillåter att en person A som befinner sig strax ovanför den nedre tröskeln kan missgynnas till förmån för en person B bland de *bäst ställda*. Men detta gäller inte en person C som befinner sig strax under den nedre tröskeln. Den ovan skisserade behovsprincipen tillåter alltså att A och C, som har det väldigt lika, behandlas väldigt olika. Det förefaller således som om den ovan skisserade behovsprincipen har ett problem som liknar det som Crisps teori har.

Notera dock att detta scenario endast uppstår under mycket speciella omständigheter. Den ovan skisserade behovsprincipen föreskriver att alla (inklusive C) bland de som har det *sämst ställt* ska behandlas före det att behandling av B kan vara ett alternativ. Detta scenario är således endast möjligt när C är den sista individen bland de som har det *sämst ställt* med ett otillfredsställt behov.

Notera också att den ovan skisserade behovsprincipen inte är ensam om att under mycket speciella omständigheter låta små skillnader spela en avgörande roll för beslut om prioriteringar. Låt oss återigen jämföra med prioritarismen. Antag att vi har tillskrivit en viss moralisk vikt till förbättringar som tillfaller personer ju sämre ställt dessa personer har det. Antag igen scenariot som innefattade A, B och C. Givet att prioritarismen är viktad på ett visst sätt så



tillåter teorin att C har det precis tillräckligt dåligt ställt för att få prioritet över B medan A är strax under marginalen att göra det. Under mycket speciella omständigheter skulle alltså även prioritarismen kunna medföra att två personer som har det mycket lika behandlas mycket olika. Återigen verkar inte den ovan skisserade behovsprincipen vara i en sämre position att svara en sådan invändning än vad prioritarismen är.<sup>3</sup>

→

*Erik Gustavsson är utredare med inriktning medicinsk etik, avdelningen för hälso- och sjukvårdsanalys, institutionen för medicin och hälsa, Linköpings universitet.*

#### Noter

1 Föreliggande text tar sin utgångspunkt i Gustavsson & Juth (2017) men syftar särskilt till att knyta diskussionen till svenska riktlinjer för hälso- och sjukvårdsprioriteringar.

2 Se även Crisp (2003) för en mer allmänt hållen kritik av prioritarismen på denna grund.

3 Jag vill tacka Niklas Juth för flera värdefulla diskussioner kring den ovan skisserade behovsprincipen.

#### Referenser

- BENBAJI, Y. (2005) »The doctrine of sufficiency: A defence», *Utilitas* 17: ss. 310–332.
- BERNFORT, L. (red.) (2012) *QALY som effektmått inom vården – Möjligheter och begränsningar*, Linköpings universitet: CMT Rapport 2012:2.
- BROCK, D.W. (2002) »Priority to the worse off in health-care resource prioritization», i: R. Rosamond, M.P. Battin & M. Silvers (red.) *Medicine and Social Justice: Essays on the Distribution of Health Care*, New York: Oxford University Press ss. 362–372.
- CASAL, P. (2007) »Why sufficiency is not enough», *Ethics*, 117, ss. 296–326.
- CRISP, R. (2003) »Equality, priority, and compassion», *Ethics* 113(4): ss. 745–763.
- GUSTAVSSON, E. & JUTH, N. (2017) »Principles of Needs and the Aggregation Thesis», *Health Care Analysis*, doi: 10.1007/s10728-017-0346-6.
- GUSTAVSSON, E. (2018) *Characterising Needs in Health Care Priority Setting* (avhandling), Linköping: Linköpings universitet.
- Hälso- och sjukvårdslagen (1982: 763), 2 §.
- HIROSE, I. (2015) *Egalitarianism*, New York: Routledge.
- JUTH, N. (2011) »Behovsprincipen i vården», *Tidskrift för politisk filosofi* 15(2): ss. 7–30.

## HUR SKA OLIKA PATIENTERS VÅRDBEHOV VÄGAS SAMMAN I HÄLSO- OCH SJUKVÅRDSPRIORITERINGAR?

PARFIT, D. (1995) »Equality and priority», *Ratio* 10(3): ss. 202–221.

PARFIT, D. (2012) »Another defence of the priority view», *Utilitas* 24(3): ss. 399–440.

Socialdepartementet (1995) *Vårdens svåra val*, Prioriteringsutredningens slutbetänkande, SOU 1995:5.

Socialdepartementet (1996/97) *Regeringens proposition Prioriteringar inom hälso- och sjukvården*, Prop 1996/97:60.

SVENSSON, M., NILSSON, FO. & ARNBERG, K. (2015) »Reimbursement decisions for pharmaceuticals in Sweden: the impact of disease severity and cost effectiveness», *Pharmacoeconomics* 33(11): ss. 1229–36.

Ond tro

UTTRYCKET »OND TRO» har använts i både filosofiska och juridiska sammanhang. Här stipulerar jag en mening hos det som hämtar inspiration från båda dessa håll. Två villkor ska vara uppfyllda för att någon ska sägas vara drabbad av ond tro. En individ hyser för det första en *falsk* tro på att något förhåller sig på ett visst sätt. Och för att en sådan falsk tro ska kvalificera som *ond* ska den också, för det andra, ha en destruktiv funktion, antingen för individen som hyser den personligen eller, då den är utbredd, för ett samhälle som sådant. Den onda tron hindrar individen att leva ett fullgott liv (för egen del och för andras del) och/eller den gör samhället där den är spridd sämre än det skulle ha behövt vara (utan den).

Allt detta betyder att mitt begrepp om en ond tro är värdeladdat, men på ett sätt som jag tror är oskyldigt i sammanhanget. De exempel jag ska se på är sådana att vi nog lite till mans kan förstå att den falska tron gör skada.

Det problem som intresserar mig är i vad mån man kan vara berättigad i sin onda tro. Jag tänker då på ett särskilt slags »epistemiskt» berättigande.

Epistemiskt berättigande

DET ÄR VANLIGT att tala om kunskap som sann och berättigad tro. Villkoret om att tron ska vara berättigad för att kvalificera som kunskap har emellertid tolkats olika. Det finns ingen tolkning som är den »korrekta», men olika innebörder man lägger i detta med berättigad tro kan vara mer eller mindre fruktbara (i ett visst sammanhang).

Några tänker sig att berättigandet i någon mening ska vara »externt». Man är berättigad i sin tro att något förhåller sig på ett visst vis om man kommit fram till övertygelsen med metoder som är »reliabla», d.v.s. som normalt leder fram till korrekta övertygelser. Eller man är berättigad i sin tro om det finns goda skäl (argu-

ment, evidens) för att det är som man tror. Så resonerar t. ex. Åsa Wikforss i sin aktuella bok *Alternativa Fakta: Om kunskapen och dess fiender* (2017).

Ett problem med de externa innebörderna, åtminstone i det här sammanhanget, är att man kan vara berättigad eller oberättigad i sin tro utan att man vet om det. Jag misstror kanske mina sinnen (i en viss situation) trots att de är tillförlitliga, eller jag hyser en överdriven tilltro till dem (i en annan situation) trots att de inte alls i den situationen är att lita på. Eller jag tror att något förhåller sig på ett visst sätt, det finns evidens för att det förhåller sig på det här sättet, men jag känner inte till denna evidens, eller känner till den, men förstår inte att den fungerar som just evidens.

Sådana problem med externa kriterier får mig att i det här sammanhanget, där jag intresserar mig för individens (rationella) motivation, stipulera en intern innebörd av vad det är att vara berättigad i sin tro. Detta berättigande är en fråga om subjektiv rationalitet av mål/medel-karaktär. Målet ifråga är att hysa en korrekt uppfattning om världen (att tro det som är sant men att inte tro det som är falskt). Jag är berättigad i att tro något, om denna tro subjektivt framstår för mig som ett medel till en korrekt bild av världen.

En sådan syn på berättigande är konservativ. Den innebär att redan det faktum att jag tror något gör det förnuftigt för mig att fortsätta att tro detta. Om jag ger upp vad jag uppfattar som en sann tro går jag ju förlustig en sanning, måste jag tro. Ju mera mina olika trosföreställningar hänger ihop, på så vis att de inte bara är förenliga med varandra, utan också ger stöd åt varandra på olika vis, desto förnuftigare blir det för mig att hålla fast vid var och en av dem. Att ge upp en tro, som jag tror är sann, blir ingen god »affär» om det innebär att jag måste ge upp också en rad andra föreställningar, som står och faller med denna enda, och som jag också anser är sanna.

Kan man med denna syn på förnuftig tro alls ändra uppfattning? Jo, det kan man. Det kan hända att man särskilt via sina sinnen bombarderas med uppfattningar (som man inte kan värja sig mot), vilka är oförenliga med olika uppfattningar man sedan länge hyser. Inser man att det handlar om oförenlighet, så tvingas man revide-

ra också väl inarbetade föreställningar. Man kan förhoppningsvis med stöd av en ny »världsbild», som man tillägnat sig, ta till sig ny lärdom som man erhåller och infoga denna i ett nytt system av åsikter.

Ändå måste åsiktskonservatismen hos den som håller fast vid målet att skaffa sig en realistisk bild av världen alltid vara betydande. Och här öppnar sig spännande och skrämmande möjligheter till berättigad ond tro. Det är ju fullt möjligt att man tror något, att ens tro har en destruktiv funktion, och att man är berättigad i denna tro (man har inga subjektivt goda skäl att ge upp den), trots att den är falsk, att den tillkommit på ett icke reliabelt sätt och man saknar evidens för den.

Berättigande (av det subjektiva slag jag här har definierat) är ju något annat än sanning. Och har man i synnerhet inlett sitt kunskapssökande med olika fördomar baserade på systematisk ond tro kan det vara svårt att revidera dessa. Priset är ju i varje enskilt fall högt. Vi talar här om det subjektivt uppfattade priset ifråga om korrekta uppfattningar av världen.

Förnuftig partiskhet

KOGNITIONSFORSKARE HAR BELAGT olika typer av partiskhet i vårt kunskapssökande. Wikforss diskuterar dem i den ovan omnämnda boken. De brukar tala, med ett engelskt uttryck, om att vi har en »bias» till förmån för sådant vi redan tror, för sådant som harmonierar med en politisk världsåskådning vi redan tillägnat oss, och det brukar sägas att vi lättare tar till oss uppfattningar som ger stöd för det vi redan tror än för sådana som är oförenliga med vad vi redan tror.

Så är det nog. Men detta slags beteende är nog i så fall vad vi bör förvänta oss från *förnuftiga* människor som är upptagna av målet att skaffa sig en *realistisk* bild av världen.

Också om jag sitter fast i rasistisk föreställning med innebörden att ett visst slags människor (vita) på vilka jag och min familj är exempel, är intellektuellt och moraliskt överlägsen ett annat slags människor (svarta), som i det samhälle där jag bor för låg lön utför

mycket av det tunga och smutsiga arbetet, så kan det ligga nära till hands att inte i första hand ge upp denna föreställning.

Personer som kritiserar mig för min rasism visar kanske på olika vetenskapliga studier, som tycks underminera min uppfattning. Ett problem är emellertid att det också finns studier som tycks ge ett åtminstone svagt stöd för den, t. ex. Richard J. Herrnsteins & Charles Murrays *The Bell Curve* (1994). Om jag uppfattar min situation som att jag tillhör en kunskapsmässigt privilegierad grupp, vilken på osakliga grunder får sina uppfattningar ifrågasatta, är det lätt att jag avvisar de studier som är oförenliga med min uppfattning och håller fast vid sådana som är förenliga med den. Det är sant att *The Bell Curve* mötte häftig kritik och många invändningar, men det fanns också gott om stöd för bokens slutsatser. Vem är jag att själv avgöra saken? Till sist blir det en fråga om vilka experter jag ska tilltro. Och det är naturligt att tro på dem som säger vad jag tror är sanningen.

Redan det faktum att vissa studier understödjer de uppfattningar jag har, och andra strider mot dem, ger mig ju initialt skäl att tro på de förra, som understöder vad jag redan tror, och att misstro de studier som motsäger mina uppfattningar.

Kan jag inte själv försöka ta reda på hur det förhåller sig? Nej, något sådant ligger bortom min horisont. Jag saknar nödvändiga kunskaper i antropologi för att kunna göra några undersökningar av saken. I den här frågan har jag inte direkt tillgång till evidens. Allt måste bli en fråga om förnuftig (i ljuset av vad jag redan tror) tillit till expertis.

Konkurrerande mål för hur vi ska forma uppfattningar

NU HAR JAG så här långt resonerat under antagandet att individer har ett överordnat epistemiskt mål: de vill hysa en korrekt uppfattning om verkligheten, tro det som är sant och förneka det som är falskt. Men det är djupt mänskligt att ha också andra mål för hur vi bildar oss uppfattningar än detta.

Det brukar sägas att bara deprimerade människor har en realistisk bild av sig själva, av hur de uppfattas av andra, vilka egenskaper och kunskaper de besitter. Av det kan vi nog dra slutsatsen att här

finns en konflikt mellan det epistemiska målet och en sund önskan att må och leva väl. Det är inte orimligt att hävda att det epistemiska målet i den konflikten bör få stå tillbaka.

Men i exemplet med rasismen finns en annan möjlig konflikt mellan det epistemiska målet och en önskan att leva väl på andras bekostnad. Också om evidens tränger sig på, med innebörden att det inte finns några rasmässiga skillnader, så att rasisten är nära att vackla i den rasistiska övertygelsen, är det troligt att en önskan att fortsatt leva kvar i den onda rasistiska tron är stark. Det är ju så bekvämt att leva ut denna fördom!

Här är det rimligt att göra en distinktion mellan två slag konflikter. Det finns anständiga skäl (för att undgå depression) för att låta det epistemiska målet träda i bakgrunden och det finns oanständiga skäl (för att fortsatt kunna leva gott på andras bekostnad).

Hur kan vi bryta vår onda tro?

OM VÅRT EPISTEMISKA berättigande är så konservativt till sin natur och om vår motvilja mot information som rubbar vår världsbild har en förnuftig grund, finns då något hopp om att vi ska kunna undslippa vår egen (och andras) onda tro?

Jo, visst hopp finns. Det epistemiska målet har för det första en särställning framför andra, konkurrerande mål. Den som inte i de flesta fall försöker bilda sig en förnuftig bild av världen kommer att duka under för olika faror. Önsketänkande fungerar i vissa mycket speciella fall (som en väg att slippa depression) men leder normalt till självskadebeteenden. Man kör för snabbt, äter dåligt, avstår ifrån motion, gör vådliga affärer och spelar bort sina pengar – i den onda tron att man är odödlig. Vi har alltså alla en medfödd tendens att söka en realistisk bild av världen.

Och, som jag tidigare påpekat, vissa typer av direkt evidens, särskilt den vi erhåller genom våra sinnen, kan genom sin upprepade natur, *tvinga* oss att revidera också i vår världsuppfattning djupt nedbäddade föreställningar.

Men inte bara kontakt med direkt evidens kan få denna effekt. Sak samma kan hända om vi finner intellektuella blottor hos den

expertis vi gett vårt fulla förtroende och motsvarande exempel på intellektuell heder hos de experter vi visat ifrån oss. Upprepade sådana erfarenheter kan nöta ned våra försvar mot sanningen. Kanske kan också sund moralisk kritik mot sådan ond tro vi upprätthåller på grund av att den är bekväm för oss få oss att vackla. Det epistemiska målet kan på ett uttryckligt sätt ställas i motsättning till vår omoraliska önskan att leva ut vår onda tro.

Grupper av experter

ÄR DET KLOKT att försöka lägga sig till med en tilltro till vad som kan sägas vara etablerade sanningar inom grupper av personer som konstituerar ett slags expertis? Detta är en vanlig föreställning. Man kan beskriva den så här.

Vi är alla böjda att fastna i våra inskränkta föreställningsvärldar, det gäller också t. ex. forskare och journalister. Vi rider våra egna käpphästar. Men inom miljöer som vetenskap och journalistik sker ett utbyte av åsikter, som garanterar att felaktigheter upptäcks och blottläggs på ett sätt som inte går att visa ifrån sig. Så även om individuella forskare eller journalister är lika benägna som vem som helst av oss att hålla fast vid en väl etablerad ond tro blir de utmanade av andra på ett sätt som gör att de inte kommer undan. Resultatet är att det som filtreras fram som etablerade ståndpunkter inom gruppen av experter äger en överlägsen objektivitet.

Resonemanget är rimligt om det inte finns inbyggda fördomar inom systemen som sådana. Men det gör det nog. Inom t. ex. medicinsk vetenskap finns en stark tendens att publicera lyckade resultat. Där frodas därmed en övertro på vetenskapliga framsteg och det finns också en risk att människoliv går till spillo på grund av en sådan tro (tänk på Macchiarini-historien!). Och inom journalistiken är det ju väl belagt hur olika mekanismer drivit medierna i borgerlig riktning (belagt av Herman och Chomsky i USA och något vi är väl bekanta med i Sverige). Niklas Olsson-Yaouzis skriver övertygande (tycker jag) om detta i »»That is just what they want you to believe»: A modest defence of Marxist paranoia» (2018). Allt detta innebär att »etablerade sanningar»



inom vetenskap och journalistik ofta är systematiskt förvridna, ja exempel på ond tro då de blir allmänt uppfattade.

Finns något att göra åt den saken?

DET ÄR OSANNOLIKT att jag själv ska kunna blottlägga »konspirationer» som fångat den samlade expertisen och låst in den i ett system av ond tro. Kanske kan man emellertid fästa visst hopp vid granskningar *mellan* grupperingar som journalistik och vetenskap. Det var en journalist, Bosse Lindqvist, som satte stopp för Macchiarini (jag fruktar att han utan denna insats hade kunnat fortsätta sin verksamhet) och det finns ju gott om mediakritisk vetenskap, som leder till avslöjanden. Olsson-Yaouzis ger flera exempel på detta i den ovan nämnda artikeln. Och för att ta ett aktuellt exempel. Tanke-medjan Katalys påvisade nyligen att arbetarklassen gjorts osynlig inom praktiskt taget samtliga media (utom vissa dokusåpaprogram där den finns med — men endast för att förlöjligas).

Visst hopp finns också i ett medialt landskap, som öppnat sig på nätet, där allt kan ifrågasättas och där olika och oförenliga etablerade åsikter ställs mot varandra.

Jag vet att många ser denna kakofoni av uppfattningar som en del av problemet med ond tro snarare än som en del av lösningen, men jag är verkligen optimist. Vi kan för en tid låsa in oss på sociala medier tillsammans med en sluten krets av likasinnade, men denna gemenskap är sval och opersonlig, och den tenderar också att ständigt utmanas (vi får »vänner» som inte tänker som vi). Det är också numera lite skamligt att göra sig av med någon bara till följd av enkla åsiktsskillnader. Detta inkluderande beteende bör på alla sätt premieras. Om så sker står vi nog inför en historiskt sett unik möjlighet att bli av med mycken ond tro.

Vi bör också utveckla en pedagogisk hållning då vi stöter på en grupp som vi uppfattar har fastnat i ond tro. Först och främst måste vi medge att det kan vara vi som tagit miste. Men också då vi känner oss förvissade att »vi» har rätt och »de» fel är det viktigt att gå försiktigt fram. Antag att jag finner att en grupp individer i det svenska samhället sitter fast i en hedersmoral, som är destruktiv för

dem själva och andra. De tror att de måste hårt kontrollera unga flickor, de känner en förpliktelse att straffa t. ex. en syster med döden då hon blivit utsatt för våldtäkt. Och de ser sådant handlande som nödvändiga delar av ett system de utvecklat för att hantera frågor om brott och straff och kollektiv säkerhet.

Vad bör vi göra för att beröva dem deras onda tro?

Hur ska vi få dem på bättre tankar?

BÄSTA SÄTTET ÄR att försöka förstå hur de tänker. Det är inte svårt. Hela den västerländska civilisationen bygger på ett hedersrelaterat narrativ, från Homeros, över riddarromantiken, *Romeo och Julia*, *De fyra musketörerna* och fram till vår tid. Föreställningarna som underbygger hederskulturen är inte främmande för oss. Det bör vi komma ihåg och öppet medge.

Vi måste nog också medge att denna kultur i många sammanhang har varit väl fungerande. Vi bör akta oss för att se den som uttryck för vare sig ondska eller galenskap. Ändå är det sant att denna kultur är djupt dysfunktionell i den svenska förorten. Här fungerar många av dess föreställningar som just ond tro.

Men medger vi att vi själva i långa stycken sitter fast i heders-tänkande, och att vi inser att sådant tänkande i vissa sammanhang varit funktionellt, ska vi nog också kunna övertyga den som nu sitter fast i samma kultur om att det kan finnas goda grunder att i en ny situation uppge den, precis som vi gjort, när vi lyckats etablera en rättsstat, som sköter frågor om brott och straff åt oss på ett långt bättre sätt. En förutsättning är förstås i så fall att vi lyckas förankra rättsstaten också i orten. Annars fortsätter hederskulturen att utgöra en förnuftig institution i en svår situation.

Men allt detta är möjligt att göra. Ond tro kan med ett förnuftigt och pedagogiskt handlag fördrivas och förbytas mot en på det aktuella området realistisk bild av världen.

→

*Torbjörn Tännsjö är professor emeritus i praktisk filosofi.*

Referenser

- HERRNSTEIN, RICHARD J. & MURRAY, CHARLES (1994) *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, New York: Simon & Schuster.
- OLSSON-YAOUZIS, NICOLAS (2018) »That is just what they want you to believe»: A modest defence of Marxist paranoia», *European Journal of Philosophy* 26: 2, ss. 827–839.
- WIKFORSS, ÅSA (2017) *Alternativa fakta: Om kunskapen och dess fiender*, Stockholm: Fri Tanke Förlag.

DAVID ANDERSSON: *Med skuldkänslan som drivkraft: Om svenska Israelvänner och västfiender*, Stockholm: Timbro, 2017.

SKULD ÄR TEMAT FÖR David Anderssons *Med skuldkänslan som drivkraft: Om svenska Israelvänner och västfiender*, men inte enbart på det sätt som titeln anger. Den skuldkänsla som åsyftas är dels den som vissa liberaler, bland dem Herbert Tingsten och Per Ahlmark, enligt författaren upplevde gentemot det judiska folket efter Förintelsen. Dels syftar Andersson på en skuldkänsla som andra debattörer, såsom Göran Palm, Staffan Beckman, Jan Myrdal och Olof Lagercrantz, ska ha upplevt inför västs kolonialisering och förtryck av folk i Afrika, Asien och Latinamerika.

Men boken fördjupar sig trots titeln inte explicit i fenomenet skuld. Syftet sägs istället vara »att beskriva dessa två världsbilder och några av de personer som företrädde dem» (s. 7). De två världsbilderna är Tingstens och Ahlmarks syn på Förintelsen som en helt unik händelse, »som vår civilisations stora trauma» (s. 6), medan vänsterdebattörerna hävdade att Förintelsen liknade andra västerländska övergrepp, såsom kolonialism, fortsatt utsugning av tredje världen och Vietnam-kriget. Andersson ser Israel-debatten under 1960- och 70-talen som en konsekvens av motsättningen mellan dessa världsbilder, liksom 2000-talets diskussioner om antisemitism, terrorism och yttrandefrihet. Boken analyserar ett antal svenska intellektuella debatter från 1960- till 90-tal, om Israel-Palestina-konflikten, om kolonialismens brott och om antisemitism.

Att känna skuld för andras brott

DET SKULDTEMA SOM titeln syftar på är annars ett intressant fenomen. Vi lever i en tid då kollektiv hålls ansvariga för vad deras föregångare har gjort. Regeringsföreträdare avkrävs ursäkter för förbrytelser som människor som styrt staten för flera generationer

sedan har begått mot förfäder till nu levande personer. Detta är begripligt eftersom vi så ofta tänker i kollektiva termer, men för i synnerhet liberaler borde det vara tveksamt. Varje kollektiv består av individer, och hur kan individer bära skuld för sådant som inträffade innan de var födda eller medan de var små barn?

Ett bra svar på frågan menar jag är att skuld är kopplad till möjlighet att påverka. Jag kan inte ha skuld för att mina far- och morföräldrar inte gjorde tillräckligt för att motsätta sig Hitlers expansion, rädda flyende judar, eller hjälpa Stalins offer. Inte heller för de grymheter västerlänningar begick under kolonialtiden. Men, i den mån jag kan påverka, har jag skuld till sådant som sker nu: postkolonial rasism i min omgivning, stängda gränser för dagens flyktingar, dagens antisemitism och hets mot muslimer i Sverige. Och den klimatkatastrof som just nu utspelar sig därför att min generation inte har tagit klimathotet på tillräckligt allvar för att genomföra de nödvändiga samhällsförändringarna.

Sådana frågor hade kunnat diskuteras utifrån bokens empiri. Tyvärr görs inte det: titeln om skulden som drivkraft lovar ett tema som behandlas bara i förbifarten.

#### Temat vänsterns skuld

DET TEMA SOM istället behandlas är det vi vid detta laget väl känner från delar av den debatterande högern: vänsterns skuld från 1960-, 70- och 80-talen. Skuld för stöd till eller brist på avståndstagande från Sovjet och andra diktaturstater. Och i denna bok också skuld för antisemitiska uttalanden. Ett givet Timbro-tema alltså. Nu vill jag inte påstå att det inte finns skyldiga här. Andersson gräver fram tydligt antisemitiska argumentationer från vissa vänsterdebattörer och även minst sagt tvivelaktiga uttalanden om Pol Pot och andra diktatorer. Detta har författaren gjort med omsorg. Mot dessa vänsterdebattörer ställs högerdebattörer som tagit avstånd från antisemitism och diktaturstöd.

Olika debatter analyseras, framför allt Israel-Palestina-debatter. Mycket är här välgjort och författaren är uppenbarligen fascinerad av många av de författare vars alster han analyserar. Han visar ock-

så att han kan skilja ut litterära kvalitéter även hos de författare vars politiska åsikter han ogillar. Det är ett omfattande arbete nerlagt på boken.

... och bara vänsterns

DET FINNS EN enögdhet i *Med skuld känslan som drivkraft* som gör att författaren kritiskt nagelfar vänster-/västkritiksidans framställning av Förintelsen men aldrig den andra sidans (brist på) framställningar av kolonialismens brott. Detta blir tydligt i det kapitel som behandlar debatten om Sven Lindqvists *Utrota varenda jävel* som utkom första gången 1992. Andersson ser den framför allt som ett försök att »avdemonisera» Förintelsen och som »ett ursinnigt angrepp på västvärlden» (s. 167). Lindqvist driver, som Andersson skriver, tesen att Förintelsen var en fortsättning på europeisk kolonialism och ett uttryck för en ekonomiskt motiverad expansionism. Detta är förvisso en diskutabel tes som också blev starkt ifrågasatt i debatten: Lindqvist tycks bortse från den roll som den urgamla antisemitismen i Europa spelade i förföljelsen av judarna.

Men boken är i synnerhet ett ursinnigt angrepp på *kolonialismens rasism och folk mord*. Detta är vad boken framför allt handlar om och Lindqvist belägger övergreppen i detalj och drar linjer till 1990-talets svenska rasism. Boken väckte alltså debatt men fick också mycket positiv uppmärksamhet: den nominerades till Nordiska Rådets litteraturpris, belönades med Aniara-priset och har (enligt Wikipedia) översatts till 14 språk. Jag läste nyligen om den och finner till skillnad från Andersson klara litterära kvalitéter (det gjorde i samband med att den kom ut även bl.a. PO Enquist). Men det som framför allt gör boken så läsvärd än idag är dissektionen av det sena 1800-talets rasism och koloniala folk mord. Det är här jag hade velat att Andersson också hade granskat de borgerliga författarna i debatterna.

Men det hade blivit en helt annan bok. Den Timbro-bok som föreligger letar upp vänsterns skuld (i form av ett antal intellektuella). Det framgår egentligen redan av titeln: högerdebattörerna är Israelvännerna och vänsterdebattörerna västfiender. Hade högern

inga andra fiender än ett gäng vänsterintellektuella i Sverige? Medan vänstern var allmänt fientlig och avståndstagande? Det är i sig inget fel med en granskning av en sida i en debatt, men det hade varit ärligare att framställa boken så än som en beskrivning av två världsbilder som står emot varandra.

→

*Kristina Boréus*

IVAR ARPI OCH ADAM CWEJMAN:

*Så blev vi alla rasister*, Stockholm: Timbro, 2018.

IVAR ARPIS OCH Adam Cwejmans bok »Så blev vi alla rasister» påminner mycket om en klassisk diskursanalys. Boken är en tematisk diskussion av svensk politisk diskurs i frågan om etnicitet, identitet och diskriminering. Detta samtal, som fortfarande pågår, började i deras narrativ med REVA-debatten. REVA var ett samarbete mellan Migrationsverket, Polisen och Kriminalvården som syftade till att öka effektiviteten i att verkställa utvisningar av personer utan tillstånd att vistas i Sverige. Debatten kom att handla om att Polisen använde ett utländskt utseende som bedömningskriterium för att välja ut vilka som skulle kontrolleras. Arpi och Cwejman skildrar hur debatten kom att bli väldigt hård, och hur begreppet »rasist» breddades, från att tidigare nästan uteslutande använts mot personer som var övertygade rasideologer till att omfatta (vissa) personer som identifierade sig som antirasister. Denna trend spårar Arpi och Cwejman till en ideologisk miljö som de kallar den »nya antirasismen». Till skillnad från den antirasism som författarna bekänner sig till, som beskrivs som »färgblind», beskrivs den nya antirasismen som fixerad vid ras och hudfärg. Här determinerar hudfärgen ens politiska intressen, ens erfarenheter och ens status i en hegemonisk rashierarki.

Arpi och Cwejman beskriver vad de uppfattar som de viktigaste teoretiska begreppen inom den nya antirasismen. Dessvärre definieras inte dessa begrepp. I de fall där de beskrivs är beskrivningen missvisande. Nedan följer min beskrivning av dessa begrepp.

(1) *Privilegium* är uppfattningen att vissa personer får sociala fördelar i kraft av att anses tillhöra en viss social kategori. Detta beskrivs av författarna som: »Man ser att vita män har mer makt i samhället – mätt kollektivt i förmögenhet och höga positioner –



och kallar detta för ett privilegium. Man har tagit innebörden i ordet prestation och fört in i privilegium.» (s. 54) Arpi och Cwejman menar att den här idén liknar den kristna idén om arvsynd.

(2) *Strukturell rasism* är uppfattningen att diskriminering kan beskrivas i termer av samhällsstrukturer. Till exempel kan t.ex. antisemitism reproduceras och påverka individer genom stereotypa narrativ om judar, genom att politiska beslut fattas som indirekt missgynnar judar (till exempel att anställda måste kunna jobba även på judiska helgdagar) och andra strukturella fenomen. Detta beskrivs av författarna som uppfattningen att »en handling är rasistisk först då den bärs upp av ekonomisk makt, segregation och systematiskt kulturellt förtryck» (s. 54).

(3) *Identitetspolitik* är en politisk strategi att skapa en mobilisering kring en delad identitet. Som sådan strävar identitetspolitiken att anpassa politiska frågor till att handla om denna identitet. Till exempel anser vita etnonationalister att den sexuella revolutionen och legalisering av aborter och preventivmedel är ett hot mot den vita rasens överlevnad. Författarna beskriver tyvärr aldrig vad identitetspolitik är.

(4) *Intersektionalitet* är uppfattningen att identitetspolitiken är alldeles för reduktiv och att det finns flera, överlappande identiteter som är politiskt och etiskt relevanta. Istället för att skapa mobilisering kring *en* delad identitet anser förespråkare av intersektionalitet att olika individer kan bygga identitetsöverskridande koalitioner och att de, trots olika erfarenheter, kan ha liknande politiska intressen. Arpi och Cwejman menar att ur denna teori följer antagandet att »nästan oavsett vad den underordnade gör kan det förklaras av det förtyck som denne utsatts för ovanifrån» (s. 84).

Eftersom dessa begrepp är viktiga för att förstå den nya antirasismen, så är det synd att Arpi och Cwejman inte lyckas beskriva dem på ett begripligt sätt. Läsaren får också intrycket att författarna inte ser att det finns en spänning mellan (3) och (4).

Arpi och Cwejman föreslår två teoretiska begrepp för att förklara hur personer inom den nya antirasismen tycks dra så pass (i deras skildring) radikala och bisarra slutsatser. Det ena, hämtat från

Nietzsche, är *ressentiment*. Ressentiment är en känsla av avund och bitterhet som kan vara en potent politisk drivkraft. Centralt för den som hyser ressentiment är att makt förknippas med förtryck, vilket är en förklaring till att aktivister inom den nya antirasismen ständigt försöker att skildra hur de blir offer för privilegierade människors dominans.

Det andra begreppet är *ståndpunktsepistemologi*. Enligt Arpi och Cwejman innebär ståndpunktsepistemologi att en viss sorts kunskap bara är möjlig att erhålla genom vissa typer av erfarenheter. Det innebär att människor som inte har erfarenhet av att bli utsatta för rasism inte vet hur det är att bli utsatt för rasism. Problemet med ståndpunktsepistemologi, enligt Arpi och Cwejman, är att den skapar en sorts »mental separation» och att »[f]ysisk separation blir den logiska följderna av mental separation» (s. 76).

Det finns i min mening ett stort behov av en systematisk kritik på svenska av de idéer som försvaras av debattörer och akademiker i den ideologiska miljö som Arpi och Cwejman skildrar. Vad menas med »representation» och »mångfald»? Vem har rätt att bestämma vem som representerar vem? Dessvärre kommer den som förväntar sig en intellektuellt rigorös kritik av detta tankegods i vår samtid att bli besviken.

I likhet med vad som är brukligt för diskursanalysen finns i denna bok också en tes, att den nya antirasismen är en antiliberal, upplysningsfientlig, reaktionär rörelse vars dolda agenda är ett segregerat samhälle (s. 8). Den här recensionen kommer att försöka beskriva deras resonemang och testa hur väl de står sig. Det är möjligen en orättvis ansats. Arpi och Cwejman är inte filosofer, och tycks inte försöka presentera ett koherent argument för sin tes. Istället skönjer vi argumenten mellan raderna i redogörelserna av vad olika debattörer sagt. Ibland insinueras tesen. Trots det tror jag att en ansats som tar deras resonemang på allvar är berättigad. De idéer och begrepp som beskrivs i den här boken har varit föremål för omfattande debatt, och vi måste förstå dessa idéer och Arpi och Cwejmans tolkning av dessa för att förstå vad den här boken handlar om. Arpi och Cwejman gör nedslag i olika debatter, och framför

specifika invändningar mot teser i dessa. Eftersom den här recensionen avser att följa argumenten kommer den också att följa bokens fragmentariska form.

Hur förstås »ras»?

ENLIGT FORSKARE INOM området kritiska vithetsstudier är »vithet» en social konstruktion som tillskrivs vissa människor när de uppfattas som just vita. Personer som uppfattas som vita kan i kraft av detta åtnjuta fördelar i vissa situationer. Till exempel kan de uppfattas som mer intelligenta, värtaliga eller pålitliga. Detta kan innebära att de får möjligheter som de inte annars hade haft. Detta kallas för »vithetsprivilegium». Arpi och Cwejman beskriver detta resonemang i sin bok. Men Arpi och Cwejman menar att ledande aktivister och akademiker inom den nya antirasismen som påstår att vithet är en social konstruktion *egentligen* delar 30-talets rasiologers uppfattningar om ras. Detta påstående är både anmärkningsvärt och centralt i bokens senare diskussioner av den nya antirasismen.

Författarna verkar inte förstå hur begreppet social konstruktion används i den diskurs de analyserar. Arpi och Cwejman tycks anta att om ett fenomen är en social konstruktion, så är det fenomenet i någon bemärkelse enkel att dekonstruera, bortse från, eller av mindre vikt för samhället. Om ras »bara» är en social konstruktion, då kan ras inte rimligen vara ett viktigt politiskt och socialt begrepp, resonerar Arpi och Cwejman. Men sociala konstruktioner kan faktiskt vara svåra att bortse från eller dekonstruera. Ett exempel på en social konstruktion som är svår att bortse från är pengar. Oavsett vad jag anser om pengar så behöver jag pengar för att överleva.

Utrustade med missförståndet att sociala konstruktioner inte kan vara så viktiga kontrasterar författarna denna uppfattning med hur akademiker och aktivister inom den nya antirasismen använder begreppet »ras». För många är ras en viktig, till och med central, aspekt av deras politiska och sociala identitet. I den här miljön spelar även begreppet »ras» en viktig roll som analytiskt verktyg. Ett exempel på den centrala roll som ras intar i den här ideologiska

miljön påminner om hur marxistisk teori resonerar kring klasstillhörighet som något som bestämmer ens »legitima» politiska intressen. En del akademiker menar på ett motsvarande sett att ens socialt konstruerade rastillhörighet är den mest politiskt relevanta identiteten, och att den identiteten bör bestämma ens politiska intressen. Samtidigt vet Arpi och Cwejman, då det nämns i ett senare kapitel, att begreppet intersektionalitet används flitigt inom den ideologiska miljö som de kritiserar. Det är symtomatiskt att författarna inte ser att intersektionalitetsteorin är en explicit kritik av den ovan nämnda uppfattningen att endast ras bestämmer ens legitima politiska intressen. Istället för att reducera alla maktrelationer till en dimension (män/kvinnor, vita/svarta), poängterar intersektionalitetsteorin att det finns många olika typer av makt- och dominansrelationer, och att de samverkar på olika sätt. Men i Arpi och Cwejmans skildring av den nya antirasismen finns inga motsättningar eller diskussioner. Istället träder bilden fram av en monolitisk ideologisk miljö.

Arpi och Cwejman menar att eftersom aktivister och forskare inom den nya antirasismen anser att ras är så viktigt, så måste det innebära att personer inom den nya antirasismen *egentligen* anser att ras inte är en social konstruktion, utan delar nazisters föreställningar om rasers essentiella natur. Detta leder till konspiratoriska misstankar om en dold agenda hos personer som skriver om vithet, till exempel när Arpi och Cwejman citerar skribenten Judith Kiros:

»Jag älskar dem [vita], men någonstans föraktar jag dem också: så mjuka, mjölkvita, som någonting alldeles nykläckt.»

Arpi och Cwejman ser detta som ett uttryck för essentialism om raser: »Så uttrycker sig bara någon som ser hudfärg, eller rastillhörighet, som en essentiell egenskap som definierar en människa» (s. 18). Arpi och Cwejmans poäng är att det är problematiskt att tillskriva (socialt konstruerad) ras en viktig roll i sociala förklaringar. Men för att försvara det påståendet skulle författarna på allvar behöva ta itu med de argument som aktivister och akademiker presenterar för sin sak. Istället avfärdas dessa med att förknippas med

en ideologi som läsaren förmodas ogilla, ett klassiskt retoriskt knep som kallas »guilt by association». Även om påståendet att samma begrepp används av nazister och nya antirasister stämde, så är det inte självklart att det är dåligt att använda samma begrepp som någon som i övrigt varit omoralisk.

Men Arpi och Cwejman menar också att den nya antirasismen anammat metoder som är lika trubbiga som nazisternas (s. 45). Trubbighet, i bemärkelsen att en åtgärd omfattar personer den inte var avsedd att omfatta, är dåligt. Men det beskrivs inte på vilket sätt den nya antirasismens metoder kan anses vara lika trubbiga som nazisternas metoder. Läsaren, tycks det som, förväntas redan hålla med om slutsatsen.

Mångfald eller meritokrati?

MERITOKRATI ÄR ETT ideal där personer befordras och rekryteras till attraktiva yrken på grundval av sin lämplighet och inget annat. I praktiken blir därmed hur begreppet »lämplighet» ska definieras avgörande. De som förespråkar en större mångfald i rekryteringar menar att begreppet lämplighet i en del fall har definierats snävt, utifrån vissa idéer som inte tillskriver vissa relevanta färdigheter och kvalitéer ett tillräckligt värde. Till exempel påtalas att kunskap i att tala arabiska eller farsi kan vara en färdighet som bör anses vara relevant i större utsträckning än idag. Lämplighet skulle också kunna omfatta relationen mellan ett yrke och det sammanhang i vilket yrket ska utövas i. Till exempel kan en polis som är muslim ha lättare att bygga upp ett förtroende med representanter från det muslimska civilsamhället. Slutligen kan en kandidats lämplighet också bedömas utifrån den gruppdynamik som kandidaten bidrar till. Till exempel kan ökad mångfald med avseende på kön i ett arbetslag bidra positivt till arbetslagets sammanlagda kompetens.

Arpi och Cwejman skildrar hur den nya antirasismen påverkat mångfaldsarbetet inom till exempel Sveriges Television. Den relevanta frågan, som Arpi och Cwejman korrekt identifierar, är huruvida de mångfaldssatsningar som föreslagits av nya antirasister är verksamma i att främja jämlikhet och rättvisa. Tråkigt nog hävdar

de redan i nästa mening att dessa inte bara är verkningslösa, utan också skadliga för att uppnå målen (s. 47). Läsaren får här dessvärre inte veta hur Arpi och Cwejman kommit fram till den insikten, eller vilken litteratur de förlitat sig på, eller om påståendet kan kvalificeras på något sätt. Läsaren tycks antas anse att det är självvident att alla mångfaldssatsningar är självmotverkande. Arpi och Cwejman för inte en diskussion om hur lämplighetsbegreppet påverkar mångfalden och meritokratin på arbetsplatser. Istället tycks de utgå från antagandet att det finns en inneboende konflikt mellan ambitionen att öka mångfalden och att fördela tjänster på ett meritokratiskt sätt. Redan här har alltså Arpi och Cwejman definierat bort problemet genom att utan vidare argument förneka den centrala premissen i mångfaldsförespråkarnas argument, att lämplighetsbegreppet borde utökas på vissa sätt.

#### Arvsynd

ARPI OCH CWEJMAN påstår att resonemanget om privilegium handlar om att »man är sina attribut», och att en vit person föds med en moralisk skuld som är en essentiell aspekt av hudfärgen (s. 51–52). Detta påminner om begreppet »arvsynd», anser författarna. Enligt Arpi och Cwejman innebär den antirasistiska teorin om arvsynd att oavsett om en vit person engagerar sig mot rasism eller identifierar sig som antirasist, så bär den personen en sorts skuld som inte går att befria sig från. Men denna tolkning av teorin om privilegier stämmer inte, och kan rimligen beskrivas som en »halmgubbe».

Enligt teorin om vithetsprivilegium får personer som åtnjuter detta privilegium bättre livsvillkor (allt annat lika), inte på grund av förtjänst, utan på grund av en orättvis makthierarki. Vi är alla med och reproducerar denna hierarki, och kan därmed klandras. Men de som gynnas av en viss hierarki har ett större moraliskt ansvar att motverka den, enligt denna teori, även om personen i sig inte är mer skyldig än någon annan i att upprätthålla hierarkin. Resonemanget kan illustreras med följande analogi. Om mina föräldrar stulit pengar från dina föräldrar och detta resulterat i att jag

är rik och du är fattig skulle du vara moraliskt berättigad att kräva kompensation av mig även om jag var oskyldig och kanske till och med ovetandes om stölden. Huruvida jag verkligen har ett ansvar att kompensera dig kan diskuteras. En invändning mot idén att de som gynnas av en orättvis hierarki också har ett särskilt ansvar att motverka den hierarkin är att de kanske saknar vissa viktiga resurser för att motverka dessa orättvisor. Till exempel kan det vara så att Barack Obama har större möjligheter att motverka rasdiskriminering i USA än vad George W Bush har. Om detta stämmer är det inte orimligt att Obama också har större ansvar att agera än vad Bush har, även om den senare gynnats mer.

Hursomhelst säger ingenting inom teorin om vithetsprivilegium att vita bär en arvsskuld i kraft av att vara vita. Inte heller påstås det att alla vita är mer privilegierade än alla som faller utanför den här kategorin. Det som påstås är att vita är mer privilegierade *allt annat lika* i vissa sociala sammanhang.

#### Strukturell rasism

ENLIGT ARPI OCH Cwejman hyste medborgarrättsrörelsen i USA en godartad form av antirasism, en där rasismen sågs som ett resultat av okunnighet som kunde motarbetas genom utbildning och opinionsbildning. Den nya antirasismen är däremot, enligt författarna, kritisk mot upplysningsprojektet i sin helhet.

Här vill jag ge Arpi och Cwejman delvis rätt. Inom den ideologiska miljö som författarna kritiserar finns idag en intensiv debatt om det liberala samhällskontraktet. Vissa menar att det liberala samhällskontraktet alltid vilat på ett implicit antagande om rasmässig dominans, och att ett jämlikt samhälle kräver att vi reviderar detta samhällskontrakt i grunden (Mills 1997). Andra inom den nya antirasismen hävdar att trots att det liberala samhällskontraktet formulerades av rasister, som Jefferson, Kant och Hume, så är kontraktet tillräckligt flexibelt för att kunna vara ramen för ett inkluderande samhälle (Kymlicka 1995). Arpi och Cwejman tycks tyvärr ovetandes om denna diskussion nya antirasister emellan. Detta är verkligen synd, för deras analys hade varit mycket mer intressant

om större ansträngning gjorts för att förklara varför den antiliberala antirasismen uppfattas som plausibel av många. Liberalismens historia är kantad av rasistiska övergrepp och teoretiska verktyg för att rättfärdiga dessa på ett »färgblint» sätt. Till exempel ansågs det oförenligt med liberala principer att blanda sig i ekonomin för att förhindra svält. Den här typen av resonemang bidrog till att miljontals människor svält i Indien, även när det fanns gott om mat. I ljuset av det kan modern liberal antirasism framstå som ännu ett projekt för eliter att osynliggöra orättfärdiga makthierarkier (Davis 2000; Sen 1981).

Oavsett om jämlikhet är förenlig med det liberala samhällskontraktet så kan frågan om strukturell diskriminering diskuteras. Inom de olika teoretiska positionerna om strukturell diskriminering finns stor mångfald, så ett resonemang om vad strukturell diskriminering är skulle inte rymmas här. Det gör däremot Arpis och Cwejmans uppfattning av detta begrepp. Denna kan sammanfattas så här:

1. Alla de skillnader som observeras mellan t.ex. svarta och vita förklaras av diskriminering (s. 56).
2. Strukturell diskriminering är en allenarådande kraft som påverkar allt (s. 58).
3. Att ifrågasätta strukturell diskriminering är att bekräfta strukturell diskriminering (s. 61).

Så vitt jag vet stämmer inget av dessa påståenden om någon av de teoribildningar som använder sig av begreppet »strukturell diskriminering». Ingen tror på allvar att faktorer som utbildning, sociala nätverk och andra relevanta färdigheter inte kan förklara några skillnader i till exempel lön eller anställning mellan svarta och vita. Inte heller är strukturell diskriminering en allenarådande kraft. Däremot är det en vanlig uppfattning att strukturell diskriminering på ett subtilt sätt kan påverka människors beslut utan att de själva är medvetna om det. I vilken mån detta sker kan diskuteras, men att stereotyper och fördomar kan påverka ens agerande utan att man begriper det är inte kontroversiellt. Föreställningen att strukturell



diskriminering bekräftas av att den förnekas är kanske den märkligaste tesen som Arpi och Cwejman tillskriver denna teori. Vad som däremot ofta påstås inom den här traditionen är att personer som gynnas av en viss dominanshierarki i vissa fall kan ha incitament att förneka eller inte se hierarkin.

### Separatism

BLAND EN DEL organisationer förekommer praktiken separatism. Det går ut på att vissa möten, platser eller grupper exkluderar vissa personer på grundval av deras ras, kön eller någon annan egenskap. Motiveringarna till separatism kan variera. I vissa sammanhang vill den exkluderande gruppen diskutera vissa erfarenheter med andra som förmodas dela dessa utan att behöva förhålla sig till personer som saknar erfarenheterna. Det kan till exempel handla om kvinnor som har en erfarenhet att bli behandlade på ett visst sätt i egenkap av att vara just kvinnor, eller om personer som har ett alkoholmissbruk.

En annan motivation till separatism är att gruppen som exkluderas anses vara förhatlig eller på andra sätt dålig av de som exkluderar. Det finns förstås fler skäl till att vilja exkludera en viss grupp. Men skälet till varför exkluderingen sker kan vara av etisk relevans. Dessa distinktioner gör inte Arpi och Cwejman. De jämför separatismen inom den nya antirasismen med rassegregationen i den amerikanska södern och påstår att »effekten blir densamma, det vill säga en rasbaserad separatism som delar in människor i raskategorier» (s. 78). Men även om effekten av separatism i den amerikanska södern och på fikarum i Stockholm är lika i detta avseende, skulle de flesta hålla med om att de är olika i andra, minst lika relevanta avseenden. Men dessa olikheter är inte intressanta för författarna, som än en gång tycks vara ute efter att göra en »guilt by association»-poäng.

Även om författarna medger att separatism går att kombinera med inkluderande aktivism, som i den amerikanska medborgarrättsrörelsen, anser de att nya antirasister står för »en absolut separatism». Men många av de organisationer/institutioner som för-

fattarna själva nämner som en del av den nya antirasismen är inte separatistiska. Till exempel är varken SSU eller magasinet *Bang* organisationer som är separatistiska, även om de har organiserat den typen av möten.

Den centrala premissen bakom separatismen, som kan kritiseras, nämns tyvärr inte i den här boken. Separatistiska organisationer som vill föra samman personer med liknande erfarenheter tenderar att göra antagandet att en gemensam hudfärg/etnicitet/könsidentitet också innebär en gemensam erfarenhet. Detta antagande kan i vissa fall stämma, men är också tämligen problematiskt. Ett problem är att det osynliggör skillnaderna i erfarenhet mellan till exempel afrosvenska grupper med bakgrund i USA och Somalia. Det kan också vara problematiskt för att det kan osynliggöra andra erfarenheter som personer med en viss identitet har i kraft av andra identiteter. Detta är för övrigt en kritik som intersektionalitetsteorin för fram mot rörelser och ideologier som har en strikt separatistisk kultur.

När en grupp formulerar en identitet som förnekar relevansen av andra identiteter hos sina medlemmar tenderar den att bli dogmatisk, exkluderande och auktoritär. Enligt till exempel den radikala svartmaktorganisationen *Nation of Islam* är »amerikansk» och »svart» oförenliga identiteter. Denna typ av exkluderande extremism är dock väldigt ovanlig bland organisationer i Sverige som säger sig representera etniska eller sexuella minoriteter. Till exempel är Afrosvenskarnas riksförbund, en organisation som ibland organiserar separatistiska träffar, tydlig med att man kan vara svensk och ha en bakgrund i den afrikanska diasporan. För den här typen av organisationer är »svart» en distinkt identitet, men en som ryms inom den större svenska identiteten. Exklusiviteten är däremot en central del av den Sverigedemokratiska uppfattningen om svenskhet. Enligt denna är en person svensk, i en kulturell mening, endast om den personen inte har någon annan etnisk identitet. Att vara svensk är alltså inte förenligt med att vara same eller jude, enligt till exempel Sverigedemokraternas före detta partisekreterare Björn Söder.

Men tyvärr missar Arpi och Cwejman att utbilda sina läsare om de relevanta problemen med separatismen, och om det faktum att

dessa problem diskuteras frekvent inom den nya antirasismen.

Slutord

DEN IDEOLOGISKA MILJÖN som granskas och kritiseras i den här boken är inte oproblematiserad. Det finns drag av anti-intellektuell dogmatism, och en genuint destruktiv mobbarmentalitet kan ibland ses på sociala medier. Men denna bok missar en viktig möjlighet att analysera hur den här för vår samtid viktiga ideologiska miljö fungerar och varför. Det som istället framträder är en parodi av en ideologisk miljö bestående av förvirrade, bittra och hatiska människor. Det är möjligt att det är så författarna upplevt miljön. Men det är synd att de inte förmått lyfta sin blick från sina egna erfarenheter och försökt förstå mekanismerna bakom den nya antirasismen och dess bidrag i samhällsdebatten.

→

*Karim Jebari*

#### Referenser

- DAVIS, MIKE (2000) *Late Victorian Holocausts: El Niño Famines and the Making of the Third World*, London & New York: Verso.
- GHOSE, AJIT KUMAR (1982) »Food Supply and Starvation: A Study of Famines with Reference to the Indian Sub-Continent«, *Oxford Economic Papers* 34:2, Oxford: Oxford University Press, ss. 368–389.
- KYMLICKA, WILL (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- MILLS, CHARLES W. (1997) *The Racial Contract*, Ithaca & London: Cornell University Press.
- SEN, AMARTYA (1981) *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford: Oxford University Press.

TORBJÖRN TÄNNSJÖ: *Etikprofessorn*,  
Stockholm: Fri Tanke Förlag, 2018.

ETIKPROFESSORN ÄR DEN andra och sista delen av Torbjörn Tännsjös memoarer. Boken är underhållande men sätter inga djupa intellektuella spår hos läsaren, vilket nog inte heller varit författarens avsikt.

Ungefär hälften av texten ägnas åt anekdotiska redogörelser av vad som sagts vid möten, disputationer, konferenser och andra filosofiska tillställningar, nästan uteslutande i Sverige. Detta är den klart roligaste delen av boken.

Tännsjö hyser särskilt stort agg mot Lars Gustafsson, som tillägnas hela nio sidor. Detta trots att de bägge herrarna bara stötte på varandra vid enstaka tillfällen. Läsaren ställer sig frågan om Gustafsson verkligen var en så usel filosof som Tännsjö påstår: »Själv såg jag en smula nedlåtande på [Gustafsson] på grund av hans missriktade filosofiska ambitioner. Han ville så gärna framstå som en riktig filosof. Då man omtalade honom som filosofiprofessor verksam i Texas korrigerade han till exempel aldrig den beskrivningen.» (s. 256f.) Detta är inte särskilt snällt skrivet. Mitt lokala bibliotek vid Texas A&M har hela sjutton böcker författade av Gustafsson. Samma bibliotek har tio böcker av Tännsjö. UT Austin (universitetet som Gustafsson verkade vid) beskriver idag Gustafsson så här på sin hemsida, två år efter hans död: »Renowned Swedish novelist and poet Lars Gustafsson spent much of his life in Austin, and taught classes in both creative writing and philosophy at UT.» Uppenbarligen anser Gustafssons arbetsgivare, även efter hans död, att det är rimligt att beskriva honom som både poet och filosof. Gustafsson var ingen kännare av analytisk filosofi, men att därmed avfärda honom som »bara poet» förefaller en smula gringigt.

Den andra hälften av Tännsjös bok är ett försök att sammanfatta,

förklara, och förtydliga en lång rad kontroversiella ställningstaganden i medicinsk-etiska frågor. Flera av poängerna är viktiga, men inte nya eller originella ur internationell synvinkel. Tännsjö förtjänar främst beröm för sin villighet att popularisera och offentligt försvara moralfilosofiska argument, snarare än för argumenten som sådana. Enligt min mening är Tännsjös debattartiklar från 90-talet något av det bästa som skrivits om medicinsk etik på svenska. På den tiden hade DN plats för lite längre artiklar och Tännsjö lyckades ofta formulera sina argument klart och redigt, och bemöta de viktigaste invändningarna. Men när han nu i sina memoarer försöker sammanfatta och klargöra sina ståndpunkter blir det ofta inte så spännande. Vi har redan hört argumenten och kan förutse hur diskussionen kommer fortlöpa utan att närläsa texten.

Det är inte utan stolthet som Tännsjö återberättar historien om hur kristdemokraten Alf Svensson ville få honom avsatt som universitetslärare. För Tännsjö blir detta det ultimata beviset på att samhället tar honom på allvar, även fast han såklart visste att Svensson inte hade makt att göra allvar av sitt hot. En annan fjäder i hatten är striderna med Karolinska Institutet, som under decennier ansträngde sig till det yttersta för att inte behöva anställa den kontroversielle professorn. Som verksam utanför Sverige kan jag tycka att Tännsjös egen syn på striderna med KI är lite märklig. Om inte KI ville ha Tännsjö var det en intellektuell förlust för KI, men Tännsjö hade knappast någon *positiv rättighet* att få en tjänst där. Vill KI propa på att deras medicinska etiker ska vara läkare får dom rimligen göra det, även om det med stor sannolikhet leder till lägre intellektuell nivå på den medicinska etiken.

Låt mig slutligen försöka besvara frågan om huruvida du bör köpa Tännsjös bok. Svaret beror givetvis på vilka alternativen är, samt deras konsekvenser. Ett alternativ till att köpa Tännsjös bok är att istället, för samma kostnad, köpa Lars Gustafssons roman *Sorgemusik för frimurare*. Allting sammantaget har detta handlingsalternativ bättre konsekvenser, eftersom njutningen av att läsa Gustafssons text är större och handlingen i övrigt har likvärdiga konsekvenser. Ur detta följer att det vore fel för en utilitarist att köpa

MARTIN PETERSON, »ETIKPROFESSORN»

Tännsjös bok. Denna slutsats är dock fullt förenlig med påståendet att boken är mycket läsvärd. Problemet för Tännsjö är att det finns en annan bok som om man läste den skulle producera ännu bättre konsekvenser.

→

*Martin Peterson*

LENNART NORDENFELT: *Sokrates i Uppsala: En bok om och av Thorild Dahlquist*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2017.

LENNART NORDENFELT, PROFESSOR emeritus vid Tema Hälsa och samhälle i Linköping och författare till ett stort antal filosofiska arbeten om till exempel handlingsfilosofi, medicinsk etik och, i synnerhet, hälsobegreppet, skrev för några år sedan en fin levnadsteckning över sin gamle lärare och handledare, Konrad Marc-Wogau (1902–1991), professor i teoretisk filosofi i Uppsala 1946–1968.<sup>1</sup> Nordenfelts nya bok är ägnad åt en annan av hans lärare i filosofi i Uppsala, Thorild Dahlquist (1920–2009).

Dahlquist började studera filosofi i Göteborg 1938, men flyttade efter kort tid tillbaka till sin födelsestad Uppsala där han sedan också på olika sätt kom att vara verksam vid filosofiinstitutionen ända fram till början av 2000-talet. Dahlquist disputerade aldrig, men han promoverades 1970 till hedersdoktor vid Uppsala universitet och kunde då också ges en permanent anställning som forskarasistent i filosofi. Efter pensioneringen fortsatte han under många år att hålla sina så kallade kollokvier över olika filosofiska ämnen på institutionen, till vilka alla som var intresserade var välkomna. Han fortsatte också att vara en flitig gäst vid till exempel Filosofiska föreningens sammanträden, liksom vid de årliga Hägerströmföreläsningarna. Säkraste sättet att stöta på Dahlquist var dock under alla år att bege sig till universitetsbiblioteket Carolina Rediviva där han antingen satt vid sitt forskarbord eller befann sig i någon av korridorerna upptagen i samtal med lärare och professorer från olika ämnen och, inte minst, med studenter. Jag hade själv ynnesten att få träffa och diskutera filosofi med Dahlquist vid några tillfällen, både på Carolina och i samband med olika kollokvier, när jag kom som student till Uppsala i slutet av 1990-talet. Trots att Dahlquists fysiska hälsa då hade börjat svikta betänkligt, så uppvisade

han alltjämt många av de egenskaper som hans kollegor, studenter och vänner vittnat om under flera decennier: han var vänlig, intresserad, intellektuellt både skarp och alert, samt i besittning av en närmast osannolik mängd kunskap i såväl filosofi som i flera andra ämnen. (En annan egenskap som han uppvisade – vilken inte heller den, såvitt jag förstår, var ny – var en tendens att emellanåt redogöra tämligen utförligt för såväl olika lärares som andra studenter filosofiska förtjänster och brister. Även om Dahlquist ofta och gärna kom med beröm, så föreföll han likväl ha haft rätt bestämda uppfattningar om vilka som var duktiga och vilka som inte var det. En del av oss undrade med viss bävan vad han egentligen ansåg och meddelade till andra om just våra tillkortakommanden.)

Dahlquists filosofiska produktion är väldigt begränsad: den inkluderar några översiktsartiklar om enskilda svenska filosofer; en översikt över filosofins historia i Uppsala, skriven för universitetets 500-årsjubileum; en tidig artikel om logikämnet för *Bonniers konversationslexikon*; samt en licentiatavhandling, *Bidrag till teorin för de klasslogiska antinomierna*. Den sistnämnda förefaller länge ha betraktats som förkommen (en del tycks till och med ha betvivlat att någon sådan avhandling hade skrivits över huvud taget). Ett exemplar återfanns dock i Dahlquists hem efter hans död. Licentiatavhandlingen, tillsammans med jubileumsartikeln och några tidigare opublicerade sidor på svenska om filosofin i Uppsala under 1700- och 1800-talen (skrivna i samband med arbetet för jubileumsartikeln), är inkluderade i Nordenfelts bok. Trots den begränsade filosofiska produktionen – vilken uppenbarligen plågade honom – var Dahlquist en mycket uppskattad och högt aktad person inom den svenska filosofin. Han var, inte minst brevledes, i kontinuerlig kontakt med kollegor vid flera olika universitet, vilka satte stort värde på hans filosofiska kompetens och bildning. I synnerhet var dock Dahlquist en ovärderlig tillgång som lärare och samtalspartner för generationer av studenter och lärare i Uppsala.

Nordenfelt skriver i inledningen:

I denna bok önskar jag, framförallt med utgångspunkt i Thorilds egna ord, från dagböcker och brev, att ge en bild av denna märk-



värdiga person. Eftersom det finns så litet i tryck av hans hand är det, menar jag, viktigt att visa att han hade enastående kunskaper i filosofi, men också att han artikulerade viktiga filosofiska och politiska ståndpunkter.<sup>2</sup>

Även om Dahlquists filosofiska produktion inte var särskilt omfattande, så var han involverad i ett stort antal – och i vissa fall mycket långvariga – brevkorrespondenser. Han skrev också emellanåt brev till personer som han inte kände närmare, till exempel olika politiker och kulturutövare, vilka hade gjort insatser som han ville berömma och tacka för, eller, i en del fall, saker som han ville kritisera. Han förde även dagbok under större delen av sitt liv. Många av de brev som Dahlquist författade och tog emot finns numer, tillsammans med dagböcker från åren 1971 fram till 2004, samlade i ett arkiv på Carolina. Det är detta material som Nordenfelt i huvudsak använt sig av i sitt arbete med boken.

Någon mer djupgående biografi är det väl inte fråga om. Men här framkommer de positiva delarna i Dahlquists liv – till exempel äktenskapet med Ann-Mari Henschen-Dahlquist, också hon filosof, verksam i Uppsala och i Stockholm; den nära kontakten med systerkonen och andra vänner; det oerhörda intresset för filosofi, musik och litteratur – liksom det politiska engagemanget mot nazismen och för Israel, och omsorgen för de svaga och utsatta i samhället. Även de svåra inre kvalen i samband med hans försök att skriva filosofiska texter och att förbereda filosofiska föredrag; tvivlen kring hans egen förmåga; den stora sorgen över den äldre brodern Bengts självmord; framträder med stor tydlighet. I kombination med dels de filosofiska arbeten av Dahlquist som är inkluderade i boken, och dels de utförliga redogörelserna för (och utdragen ur) de två tidningsdebatter som Dahlquist deltog i – i ena fallet en debatt rörande anklagelser om plagiat i Lars Gustafssons doktorsavhandling i teoretisk filosofi från 1978 (*Språk och lögn: En essä om språkfilosofisk extremism i Nittonde Århundradet*), anklagelser som Dahlquist med bestämdhet hävdade, och på ett till synes mycket övertygande sätt visade, var grundlösa; och i det andra fallet i samband med att ett antal studenter försökte påverka tillsättningen av en ny professor i

teoretisk filosofi i Uppsala efter Stig Kanger – så påvisas väl också i åtminstone någon mån att Dahlquist »hade enastående kunskaper i filosofi» (vilket han ju verkligen hade!) och att han hade förmågan att artikulera »viktiga filosofiska [...] ståndpunkter».

Det är en överlag vänlig och respektfylld bild som Nordenfelt tecknar av Dahlquist. Nordenfelt väjer förvisso inte för att antyda förekomsten också av en del lite mindre smickrande sidor hos Dahlquist, men det stannar alltid vid just antydningar. Ibland kan en som läsare kanske önska att boken skulle innehålla ett åtminstone något större mått av kritiska kommentarer eller utläggningar – t.ex. i relation till Dahlquists till synes lite överdrivna vördnad inför sådana figurer som Ingmar Hedenius och Anders Wedberg; hans oerhörda intresse av att följa alla turer i olika tillsättningsärenden, vilka han sedan tillsammans med egna utlåtanden om de sökandes styrkor och svagheter vidarebefordrade i sina brev; känsligheten inför oförrätter (vilka i vissa fall inte är alldeles lätta att se som oförrätter över huvud taget); med mera. Men vid lite närmare eftertanke hör sådana kanske egentligen inte hemma i en bok av det slag som Nordenfelt avsett att skriva: de skulle på ett onödigt sätt riskera att stjäla uppmärksamheten från beskrivningen av de många, och utan tvivel viktigare, positiva sidorna.

En sak som Nordenfelt framhåller i inledningen är att »Dahlquist var en av de starkaste och tydligaste förkämparna för den analytiska, »vetenskapliga», filosofin i Sverige».<sup>3</sup> Och

[i] en tid då denna filosofi fått många konkurrenter på de europeiska, inklusive de svenska, universiteten kan det vara av vikt att påminna sig om hur de bästa argumenten bakom den analytiska filosofin gestaltar sig. Thorild Dahlquist formulerade många av dessa argument.<sup>4</sup>

Det här låter ju väldigt intressant och skulle ha varit roligt att läsa om. Tyvärr kan jag dock inte riktigt hitta mycket till argument för den analytiska filosofin i boken. I några olika citat hänvisas förvisso till några förslag på kännetecken för (åtminstone vissa delar av) den analytiska filosofin – kännetecken som Dahlquist uppenbarli-

gen fann attraktiva: till exempel prövbarhet, krav på konsistens och klarhet, och undvikandet av metafysik. Men det finns, såvitt jag kan se, egentligen inga försök till försvar för att dessa egenskaper skulle vara viktiga eller attraktiva inom filosofin, eller, för den delen, för att den analytiska filosofin verkligen utmärks av dem i större utsträckning än annan, icke-analytisk filosofi.

Sammantaget har Nordenfelt likväl skrivit en i stora delar mycket läsvärd bok. Möjligen är den lite för smal för att den på allvar skall kunna intressera människor som inte på förhand är på ett eller annat sätt bekanta med Dahlquist. Men antalet personer som har någon form av relation till Dahlquist torde vara långt ifrån obetydligt. Och till alla dem rekommenderar jag gärna Nordenfelts bok.

Avslutningsvis kan jag inte avhålla mig från att helt kort kommentera bokens titel, *Sokrates i Uppsala*. Såvitt vi vet skrev ju Sokrates, till skillnad från Dahlquist, ingenting alls. Jag måste vidare medge att jag har väldigt svårt att föreställa mig att Dahlquist hos sin omgivning någonsin skulle ha kunnat ge upphov till något som kommer ens i närheten av den irritation som Sokrates (såsom han porträtteras i Platons dialoger) emellanåt gör. Naturligtvis delade inte heller Dahlquist filt med unga män, eller, för den delen, med någon ur det »>moln> av flickor» som enligt Sara Lidman omgav honom.<sup>5</sup> Däremot förefaller det obestridligt att Dahlquist, likt Sokrates, var en fantastisk lärare och filosof.

→

*Frans Svensson*

#### Noter

1 Lennart Nordenfelt (2015), *Konrad Marc-Wogau: En livsresa från Moskva till Uppsala*. Stockholm: Thales.

2 Nordenfelt, *Sokrates i Uppsala*, s. 15. Några sidor innan noterar Nordenfelt att »[jag har tillåtit mig att genomgående använda förnamnet »Thorild» och sällan hela namnet. Detta är betingat av att alla människor som vistades i Thorilds närhet använde (och tilläts använda) hans förnamn. Det skulle för mig kännas nästan uppstyltat att benämna

FRANS SVENSSON, »SOKRATES I UPPSALA:  
EN BOK OM OCH AV THORILD DAHLQUIST»

honom som Dahlquist» (s. 11). Min egen kontakt med Dahlquist var emellertid alldeles för begränsad för att någonting annat än efternamnet här kan komma ifråga.

3 Nordenfelt, *Sokrates i Uppsala*, s. 15.

4 Ibid.

5 Nordenfelt, *Sokrates i Uppsala*, s. 83.