

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI  
NR 2 2020 | ÅRGÅNG 24

*Bokförlaget* THALES

OAVSETT VILKA ANDRA frågeställningar som det anses att politiska filosofer bör syssla med så är frågan om rättvisans natur central. Vilka principer som bör vara uppfyllda för att ett samhälle ska vara rättvist har utgjort huvudfrågan för oräkneliga politiska filosofer, från Platon till John Rawls och vidare. Inte minst sedan Rawls på 1970-talet blåste nytt liv i den politiska filosofin med sin *En teori om rättvisa* har detta fokus på just rättvisa som ett ideal – snarare än på orättvisorna som präglar verkligheten – dock kommit att ifrågasättas.

En nutida filosof som intresserar sig för orättvisa mer än rättvisa är Miranda Fricker, professor vid NYU. I sin bok *Epistemic Injustice* fokuserar Fricker på något hon kallar epistemisk orättvisa. Epistemisk orättvisa avser fall där personer inte erkänns som kunskapssubjekt. Boken, som nu finns i svensk översättning av Carl-Filip Brück på Bokförlaget Thales, analyseras, diskuteras och kritiseras i detta nummer av Tidskrift för politisk filosofi, i en längre essä av Lena Halldenius. Som Halldenius betonar har teorier om rättvisa ofta utgått från rättvisa som det normala, medan orättvisa behandlats som en avvikelse. Detta kan verka lite märkligt då det snarare är orättvisor som hör till det normala, om vi med »det normala» menar »mer vanligt förekommande». För en filosof som Fricker innebär denna insikt att orättvisa, snarare än rättvisa, bör vara den metodologiska utgångspunkten för filosofin. Precis som andra feministiska filosofer menar hon att filosofer bör utgå från faktiska orättvisor så som människor erfar dem. Rawls välkända idé om en ursprungsposition, där rationella och egenintresserade agenter kommer fram till korrekta rättvisepprinciper som sedan tillämpas på våra egna samhällsliga institutioner, är enligt detta synsätt missriktad. Istället för idealiserade utgångspunkter av detta slag bör vårt tänkande börja i vår egna sociala verklighet. Detta är också Frickers utgångspunkt, skriver Halldenius, vilket gör hennes projekt i grun-

den höggradigt politiskt och samhällskritiskt. På ett noggrant sätt avtäcker dock Halldenius hur Frickers analys tappar udden när den individualiseras och avpolitiserar, genom att sättas in i ett dygdetiskt ramverk.

\*\*\*

Att även rättviseideal kan vara högst verklighetsrelevanta och ge upphov till livsavgörande diskussioner och beslut, inte minst i den pandemi i vars grepp vi just nu befinner oss, belyses i detta nummer under rubriken *Politisk filosofi idag*. Niklas Juth, docent i medicinsk etik vid Karolinska Institutet, intervjuas av redaktionens Anna Wedin. Juth har bland annat forskat om rättvisa och hälso- och sjukvårdsprioriteringar. I våras var han också med och tog fram nationella principer för prioriteringar inom intensivvården. Han beskriver den medicinska etiken som ett fält där teori och praktik – den politiska filosofin och de livsavgörande besluten – är oskiljaktiga. Och han berättar att filosofiska insikter kan ha terapeutiska effekter också för vårdpersonal i utsatta lägen.

Pandemin, och dess hantering av myndigheter, dyker även upp som ett exempel i numrets tredje artikel, »Skäl, Bevis och Beslutsfattande». Patrizio Lo Presti föreslår en distinktion mellan skäl och bevis i termer av att de opererar vid olika tidpunkter i beslutsfattandet. Han undersöker distinktionens betydelse för beslutsfattande-procedurer och diskuterar vilka omständigheter som berättigar beslut på basis av skäl, i avsaknad av bevis.

\*\*\*

Rawls är tillbaka i numrets andra artikel, »Parfit och Liberalismen». Anders Hansson diskuterar här relationen mellan Parfits moralfilosofiska projekt och Rawls egalitära liberalism. Hansson tar avstamp i Parfits uttalade uppfattning om att Rawls politiska filosofi är både attraktiv och välunderbyggd, oavsett den kontraktsteori som den vilar på. Men är Parfits ansats att göra vardagsmoralen mer opartisk och föra den närmare konsekvensetiken förenlig med

de frihetliga inslagen i Rawls liberalism? Kan Parfit, för att använda Rawls exempel, tillerkänna oss »rätten att räkna grässtrån hela dagarna, om det nu är vad vi allra helst vill»? Hansson skissar flera sätt för en Parfitian att svara jakande på denna fråga.

Inte heller detta numrets sista text, en bokrecension av Göran Collste, kommer förbi 1900-talets politisk-filosofiska gigant Rawls. James Gordon Finlaysons aktuella bok *The Habermas-Rawls Debate* utforskar »familjedispyten» mellan denne och Jürgen Habermas kring just frågan om vad som är rättvist och vad som utmärker ett gott samhälle. Collste lyfter fram Finlaysons klagörande insatser med att mejsla fram skiljelinjerna mellan dessa två. Medan Rawls bland annat kritiserat Habermas för att arbeta med oredovisade normativa premisser, anmärker Habermas att Rawls teoribygge saknar en analys av makt- och klassrelationer och skär av politikens anknytning till sociala och historiska faktorer.

Den politiska filosofins förhållande till rättviseideal och den icke-ideala verkligheten är med andra ord högst levande, även i denna debatt.

\*\*\*

Med ovanstående önskar vi i redaktionen trevlig läsning. Vi tar gärna emot artiklar, repliker, och förslag på recensioner, m.m. Den som vill få uppdateringar om nya nummer och förhandspublikationer kan följa tidskriften på Facebook (<https://www.facebook.com/tidskriftforpolitiskfilosofi>) eller Twitter (<https://twitter.com/PolFi-losofi>). Den som föredrar att notifieras om nya nummer via e-post är varmt välkommen att meddela redaktionen. För kontaktinformation, se tidskriftens hemsida [www.politiskfilosofi.se](http://www.politiskfilosofi.se).

→

HAMID FLYR FRÅN Afghanistan. Han är fjorton år. Det är han och en kompis, men kompisen dör i lastbilen de liftade med från Grekland. Först förstår inte Hamid varför kompisen blir så kall; han försöker värma honom. I trettio timmar sitter han så, i lastbilscontainern. »När man kommer till Migrationsverket så får man sin livsberättelse ifrågasatt, sedan så håller man andan», säger Ali, ungdomsledare i det område där Hamid nu bor. Och det handlar inte bara om Migrationsverket och, så klart, inte bara om Hamid. De som bor sju personer i ett rum och riskerar utvisning om de inte får jobb eller klarar skolan, ifrågasätts när de berättar om sig själva, säger Ali och tillägger: man behöver inte vara psykolog för att visa att man bryr sig.

Carmita säger upp sig från sitt jobb på universitetet. En av professorerna kunde inte hålla tassarna borta, »råkade» hela tiden komma åt hennes bröst. I hissen efter julfesten tryckte han in henne i ett hörn och försökte kyssa henne. Efter det försöker hon undvika all kontakt men stressen tar ut sin rätt. Hon begär förflyttning men får nej. Så hon slutar. I sin ansökan om arbetslöshetsförsäkring ska hon ange varför. Hon vet inte vad hon ska säga. Det är pinsamt. Och vad var det som hände egentligen? Hon anger »personliga skäl» och nekas ersättning.

Det första exemplet är från hemsidan *Botkyrkas röster*, det andra från Susan Brownmillers *In Our Time: Memoir of a Revolution* (1999). Carmitas berättelse citeras i Miranda Frickers *Epistemisk orättvisa: kunskap, makt och etik*, ursprungligen publicerad 2007 och nu tillgänglig i utmärkt svensk översättning av Carl-Filip Brück på Bokförlaget Thales.

Exemplen visar på en specifik typ av orättvisa: att kränkas i sin egenskap av kunskapssubjekt, att bemötas som någon utan kunskap eller kompetens att kommunicera. Att vårt epistemiska beteende har etiska och politiska implikationer är det bara feministiska

epistemologer som har uppmärksammat tidigare, menar Fricker, och framhåller det centrala i att betrakta etiska och epistemologiska omdömen med utgångspunkt i levd erfarenhet. Det sociala livet är etikens och epistemologins källmaterial och det presenterar inga rena problem eller idealistiska utgångspunkter. Det är rörigt och bökgigt; folk har fördomar, egenintressen, gamla vanor och ont om tid.

Det är signifikant att boken heter *Epistemisk orättvisa*, inte *Epistemisk rättvisa*. Filosoferande i rättvisefrågor har tenderat att utgå från rättvisa som det normala och orättvisa som en avvikelse. Men att orättvisa är det normala är ett socialt faktum och bör vara en metodologisk utgångspunkt för filosofin. På så vis delar Fricker terräng med feministisk ståndpunktsteori men också med så kallad »non-ideal theory», som analytiskt utgår från de orättvisor människor faktiskt erfar. Med detta synsätt är Rawls »original position» urtypen för en förfelad utgångspunkt. Det är ett misstag, menar Fricker, att tro att vi förstår orättvisa bäst via en föregående förståelse om vad rättvisa är, som om rättvisa fungerar som en av faktiska omständigheter oberoende mall med vars hjälp vi etiskt mäter världen och selekterar fram orättvisor av rätt sort. Orättvisans normalitet är det analytiskt primära och vad rättvisan kräver formuleras mot bakgrund av det som redan har identifierats som orättvisor. Fricker utvecklar rättvisan inom ett dygdetiskt ramverk. Jag återkommer till vad jag ser som problematiskt med det.

Att analytiskt utgå från orättvisan som primär sätter fokus på två saker: vad makt är och det orättas natur. Fricker definierar makt som en socialt situerad kapacitet att påverka vad som händer i det sociala livet och, vilket är essentiellt, att kontrollera andras handlingar. Hon kategoriserar makt enligt två olika dimensioner. Den är aktiv – tar sig uttryck i faktisk handling – eller passiv. Exempel på passiv makt är gängkriminella med känt våldskapital som har kontroll genom andras vetskap om vad de skulle kunna göra. Enligt den andra kategoriseringen delas makt in i aktörmakt – där makten utövas eller innehas av en aktör – och strukturell makt, där makten inte lokaliseras till något subjekt utan finns utspridd i det sociala systemet. Varken struktur eller system har någon mystisk innebörd

utan betecknar en utbredd normalisering av föreställningar om hur vissa människor är och vad det är passande för dem att göra. Ett exempel på strukturell makt är att socialt marginaliserade personer i mindre utsträckning än andra röstar i allmänna val. Det kan ses som okunskap eller bristande engagemang eller, som här, som en effekt av strukturell kontroll genom föreställningen att »såna som vi är inte en del av politiken». Fricker betonar att även aktörmakt har en strukturell komponent; den förutsätter social samordning. Det finns en social underbyggnad i form av normer, roller och institutioner. Jag som lärare har makt över mina studenter i kraft av den auktoritet som ligger i rollen lärare och den förväntan om hörsamhet och i viss mån lydnad som ligger i rollen student. Det ger mig också makten att missbruka mitt övertag och ansvaret att inte göra det.

Makt i sig tycks vara moraliskt neutralt – även om mina exempel inte är det – men genom fördomar om identitet kopplar Fricker makt till den typ av oförrätt som hennes analys handlar om. Fördom är ett helt centralt begrepp för Fricker och definieras som en faktaresistent stereotyp, där stereotyper är brett omfattade och generaliserande associationer mellan en grupp och ett attribut. Fricker lanserar begreppet *identitetsfördom* för att beteckna faktaresistent stereotyper om en social grupps karaktär som kan påverka ens omdömen direkt även om ens trosföreställningar, om de konsulterades, kanske skulle säga någonting annat. Kort sagt, våra identitetsfördomar kan påverka våra omdömen utan deliberation och utan att vi märker det. Här finns en koppling till så kallad »implicit bias» (Holroyd & Puddifoot 2020).

Identitetsfördomar är typiskt sett inte idiosynkratiska drag hos de som hyser dem, utan följer andra sociala dimensioner av orättvisa. Det gör att vi behöver en snäv och en bred blick samtidigt. Vad gäller Hamid och Carmita så är vi ute efter att identifiera en specifik oförrätt men vi får inte syn på denna oförrätt om vi inte samtidigt ser att etnicitet och kön påverkar ens plats i den sociala hierarkin och föreställningar vi har om varandra. De för Fricker centrala fallen av identitetsfördomar är på detta sätt systematiska och de

allvarligaste är dessutom beständiga: de påverkar och begränsar människor i flera aspekter av deras tillvaro och över lång tid.

Den specifika oförrätten epistemisk orättvisa är att mot denna bakgrund – på grund av vem eller hur man fördomsfullt antas vara – exkluderas från praktiker om vad det innebär att kunna och veta någonting. Man tystas eller tystnar för att man på grund av identitetsfördom inte betraktas som någon som besitter eller kan förmedla vetande eller kunskap. Man blir till ett objekt för kunskap, som andra kan uttala sig om, men inte ett kunskapssubjekt (en »knower»).

Hamid och Carmita tjänar som exempel på de två olika former som epistemisk orättvisa tar sig, enligt Fricker: vittnesorättvisa och tolkningsorättvisa. Med hjälp av exemplen kommer jag att presentera huvuddragen i dessa och samtidigt diskutera ett nödvändigt kriterium för epistemisk orättvisa som Fricker introducerar ganska sent: att mottagaren (»the hearer») vars identitetsfördom tystar talaren är klandervärd. Därmed arbetar jag mig fram till min huvudsakliga kritik av Frickers i övrigt mycket viktiga bidrag, nämligen hur hennes dygdetiska ramverk individualiserar och avpolitiserar det hon inledningsvis beskriver som i grunden politiskt.

\*

Vi börjar med Hamid, som lever under flera orättvisor: att tvingas lämna sin familj och utsätta sig för stora risker, en hård asylopolitik, ekonomisk utsatthet, med mera. Den epistemiska orättvisa han utsätts för är *vittnesorättvisa*, att få sin trovärdighet lågt värderad på grund av stereotypa föreställningar om vem man är eller den sociala grupp man identifieras med. Detta, säger Fricker, är den epistemiska orättvisans främsta form och den som upptar den större delen av boken.

I Hamids fall går skadan djupt eftersom trovärdigheten i hans livsberättelse är det enda kapital han har. Blir han inte trodd så åker han ut ur landet. Den primära skadan av vittnesorättvisa kan vara så livsavgörande. Personer döms oskyldiga för brott på grund av identitetsfördomar. Fricker tar exemplet Tom Robinson, den svarte



man som i Harper Lees (1960) roman *To Kill a Mockingbird* falskeligen anklagas för att ha våldtagit en vit flicka. Det finns otaliga exempel på personer som på grund av sin hudfärg inte blir trodda av polisen när de intygar att de äger den bil de kör eller kvinnor som avfärdas när de anmäler våldtäkt för att de verkar vara såna som får skylla sig själva. Det kan också uppstå sekundära skador, som bristande tillit, dåligt självförtroende eller att man i sina försök att passa in blir stereotypen av sig själv.

Dessa allvarliga konsekvenser till trots är det viktigt för Fricker att det inte är där som den epistemiska orättvisan primärt ligger. Den är intrinsikal och innebär att på fördomsfull grund inte tillerkännas den trovärdighet man borde ha. Detta innebär två viktiga saker: att vittnesorättvisa inte är beroende av att skadliga konsekvenser uppstår och att eventuella skadliga konsekvenser är orättvisa enbart om den intrinsikala orättvisan föreligger först, det vill säga den måste orsakas av en identitetsfördom.

Här kan man fundera. Problemet med vittnesorättvisa introducerades som en fråga om social orättvisa. Fricker använder inte termen ›intersektionalitet›, men hon placerar den epistemiska orättvisan i ett fält av ömsesidigt förstärkande orättvisor och ojämlikheter i makt. Så vad är det då som står på spel? Rätt mycket, tycks det. Epistemisk kapacitet är essentiellt för människovärdet, säger Fricker. Att kränkas i denna kapacitet har den sociala och symboliska innebörden att man inte ses som fullt mänsklig. Det finns också en praktisk komponent i detta.

Att betraktas som trovärdig är ett värde som man behöver i tillräcklig mängd för att utveckla mänskliga kapaciteter och funktioner. I sitt bidrag till antologin *The Equal Society* har Fricker (2015) utvecklat kopplingar mellan epistemisk orättvisa och Martha Nussbaums kapacitetsperspektiv (se till exempel Nussbaum (2013)). Även här betonar Fricker sina icke-idealiska utgångspunkter; vi kommer till rättvisan genom att förstå den upplevda orättvisan först. Utan att uppmärksamma epistemisk orättvisa skulle idén om epistemisk rättvisa aldrig komma på tal. På Nussbaums välkända lista över centrala mänskliga kapaciteter finns två som har med

människans förmåga till förnuft att göra: »praktiskt förnuft» och »sinnen, fantasi och tanke» (Nussbaum 2013: 42). Fricker slås av det märkliga i att Nussbaum inte inkluderar teoretiskt förnuft: vår kapacitet för kunskap och i förlängningen vår funktion som förmedlare av information och förståelse. Hon inspireras av Wolffs och de-Shalits kritik av Nussbaum som går ut på att Nussbaum inte beaktar den centrala mänskliga funktionen att kunna ge, att kunna bidra till det gemensamma och ingå i ömsesidiga utbyten (Wolff & de-Shalit 2013). Fricker tar fasta på detta och föreslår »Epistemic Contribution» som tillägg till Nussbaums lista: kapaciteten att bidra till poolen av kunskap och förståelse. Epistemisk orättvisa blockerar utvecklandet av denna kapacitet. Hon argumenterar för att den ömsesidighet som ligger i »Epistemic Contribution» gör den till ett outhålligt egalitärt krav och hänvisar till Elizabeth Andersons inflytelserika artikel »What Is the Point of Equality?» (1999), där svaret på frågan i titeln är: att motverka förtryckande sociala relationer. Den sekundära skada som epistemisk orättvisa kan föra med sig är en form av förtryck, säger Fricker med referens till Iris Marion Youngs analys av det gruppbaseade förtryckets olika »ansikten» (Young 1990).

Precis här börjar man vänta sig en analys av epistemisk orättvisa som en del av det politiska förtryckets dynamik. Istället får man – dygdetik, och fokus flyttas raskt från de epistemiskt exkluderade i samhällets marginaler till det moraliskt klandervärda i mottagarens (»the hearer's») bristande ansträngningar att motverka sina egna fördomar.

Frickers dygdetiska ramverk märks redan genom att rättvisa beskrivs som »korrigerande». I antologibidraget från 2015 hänvisar hon till Philippa Foot som beskriver dygder som »corrective»: dispositionen att göra motstånd mot naturliga tendenser till egoism och andra laster hos sig själv (Foot 2002). Det är inte mitt jobb här att argumentera i frågan om dygdetik rent allmänt, men jag kommer att argumentera för att Frickers syn på epistemisk rättvisa som dygd kullkastar det hon säger om epistemisk orättvisa som erfaren marginalisering i ett ojämlikt samhälle.

Det är relevant att hålla ett par saker i åtanke här. Den första är att när Fricker analyserar epistemisk rättvisa som dygd så har hon introducerat men ännu inte utvecklat den form av epistemisk orättvisa som kallas *tolkningsorättvisa* och som Carmita är exempel på. Den dygd som hon huvudsakligen uppehåller sig vid korrigerar vittnesorättvisa, det som Hamid är exempel på. Den andra är att det centrala eller grundläggande fallet av epistemisk orättvisa för Fricker uppstår i interaktion mellan två personer: talaren och mottagaren.

Innan jag går in på det dygdetiska ramverket, som alltså mest fokuserar på vittnesorättvisa, ska jag presentera vad tolkningsorättvisa är. Jag kommer sedan att återkomma till det obekväma förhållandet mellan epistemisk orättvisa och personlig dygd.

\*

Tolkningsorättvisa behandlas sist i Frickers bok men föregår enligt Fricker vittnesorättvisa i verkligheten. Vad hon menar är att tolkningsorättvisa förutsätter en i det sociala livet existerande brist på begrepp och språk för att uttrycka vissa erfarenheter så att de blir begripliga, för andra men ibland också för en själv. Ett klassiskt exempel är sexuella trakasserier och här kommer Carmita in. Ett problem som kvinnorörelsen på 1960- och 1970-talen tog sig an var kvinnors svårigheter att sätta ord på sina erfarenheter av att leva i ett sexistiskt samhälle, vilket gjorde att dessa erfarenheter lätt kunde trivialiseras. Carmita har inte ord för att uttrycka vad som hände på jobbet och kan inte tolka det på ett sätt som förmedlar hennes upplevelse. Flörtade mannen? Borde hon ha känt sig smickrad? Nej, men vad var det då? Termen ›sexual harassment› växte fram under feministiska gruppsamtal och blev det språkliga redskapet för att göra problemet begripligt. Att den kampen inte vinnes så lätt är #metoo exempel på.

Tolkningsorättvisa är i grunden strukturell, säger Fricker. Den har formen av ett slags hermeneutisk marginalisering: de med social makt har en orättfärdig fördel i att strukturera den kollektiva

sociala förståelsen, inklusive sociala fakta och identiteter. Här är kopplingen till feministisk ståndpunktsteori som tydligast; Fricker refererar till Nancy Hartsock – den dominerade lever i en värld strukturerad av andra för deras syften (Hartsock 1998). I en senare artikel har Fricker gjort kopplingar mellan sin position och icke-dominans som begrepp för politisk frihet, där ofrihet ligger i de ojämlika maktrelationer som gör vissa personer sårbara för andras godtycke (Fricker 2013). Den hermeneutiska marginaliseringen ligger dold i sociala orättvisor och ojämlikt hermeneutiskt deltagande men manifesterar sig först när försök att uttrycka sig görs men misslyckas på grund av att man inte kan göra sig förstådd. Carmita hade kanske fått arbetslöshetsförsäkring om hon hade haft ett språk för vad som hände.

Vi återkommer till Carmita. När jag nu diskuterar Frickers dygdetik så gör jag det med vittnesorättvisa som främsta exempel, helt enkelt för att det är så hon gör.

\*

Låt oss ställa följande fråga: var är orättvisan lokaliserad? Att ut-sättas för en epistemisk orättvisa är att kränkas (marginaliseras, objektifieras) i sin egenskap av kunskapssubjekt. Det sätter fokus på den marginaliserade personens (talarens), till exempel Hamids, livssituation. Men vi har redan sett att marginaliseringen och dess eventuella konsekvenser är orättvisa endast om kränkningen kan spåras till en fördom hos den person som Hamid försöker kommunicera med. Därmed flyttas fokus från den marginaliserade personen till mottagaren. Vad som framkommer när Fricker övergår från att tala om epistemisk orättvisa till att tala om epistemisk rättvisa är att det krävs ett kriterium till för att marginaliseringen ska räknas som orättvis: att mottagaren är klandervärd.

Att man inte ska klandras för något som man inte råar för är, i och för sig, en rimlig princip. För att avgöra om en epistemisk orättvisa föreligger måste man, enligt Fricker, bedöma om mottagaren råar för att hans omdömen färgas av fördomar. Att tillerkänna talaren

lägre trovärdighet än befogat kan bero på ett oskyldigt misstag eller på att mottagaren inte rimligen kan korrigera sin fördom. Det är nu högst påtagligt att epistemisk rättvisa är en personlig dygd. Fricker beskriver den som en hybrid: intellektuell och etisk samtidigt. På klassiskt vis är dygd inte att följa en uppsättning regler för rätt och fel. Att besitta dygden epistemisk rättvisa är att ha uppövat en kapacitet för moralisk perception som här handlar om att rätt bedöma en persons trovärdighet och att hos sig själv känna igen och motverka fördomar som på ett menligt sätt inverkar på detta omdöme. Denna förmåga är en form av varseblivning – att se »världen som moraliskt färgad» (Fricker 2018: 105) – och en inövad etisk sensitivitet eller empati som, enligt Fricker, är intrinsikalt motiverande. Men vad är då förutsättningarna för att denna dygd ska föreligga?

Man kan föreställa sig personer som besitter vittnesrättvisa på ett naivt sätt, för att de inte har några fördomar. Även här får *To Kill a Mockingbird* ge exemplet: Scout Finch, det öppna och spontant rättvisa barnet som står oförstående inför rasismen omkring henne. Men vanligare är dygden som en upparbetad kapacitet att korrigera för de fördomar man har och som annars hade fördunklat ens omdöme. Korrigeringen innebär att man efter reflektion reviderar sitt omdöme om den andres trovärdighet uppåt. Det finns ingen algoritm för detta, enligt Fricker, men det finns ett ideal: det trovärdighetsomdöme som man skulle ha format om man inte hade haft fördomar. Att misslyckas med detta, att inte se sina fördomar och därmed inte känna av den dissonans inom sig som är grunden för den självreflekterande processen, är dock inte alltid klandervärt.

Fricker framhåller att alla dygder är beroende av den historiska kontexten; även om man hävdar att en dygd som generositet är moraliskt universell, så kan man rimligen inte vänta sig att personer ska utveckla den dygden i en kontext där ingen uppvisar exempel på den. I ett samhälle där det finns exempel men de är så få att dygden ifråga framstår som udda är det också ursäktligt att inte anamma den. Viktigt är att dessa förhållanden inte är statiska; moraliska omdömen genereras och förändras över tid i en diskursiv kultur. Här gör Fricker en distinktion mellan rutiniserade och exceptio-

nella moraliska omdömen. Många av våra moraliska omdömen är rutiniserade; de reproducerar allmänt utbredda föreställningar som är så vanliga att de inte behöver förklaras och inte ifrågasätts. Ett exceptionellt moraliskt omdöme utmanar de rutiniserade begrepp som finns i den moraliska diskursen. Ett av Frickers exempel är att »grymhet» utökas till att omfatta barnaga i en kontext där aga ditills har betraktats som ett rutinmässigt inslag i barnuppfostran. Det exceptionella kan över tid bli den nya rutinen.

Men, om det rutiniserade omdömet är rutiniserat nog, om det är så brett och djupt förankrat att man inte kan förvänta sig av enskilda individer att de ska identifiera det som orättvist, så kan personen inte klandras. Det är ett fall av »bör implicera kan» (Fricker 2018: 142). Säg att det i en samhällskontext är normalt att betrakta kvinnor som impulsiva och irrationella (nog kan vi föreställa oss något sådant!). Då kan en enskild person inte klandras för att bedöma en kvinna som icke-trovärdig, även om hon egentligen är trovärdig. Det är inte historiskt-kontextuellt möjligt att neutralisera sina fördomar om kvinnor och då finns inte grund för klander, bara »besvikelse». Skäl för klander finns bara givet kontextuell tillgång till föreställningar som gör kritisk självreflektion möjlig. Om inte så kan ett fördomsfullt omdöme inte vara epistemiskt orättvist, bara exempel på »moralisk och epistemisk otur» (Fricker 2018: 145).

\*

Från den rimliga och deskriptiva ståndpunkten att moraliska omdömen är sociala fenomen förväntas vi alltså acceptera följande slutsats. Om en fördom om en viss grupp är så djupt rotad i ett samhälle att fördomen genererar omdömen om personer i denna grupp på ett rutiniserat sätt, så kan dessa omdömen aldrig utgöra en orättvisa för de drabbade, även om omdömet ger upphov till aldrig så skadliga konsekvenser. Kom ihåg att epistemisk orättvisa är intrinsikal. Den kräver inte att någon skadlig konsekvens har uppstått, men den kräver att den som formar omdömet om den andra är klandervärd.

Dygdetiken fungerar för Fricker inte bara som ett moraliskt språk för att skapa förståelse för att moral uppstår och formas i en diskursiv kontext: den blir synonym med vad rättvisa är. Om rättvisa är en dygd som är ett korrektiv för orättvisa men dygden inte är möjlig av kontextuella skäl, så kan frånvaron av dygd inte utgöra en klandervärd last och då kan det inte heller finnas någon korresponderande orättvisa. Och så står vi här med vår fråga: var är orättvisan lokaliserad?

Rättvisan som dygd är korrigerande, men det dygden korrigerar är den egna fördomen, inte effekten för den andre. Effekten för den andre är derivativ. Alltså, att utsättas för vittnesorättvisa är att få ett omdöme om bristande trovärdighet fällt om sig då detta omdöme är färgat av en fördom som kunde ha och borde ha korrigerats av den som faller det. Orättvisan är lokaliserad i och beroende av en klandervärd brist hos den som faller omdömet. Vid det här laget har vi kommit ganska långt ifrån bokens utgångspunkt: den levda erfarenheten av att inte blir trodd. Det orätta i att inte bli trodd, att bli epistemiskt marginaliserad, är alltså en orätt bara om de fördomar som understödjer marginaliseringen inte är så allomfattande, så totala, att de istället ursäktar de som har social makt att kontrollera andras handlingar. Det tycks innebära att den epistemiska orättvisan är som störst när de förtryckande fördomarna är precis snäppet mindre än totala, men i det ögonblick de är totala så elimineras istället orättvisan helt. Om patriarkatet är genomgripande nog, om rasismen är utbredd nog, så finns bara epistemisk otur och det enda vi besviket kan säga är: de visste inte bättre.

\*

Det är viktigt för Fricker att dygden vittnesrättvisa är något som vi bör och kan sträva efter i praktiken, med undantag då för de situationer där den kulturella kontexten omöjliggör det. Detta har kritiserats av Benjamin Sherman (2016). Enligt Sherman utgår vittnesrättvisa som dygd och praktisk handlingsprincip från ogrundade antaganden om hur människor fungerar. Det finns ingen an-

ledning att tro att självreflektion leder till vittnesrättvisa, ens i de kontextuella sammanhang där kritisk självreflektion över de egna fördomarna är möjlig. Säg att en person faller negativa omdömen om en kvinnlig forskares trovärdighet på basis av en fördom om att kvinnor inte är intellektuellt utrustade för vetenskapligt arbete. Säg också att denna person vet att många tycker annorlunda och är angelägen om att göra rätt och därför tänker igenom vad vittnesrättvisa skulle kräva. Han kommer då att jämföra vittnesrättvisa – att man ska ge människor korrekt mängd trovärdighet – med sina egna reaktioner på de personer som är föremål för hans fördom och, säger Sherman, »finds a good fit» (2016: 238). De föreställningar vi har framstår nämligen som rätt och riktiga för de flesta av oss, även när vi reflekterar över dem, så mannen i exemplet kommer sannolikt att se sina fördomsfulla reaktioner som *exempel* på vittnesrättvisa och betrakta sig som en god representant för vad den kräver.

Man påminns om Spivaks essä »Can the Subaltern Speak?» (1994), som analyserar den koloniala självgodheten, de vita männens fasta övertygelse om att deras rådiga ingripanden räddar bruna kvinnor från bruna män. Aldrig hörs »the testimony of the women's voice-consciousness» (1994: 93). Deras »röst» representeras alltid av de som på allvar och efter nog så mycket reflektion betraktar sig som de bäst lämpade.

För Fricker verkar det däremot bara finnas två lägen: brist på självreflektion och självreflektion som korrigerar fördomar. Hon ser vittnesrättvisa som ett intellektuellt misstag, en konsekvens av utebliven självreflektion och överväger inte att självreflektion faktiskt skulle kunna stärka de fördomar vi har. Kom ihåg att fördomar har definierats som faktaresistent; det är det som skiljer dem från stereotyper i allmänhet.

\*

Fenomenet epistemisk orättvisa är en distinkt och tidigare förbisedd form av utsatthet som skapas och upprätthålls i ojämlika sociala maktrelationer. Den förtjänar en normativ inramning som



kan göra någonting av de politiska implikationer som följer av att fenomenet ska förstås som en form av förtryck, vilket Fricker själv framhåller. Social makt kan vara aktörsbaserad eller strukturell. Strukturell makt har inget subjekt – i alla fall inte direkt – utan finns utspridd i det sociala systemet och kontrollerar genom normalisering av vissa föreställningar. Men, frågar man sig, är det inte just det som är fallet i de historisk-kulturella kontexter som är så genomsyrade av fördomar att självreflektion över dessa inte är möjlig och klander – och därmed vittnesorättvisa – är uteslutet? I så fall blir, besynnerligt nog, en av den epistemiska orättvisans förutsättningar – ojämlikhet i social makt – samtidigt en faktor som kan göra epistemisk orättvisa otillämpbar.

Elizabeth Anderson, som Fricker flera gånger citerar gillande, är inne på liknande kritiska tankegångar (Anderson 2012). Liksom Sherman framhåller Anderson att även rättrådiga personer kan ha svårt att korrigera olika former av »cognitive bias» och att detta borde förflytta vår uppmärksamhet från interpersonella transaktioner och den enskilda personens moraliska perception till det system av sociala institutioner som reglerar och distribuerar förutsättningarna för epistemisk inkludering. Anderson menar att Fricker lägger alldeles för mycket vikt vid fördomar. Säg att en löst sammansatt grupp folk förenas av att de har gått i samma skola eller har vuxit upp i samma småstad. De ger varandra högre trovärdighet än de, så att säga, förtjänar, inte på grund av fördomar mot andra utan för att de, liksom vi andra, favoriserar de vi känner eller känner igen. Den epistemiska marginalisering av personer utanför gruppen som deras otillbörliga favorisering av varandra kan ge upphov till kan inte spåras till någon fördom, vilket gör att den inte faller under begreppet epistemisk orättvisa. Hur kan det vara rimligt? Att ge någon *mer* trovärdighet än de förtjänar är inte orättvist, menar Fricker, eftersom denna typ av orättvisa inte är distributiv, men det är inte övertygande. I vissa fall fungerar den distributivt; trovärdighet är ett kapital, vilket märks i exempel där »ord står mot ord». Men Andersons poäng är mer allmän. Givet att problemet är epistemisk exkludering, som kan uppstå till följd

av favorisering inom den egna gruppen utan fördomar mot andra, så finns det ingen anledning att kräva att just fördomar ska föreligga för att marginaliseringen ska räknas som orättvis.

Den här kollisionen blir än mer uppenbar gällande tolkningsorättvisan och dess korresponderande dygd: en sensitivitet för att »se» den andras reducerade begriplighet. Den är korrektiv, liksom vittnesrättvisans dygd, och går ut på att neutralisera effekten av en strukturell identitetsfördom på ens eget trovärdighetsomdöme om en annan.

Om handläggaren på det kontor för arbetslöshetsförsäkring som Carmita vände sig till hade varit inbegripen i att utveckla sin förmåga till denna dygd, så hade hen uppmärksammat att Carmitas misslyckade försök att kommunicera inte berodde på en brist hos henne utan på tillkortakommanden i den språkliga kontext som inte erbjuder henne möjlighet att begripligt tolka och uttrycka vad hon upplever. Korrekt respons hos mottagaren är att reflektera över sin egen sociala position i förhållande till hennes och att resonera kontrafaktiskt utifrån vad som skulle vara begripligt om det hermeneutiska klimatet hade varit mer inkluderande. Det här är svårt att förstå.

Fricker framhåller att tolkningsorättvisa är rent strukturell: den har ingen »gärningsman» (2018: 218). Det är alltså strukturell makt som är bakgrundsvillkoret, ett exempel på att de dominerade lever i en språklig värld skapad av andra. Samtidigt kommer denna orättvisa upp till ytan bara i konkreta fall av misslyckad kommunikation och, antar man, det är bara då som frågan om den korresponderande dygden blir aktuell och därmed också frågan om ifall frånvaron av dygd är klandervärd. Blir då inte mottagaren av Carmitas misslyckade kommunikation en gärningsman? När uppstår orättvisan? Vi är tillbaka i samma frågor, fast skruvat ett varv till: kan det vara klandervärd att inte resonera kontrafaktiskt i ett språkligt sammanhang som inte erbjuder begreppsliga redskap för det? Om inte så verkar tolkningsorättvisa vara omöjlig. Och varför är en mottagares eventuella brist på denna dygd alls en faktor i en situation som precis har beskrivits som en rent strukturell orättvisa?

Min slutsats är att de kriterier som Fricker sätter upp som nödvändiga för att epistemisk exkludering ska räknas som orättvis – att orsaken är en fördöm och att mottagaren är klandervärd – är djupt problematiska och borde överges. Denna slutsats följer av Frickers egna utgångspunkter om det problem hon analyserar: den levda erfarenheten av att inte erkännas som kunskapssubjekt.

Mot slutet verkar Fricker inse att hon har ägnat en stor del av boken åt att prata om något annat än det strukturella rättviseproblem och de ojämlika maktrelationer hon började med och vidgår att enskilda individers dygd inte eliminerar ojämlika maktförhållanden. Ur ett samhällsperspektiv är det »kanske bara en droppe i havet». Jag låter slutmeningen öppna för min avslutande reflektion. »Om vi däremot utgår från den individuella mottagarens möjlighet att behandla någon väl, och för att inte tala om den individuella talarens upplevelse av kommunikationen ifråga, är det rättvisa nog» (Fricker 2018: 239).

Men det var ju inte det vi skulle utgå från. Vi skulle utgå från ojämlika maktrelationer, från att orättvisa kan uppstå genom normalisering av exkluderande praktiker, från den levda erfarenheten av att ses som okunnig och inkompetent. Boken igenom lägger Fricker dock större noggrannhet vid mottagarens utvecklande av dygd än på hur det är att vara exkluderad. Hon verkar märkligt ointresserad av hur erfarenheten av exkludering ter sig och vilka strategier den kan göra nödvändig. Man kan också notera att exemplen genomgående är personer som försöker kommunicera någonting om sig själva. Men om marginaliseringen ytterst handlar om att nekas en mänsklig kapacitet, att inte få bidra till den gemensamma poolen av vetande, så kan fallen inte inskränkas till att på detta sätt handla om förmedling av egna upplevelser. Tänk om Hamid vill bidra med kunnande om någonting annat än sin egen flykt?

Jag vet att det är fullt att så här mot slutet introducera en ny referens, men jag gör det ändå. I boken *Poverty Safari: Understanding the Anger of Britain's Underclass* (2017) skildrar Darren McGarvey sin uppväxt i ett område i utkanten av Glasgow som av svensk polis

skulle klassificeras som »särskilt utsatt». Den handlar om hur det är att leva fattigt och vad man behöver veta för att förstå kopplingarna mellan fattigdom, aggression, droger, dysfunktionella familjer och brott. I främsta rummet står inte bristen på pengar utan en ständigt närvarande stress som försätter en i ett tillstånd av »hypervigilance» (McGarvey 2017: 62). Att aldrig kunna slappna av bryter ner en mentalt och fysiskt. Men McGarvey berättar också om det stöd han så småningom fick från socialarbetare och fritidsledare, ett stöd som han ofta missbrukade men som var avgörande för att han nu är musiker, författare och samhällsdebattör – och drogfri.

Om dessa hjälpare säger McGarvey: »[d]espite the constant talk of empowerment and giving voice to the voiceless, it was obvious many of these people were only interested in my thoughts if they were about my experience as a ›poor‹ person. It was assumed that people like me had very little insight on anything else» (McGarvey 2017: 104). Han betonar att människorna omkring honom verkligen ville honom väl och litade på hans livsberättelse – de besatt epistemisk dygd – men att han samtidigt lärde sig var gränserna går: »you are cast out the second you offend the people who are in charge of your empowerment» (McGarvey 2017: 105). Så länge någon är »in charge of your empowerment» så måste du utveckla strategier för att hålla dig kvar i det kommunikativa samspelet. Det är precis det som uttrycks i det frihetsbegrepp som kopplar ofrihet till dominans. Det är det som är strukturell maktlöshet: att nödgas anpassa sig efter vad som skulle kunna hända. McGarvey använder den strategin även i boken. Första halvan är den självbiografiska berättelsen. Det är så han kommer in i matchen, blir lyssnad på, läst, får prata i radio. Han hade sannolikt inte kunnat ge ut en samhällskritisk debattbok om han inte hade puttat sin persona som fattig person framför sig. Så länge ojämlikheterna i makt består är sådana strategier en nödvändig del av den levda erfarenheten av epistemisk exkludering. Men i Miranda Frickers dygdetiska värld utgör de lyssnande socialarbetarna »rättvisa nog» för personer som Darren McGarvey. Är det verkligen så vi vill ha det?

→

*Lena Halldenius är professor i mänskliga rättigheter vid Lunds universitet och docent i praktisk filosofi.*

## Referenser

- ANDERSON, ELIZABETH (1999) »What Is the Point of Equality?», *Ethics*, 109(2), ss. 287–337.
- ANDERSON, ELIZABETH (2012) »Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions», *Social Epistemology*, 26(2), ss. 163–173. DOI: 10.1080/02691728.2011.652211
- Botkyrkas röster, »Att ta sitt liv i friheten», <http://www.botkyrkasroster.se/att-ta-sitt-liv-i-friheten/>. Hämtad 2020-09-15.
- BROWNMILLER, SUSAN (1999) *In Our Time: Memoir of a Revolution*, New York: Delta.
- FOOT, PHILIPPA (2002) *Virtues and Vices*, Oxford: Oxford University Press.
- FRICKER, MIRANDA (2013) »Epistemic Justice as a Condition of Political Freedom?», *Synthese*, 190, ss. 1317–1332. DOI: 10.1007/s11229-012-0227-3.
- FRICKER, MIRANDA (2015) »Epistemic Contribution as a Central Human Capability», i: *The Equal Society*, George Hull (red.), Lanham, MD: Lexington Books.
- FRICKER, MIRANDA (2018) *Epistemisk orättvisa: kunskap, makt och etik*, Stockholm: Bokförlaget Thales, i översättning av Carl-Filip Brück. [(2007) *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.]
- HARTSOCK, NANCY (1998) *The Feminist Standpoint Revisited and Other Essays*, Boulder, Colorado: Westview Press.
- HOLROYD, JULES & KATHERINE PUDDIFOOT (2020) »Epistemic Justice and Implicit Bias», i: Erin Beeghly & Alex Madva (red.) *An Introduction to Implicit Bias*, Abingdon: Routledge.
- LEE, HARPER (1960) *To Kill a Mockingbird*, New York: Grand Central Publishing.
- MCGARVEY, DARREN (2017) *Poverty Safari: Understanding the Anger of Britain's Underclass*, London: Picador.
- NUSSBAUM, MARTHA C. (2013) *Främja förmågor: en modell för mänsklig utveckling*, Stockholm: Karneval förlag, i översättning av Emeli André.
- SHERMAN, BENJAMIN R. (2016) »There's No (Testimonial) Justice: Why Pursuit of a Virtue is Not the Solution to Epistemic Injustice», *Social Epistemology*, 30(3), ss. 229–250. DOI: 10.1080/02691728.2015.1031852
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY (1994) »Can the Subaltern Speak?», i: Patrick Williams & Laura Chrisman (red.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf.
- WOLFF, JONATHAN & AVNER DE-SHALIT (2013) *Disadvantage*, Oxford: Oxford University Press.
- YOUNG, IRIS MARION (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

I *On What Matters* SKRIVER Derek Parfit att den egalitära liberalism som John Rawls formulerade både är attraktiv och väl underbyggd, även utan Rawls kontraktsteori (Parfit 2011: 346). Och visst finns beröringspunkter, exempelvis mellan Rawls så kallade »differensprincip» och Parfits »prioritarianism» (Parfit 1991: 34-39).

Däremot är det svårt att veta hur Parfit förhöll sig till Rawls frihetsprincip som garanterar alla medborgare ett så omfattande system av friheter som möjligt. I synnerhet då Rawls gav frihetsprincipen absolut företräde framför andra principer så att det till exempel aldrig vore godtagbart att göra avsteg från frihetsprincipen till förmån för, säg, ökad jämlikhet.

Är detta förenligt med Parfits ambition att göra vardagsmoralen mer opartisk och föra den närmare konsekvensetiken? Han skulle så klart kunna resonera som John Stuart Mill och hävda att friheter rättfärdigas av sina önskvärda effekter. Kanske är det så man ska tolka Parfits diskussion om ett optimalt regelsystem (Parfit 2011: 371-403). Jag kommer dock inte att utveckla det spåret här utan begränsar mig till att undersöka Parfits så kallade »Någon-alla-tesen» (eng. »the Any-All thesis») (Parfit 2017: 315-330). Den tycks nämligen inte lämna utrymme för handlingar, projekt eller målsättningar som saknar objektivt värde. Tolkad snävt tycks tesen kunna innebära att vi inte ens har skäl att tolerera förekomsten av sådant som saknar värde. Särskilt inte om det skulle medföra kostnader, vilket tolerans ofta gör.

Så, frågan är: förnekar Parfit oss rätten att räkna grässtrån hela dagarna, om det nu är vad vi allra helst vill (Rawls 1971: 432)?

#### 1 Någon-alla-tesen

FÖRST BÖR VI nog titta närmare på Någon-alla-tesen. Jag tror att det är en viktig komponent i Parfits teori.<sup>1</sup> Den tycks framför allt vara tänkt att klargöra hur vardagsmoralen kan göras mer opartisk.

Så här lyder den:

*Någon-alla-tesen*: om någon har ett personligt skäl att vilja att något blir fallet, så har alla ett motsvarande (eng. »corresponding») men eventuellt mycket svagare opartiskt skäl att vilja att detta blir fallet (Parfit 2017: 321).

Poängen framgår bäst om vi gör en distinktion mellan olika slags skäl. Samma fakta kan nämligen ge olika personer olika slags skäl. Det innebär att om en handling som en person kan utföra har ett värdefullt mål så skulle detta faktum »ge alla andra något slags skäl att önska att denna person lyckas uppnå detta» (jfr Parfit (2017: 329) och Hansson (2019: 194–198)). Du har alltså, från din ståndpunkt ett *personligt*, eller *partiskt*, skäl att önska X. Medan andra människor, från sin ståndpunkt, har *opartiska* skäl att önska X.

Den intuitiva idén är att om något, X, är värdefullt så är det irrelevant vem du är, eller vilken relation du har till detta värde. Skäl beror på objekten för våra önskningar, eller på vad vi har skäl att önska. De beror inte på vem som har önskningarna. Grundtanken uttryckte Parfit redan i *Reasons and Persons* där han skrev att när en önskan ger ett skäl att handla, så är önskan som sådan sällan ett skäl. Parfit (1984: 121) menar att »[i] de flesta fall så är någons skäl för att handla de egenskaper hos det han vill ha, eller ett av de fakta som förklarar och rättfärdigar hans önskan [...] mitt skäl är inte min önskan utan anledningen till att det jag gör är värt att göra, eller det som gör mitt mål önskvärt [...]» (min översättning).

För att ta ett exempel: att förhindra lidande är objektivt värdefullt och därför önskvärt. Och om jag är den enda som kan hindra detta lidande så skulle jag ha agent-relativa skäl att göra det. Och om du vet att jag är den enda som kan göra detta så har du neutrala skäl att önska att jag lyckas. Detta för att lidande är en sådan sak som vi alla har skäl att önska att det försvann, oberoende av vår relation till den lidande.

Ett annat exempel är detta: din granne vill ha din hjälp med att bygga ett jättelikt sandslott i sin trädgård. Han har läst Parfit och hänvisar till Någon-alla-tesen och föreslår att du har skäl att önska

att han lyckas med sitt projekt. Frågan är om du har skäl att göra det.

Svaret beror på vad vi menar med personliga, eller partiska, skäl. Jag tror att man ofta tänker sig att ett personligt skäl eller ett subjektivt skäl är något som bara kan vara ett skäl för en viss person. När Parfit diskuterar detta refererar han till Nagels diskussion och en skillnad mellan personliga och *rent* (eng. »purely») personliga skäl (Parfit 2017: 322; Nagel 1986: kap. 9). Parfit och Nagel är oense om ifall vi skulle kunna ha skäl att önska X om det inte vore något objektivt värde som gav upphov till detta skäl. Parfits ståndpunkt är att vi aldrig skulle kunna ha subjektiva eller personliga skäl av det slaget.

Men det är här jag tror att många av oss är oeniga med Parfit. För många av våra mål och projekt är nog i själva verket av detta subjektiva slag. Och vi menar att dessa rent subjektiva mål, eller rent personliga skäl, faktiskt ger andra människor anledning att önska att vi lyckas uppnå dem. Framför allt om det handlar om våra mest djupgående önskningsar, eller de projekt eller planer som på något sätt definierar våra liv eller grundlägger en livsstil, men som inte kan sägas bygga på något objektivt värde.

Det vore märkligt att bortse från sådana planer och målsättningar helt och hållet. Men Parfit menar som sagt att en konsekvens av Någon-alla-tesen är att vi aldrig egentligen har några personliga skäl, om vi med det menar mål som enbart ger en viss person skäl. Han tänker sig att när någon har skäl att göra något så är det alltid fråga om objektiva skäl och andra har *alltid* opartiska skäl som motsvarar dessa skäl. Annars vore det inte ett värdefullt mål som någon har skäl att uppnå.

Och det är här man kan undra om tesen kan vara förenlig med ett tolerant förhållningssätt.

## 2 Toleransens paradox

ETT TOLERANT FÖRHÅLLNINGSSÄTT kan förefalla irrationellt. Detta för att en och samma person omfattar två motstridiga ståndpunkter samtidigt. Ibland talar man här om toleransens paradox.



Lite plump uttryckt står konflikten mellan »acceptans» och »moralism». Acceptans innebär här att även om vissa saker eller levnadssätt är värdelösa eller omoraliska bör vi låta människor själva välja om de vill ägna sig åt dem. Medan moralism i stället innebär att om något saknar värde så finns inga skäl för någon att ägna sig åt det. Och om det är fråga om tillräckligt omoraliska handlingar eller beteenden bör vi förhindra att de över huvud taget förekommer. Detta är alltså de två ståndpunkterna. Och nog är det lite märkligt att en och samma person kan omfatta båda två samtidigt (se Hansson (2007) om toleransbegreppets innebörd).

Men det är inte nog med det. Tolerans medför dessutom en hel del kostnader av olika slag, alltifrån moraliska och psykologiska till rent ekonomiska. Det kan kanske ytterligare bidra till känslan att det är något irrationellt över det hela. Varför godta omoraliska och motbudande beteenden som dessutom medför kostnader för oss?

Samtidigt är ett pluralistiskt samhälle och allt det innebär något vi måste förhålla oss till. Ett modernt samhälle kommer med nödvändighet att vara pluralistiskt. Det är åtminstone en av Rawls poänger och den grundläggande frågan för hans politiska liberalism är därför hur ett stabilt och rättvist samhälle skulle kunna existera över tid, trots att dess medborgare är djupt oense och delade av vitt skilda religiösa, filosofiska, och moraliska uppfattningar (Rawls 1993: 4). Ett centralt problem för honom är således att rättfärdiga den relativt krävande toleransprincipen bakom en sådan politisk liberalism.

Med tanke på att Parfit menar att Rawls liberala teori är attraktiv så tänker jag att även han bör se ett värde i en grundläggande toleransprincip och ett omfattande system av friheter och rättigheter för alla medborgare. Jag är dock osäker på om någon särskilt omfattande tolerans är förenlig med Någon-alla-tesen. Och då måste man ju undra varför tesen är så viktig för Parfits teori. Vad tänkte han egentligen att den förklarar?

3 Att revidera vardagsmoralen

FRAMFÖR ALLT TROR jag att Någon-alla-tesen är tänkt att klargöra den teoretiska grunden för att revidera vardagsmoralen. Var-

dagsmoralen är den uppsättning principer, mål och ideal som de flesta av oss omfattar i någon mening, och som var och en av oss har skäl att försöka uppnå (se Parfit (1984: 95–114; 2017: 349–413)).

Vardagsmoralen är till stor del personlig. Den säger att vi har särskilda skyldigheter gentemot personer vi har särskilda relationer med, och skyldigheterna har vanligen uppstått i relationen med dem. Parfit skriver att vi exempelvis har sådana relationer till och skyldigheter gentemot våra barn, partners, vänner, välgörare, studenter, patienter, kunder, kollegor, medlemmar i vår fackförening, våra landsmän, och så vidare (Parfit 1984: 95).

Var och en av oss handlar framgångsrikt eller riktigt enligt vardagsmoralen när vi utför de handlingar som bäst leder till att våra individuella mål uppnås (Parfit 1984: 99). Vardagsmoralen ger alltså var och en av oss olika mål. Parfit visar emellertid att teorier som ger oss olika mål leder till vad han kallar Envar-alla-dilemman (eng. »Each-We dilemmas»). De är oftast förödande:

Det är ofta sant att, om var och en [...] gör det som kommer att vara bättre för en själv, eller ens familj, eller de han älskar, så kommer detta att vara sämre för oss alla. Om var och en är disponerad att handla på detta sätt så utgör dessa fall ett praktiskt problem. Om inget ändras så kommer utfallet att bli sämre för oss alla. (min översättning, se Parfit (1984: 87))

Vardagsmoralen innehåller emellertid även sådant som är värdefullt. Så vi har verkligen skäl att försöka uppnå många av dess mål. Vi kan därför inte bara ge upp teorin. Den naturliga lösningen är i stället, enligt Parfit, att justera vardagsmoralen så att vi tillsammans skulle lyckas bättre med att uppnå dess mål (Parfit 1984: 100).

Vad har då detta med Någon-alla-tesen att göra? Jo, när vardagsmoralen säger:

(1) någon, A, har ett agent-relativt partiskt skäl, y, att uppnå X, så innebär det enligt Någon-alla-tesen att:

(2) vem som helst, B, har ett motsvarande opartiskt skäl, z, att önska att A uppnår X.

Och det är detta, att andra har motsvarande skäl att önska X, som förklarar varför vi bör justera vardagsmoralens principer och rekommendationer så att de blir mer opartiska. Vi alla har ju skäl att försöka uppnå samma mål, vilket också bör framgå av en korrekt teoris rekommendationer. Vardagsmoralen brister genom att bortse från hur vi tillsammans skulle kunna uppnå dessa mål bättre.

Det faktum att det är objektivt värdefullt att vi uppnår X implicerar alltså att vi alla har skäl som beror på X. Däremot innebär våra olika ståndpunkter, relationer till andra människor, till detta objekt, och så vidare, att vi alla har skäl av olika slag. Men det viktiga att notera är att vi alla har skäl att önska samma sak, det vill säga X.

Ett exempel kan vara att om mitt barn lider så har jag partiska och agent-relativa skäl att önska att just hennes lidande upphör. Detta skäl är något endast jag kan ha, i egenskap av att vara hennes förälder. Men det faktum att någon lider skulle även ge alla oss skäl att önska att lidandet upphör. Detta är nämligen ett opartiskt och agent-neutralt skäl som inte beror på någon relation till just detta barn. Andra personer skulle dock kanske uppmärksamma att min särskilda relation till just detta barn talar för att det också bör vara jag som får lidandet att upphöra. Det skulle alltså ge dig och alla andra opartiska skäl att handla så att jag lyckas få mitt barns lidande att upphöra.

#### 4 En altruistisk intuition

MAN BÖR DOCK notera att var och en av oss kan ha skäl av båda slagen i en och samma situation. Jag som har agent-relativa och partiska skäl att önska att just mitt barns lidande upphör inser dessutom att det även finns opartiska skäl att önska att detta lidande upphör. Att jag har en särskild relation till detta barn utesluter inte att även jag kan ta de opartiska skälen i beaktande.

Detta spelar roll för ett annat slags exempel som Parfit ofta hänvisar till. Anta att jag och fem andra har råkat ut för något och kommer att dö om inte du räddar oss. Du kan dock bara rädda antingen mig eller de fem andra. Vi befinner oss kanske i olika sjunkande båtar. Jag kan i detta läge, från min ståndpunkt, ha starkare *partiska* skäl att

önska att du räddar mig. Men för dig är jag, precis som de andra fem, en främling och du har därför enbart *opartiska* skäl att ta hänsyn till. Och då har du uppgiften att väga en persons liv mot fem personers liv.

Dessutom är det ju så att *även jag* kan betrakta situationen från en opartisk ståndpunkt. Och då inser jag att om jag vore den som skulle fatta beslutet så skulle jag rationellt kunna välja att rädda de fem andra i stället för mig. Detta för att jag har förmågan att inse att de fem personernas intressen opartiskt sett naturligtvis väger tyngre än mina. Det är bara ur mitt partiska perspektiv som mina intressen väger tyngre än fem andra personers intressen.

Det är förstås osannolikt att jag skulle vara så heroisk om jag faktiskt var den som kunde fatta beslutet i en sådan situation. Få av oss är nog det. Men *om* jag skulle välja att rädda de fem så vore det fullt rationellt. I *Reasons and Persons* är detta, att det inte är irrationellt att handla på sätt som gynnar andra mer än oss själva, en av Parfits centrala poänger. Han formulerar där vad vi kan kalla:

*Det altruistiska antagandet:* det finns åtminstone en önskan som inte är irrationell, och som inte är mindre rationell än partiskheten till förmån för en själv. Detta är en önskan att göra det som är i andras intressen, när detta är antingen berömvärt, eller ens moraliska plikt (Parfit 1984: 131).

Men det finns som sagt en del problem med detta, betraktat från liberalens ståndpunkt.

5 Konflikten med toleransidén

EN VIKTIG SLUTSATS av Någon-alla-tesen kan vi kalla:

*Den negativa slutsatsen:* när inget vore på något sätt bra med att uppnå ett av våra mål, så skulle vi inte ha skäl att försöka uppnå detta mål (Parfit 2017: 324).

Denna slutsats tycks stå i uppenbar konflikt med toleransidén. Åtminstone i den meningen att slutsatsen uttryckligen innebär att vi saknar skäl att bidra till andras värdelösa mål.

Det finns ännu en slutsats som inte heller den känns särskilt liberal. Kalla den:

*Den positiva slutsatsen:* när uppnåendet av ett av våra mål vore på något sätt bra, så skulle alla ha något skäl att önska att detta mål uppnås (Parfit 2017: 324).

Denna slutsats tycks ju antyda att vi skulle kunna ha skäl att tvinga andra att välja bättre, för deras egen skull, ifall de inte förmår välja rätt av egen kraft. Den positiva slutsatsen skulle med andra ord kunna peka mot någon form av paternalism.

Det är oklart om Parfit skulle argumentera för paternalism. Min känsla är att han i stället skulle insistera på att vi väger alla relevanta skäl mot varandra, inklusive skälen för paternalism, för att se vad som väger tyngst allt taget i beaktande. Möjligen skulle vi i regel ha skäl att undvika paternalism, trots allt. Men trots det ser det onekligen ut som att Någon-alla-tesen ofta skulle kunna stå i strid med ett tolerant förhållningssätt.

Detta utgör i så fall två relativt kontroversiella slutsatser. Om vi menar att den negativa slutsatsen ska tolkas snävt så skulle den begränsa friheten att ägna sig åt sådant som inte har ett uppenbart objektivet värde. Troligen skulle detta utesluta många av våra mest älskade projekt, mål, livsstilar, och planer. För ärligt talat, värderar vi inte alla en massa saker som inte är objektivet värdefulla? Och är vi i så fall beredda att släppa dem bara för att vi inte kan förklara hur andra skulle kunna ha »motsvarande men opartiska» skäl att önska att vi lyckas uppnå våra mål?

6 Kan man mildra tesen?

PARFIT DISKUTERAR NÅGRA exempel som kanske pekar mot att han ville göra slutsatserna mindre stränga. Han skriver till exempel att det i vissa lägen kan vara så att andra har motsvarande skäl att önska att du lyckas med något trots att det du önskar saknar värde. Hans exempel är att du vill bestiga ett berg och önskar det väldigt starkt (Parfit 2017: 324–325). I så fall skulle andra kunna ha skäl att bistå dig för att du skulle njuta av att uppfylla ditt mål, inte för att

klättrandet *i sig* vore värdefullt. Parfit tänker sig att det ofta finns starka hedonistiska skäl att önska att andra lyckas med sina projekt och mål.

Men detta är ju någon form av indirekt skäl att förhålla sig på ett visst sätt till andras mål. Det är ett undantag från Parfits centrala resonemang. Hittills har han ju framhållit att det är objekten för våra önskningar som ger oss olika slags skäl, det är aldrig önskningarna som ger oss skäl. Här är han dock väldigt nära att säga just det. För det är inte objektet för din önskan som ger oss skäl, utan styrkan i din önskan och den därav resulterande njutningen, som vi andra har skäl att förhålla oss till.

Då måste man ju fråga, om du inte skulle finna njutning i bergsklättring, skulle vi andra ha skäl att önska att du lyckas? Jag har svårt att se det. Om du inte skulle njuta tillräckligt mycket av klättrandet skulle vi nog inte ha skäl att låta dig ägna dig åt det. Så om detta är Parfits sätt att försvara människors frihet att själva fatta beslut om vad som är viktigt i livet så är det ett ganska svagt försvar.

Jag tror att Parfits resonemang på det här området står i strid med mångas liberala intuitioner. Många liberaler tänker sig nog att *även* om vi inte har skäl att önska att andra lyckas med sina projekt så har vi starka skäl att låta dem ägna sig åt dessa i alla fall. Om du bestämmer dig för att ägna dig åt bergsklättring så bör vi låta dig hållas. Och du bör dessutom ha både frihet och faktisk möjlighet att gå på föreläsningar om bergsklättring, att hålla föreläsningar om bergsklättring, att anordna mässor och träffar för bergsklättrare, och att öva bergsklättring, om du vill.

Det innebär dock inte att vi måste uppskatta det du gör, eller personligen bistå dig. Vi är i vår tur fria att låta bli. Och vi skulle kunna vara tydliga med vad vi tycker och använda vår frihet till att yttra oss om det. Vi skulle till och med kunna sluta oss samman med andra och prata om det, och skriva om det, samt argumentera och diskutera. Men jag tror att vi har relativt starka uppfattningar om att det finns skäl att förhålla sig avvaktande inför sådant vi ogillar eller finner omoraliskt. En rimlig teori bör kunna redogöra för detta.

## 7 Projekten vi måste ge upp

KANSKE MENAR PARFIT att tolerans inte är en av de frågor vi ska ägna mest tid åt just nu. Om vi ska bistå bergsklättrare eller inte är kanske en senare fråga. Just nu har vi mer akuta problem, med svält, fattigdom, klimatkris och politisk instabilitet.

Så kan det ju vara. Men, vi kan ganska enkelt föreställa oss att vi har lyckats lösa alla sådana problem. Då vore det fritt fram att fundera över vad som verkligen är värdefullt. Hur skulle vi då resonera?

Ja, enligt den negativa slutsatsen bör vi släppa de mål som saknar mening och skaffa andra. Men är detta den korrekta tolkningen av Parfit?

Kanske skulle Parfit kunna mena att vissa personliga mål är för obetydliga för att vi skulle ha skäl att lägga oss i varandras liv och projekt. Om någon vill bygga ett sandslott utan att störa någon annan eller ta resurser i anspråk så kanske vi ska betrakta det som ett neutralt projekt, alltså varken som bra eller dåligt. Irrationellt ja, men inte något som vi andra har några skäl att lägga oss i då det inte berör oss negativt.

Men var går i så fall gränsen för det? Det finns en mängd värdelösa projekt som vi anser att människor borde ha rätt att ägna sig åt, men som påverkar omgivningen på olika sätt. Ta fotboll som exempel. Som supporter vill du förstås att ditt lag ska vinna, och om det vinner så blir du glad. Men förutom njutningen i detta så finns det knappast något värde i själva spelet, eller? Dessutom medför ju fotboll en rad kostnader för andra. Det är arenor som ska byggas, och vägar som blockeras vid matcher, och av någon anledning behövs polis för att vakta huliganer. Trots det tycks vi mena att det är rimligt att gemensamt betala för detta. Och detta trots att fotboll inte har det värde som Parfit talar om. Frågan är hur han skulle förhålla sig till detta.

Eller ta musik, som jag tror att Parfit faktiskt värderade. Finns det ett värde i att lyssna på musik? Är det den sortens bedrift som han tänker sig, nämligen att lyssna? Många tycks mena det. Vi håller konserter i arenor och vägar blockeras och poliser vaktar. Och

vi tycker att även detta är okej, och vi finansierar det till stor del gemensamt. Men kan Parfit tycka att det är rimligt?

Kanske är det annorlunda med att *komponera* musik. Han skriver ju på ett ställe att vi har skäl att göra sådant som i sig har värde, som »att upptäcka sanningar, skapa eller bevara skönhet, och att uppnå andra goda eller värdefulla mål» (min översättning, se Parfit (2017: 321)). Enligt Någon-alla-tesen skulle alla således ha opartiska skäl att önska att en bra musiker skapar så bra musik som möjligt.

Detta är dock, till skillnad från de andra exemplen, ganska kontroversiellt. Ska vi bistå skickliga musiker men inte fotbollsspelare? Jag tror inte att Parfit skulle få något större medhåll här, och man kan tycka att han misslyckas med att förklara några av våra intuitiva föreställningar om hur vi ska förhålla oss till personliga projekt.

Detta är lite besvärande om man överlag är positivt inställd till Parfits ansats att göra vardagsmoralen mer opartisk *och* till de frihetliga inslagen i exempelvis Rawls liberalism. Frågan är, går de att förena?

8 Hur skulle Parfit kunna redogöra för tolerans?

DET FINNS ÅTMINSTONE två spår som Parfit skulle kunna ha undersökt ifall han ville redogöra för tolerans eller ett omfattande system av friheter. Det första har att göra med Nagels resonemang om personliga skäl som jag var inne på ovan.

Jag tänker att Parfit eventuellt skulle ha kunnat acceptera någon variant av personliga skäl, alltså skäl som beror på mål som inte ger andra människor än agenten själv skäl. Parfit var tämligen kategorisk i sitt avfärdande. Kanske kunde han ha varit lite mer flexibel.

En tanke vore i så fall att det faktum att du önskar eller värderar X ger oss opartiska skäl att önska att du lyckas X. Det skulle alltså vara *det faktum att du önskar eller värderar något* som ger oss skäl, inte ditt mål i sig. Detta skulle vara ett specialfall och kanske enbart uppstå i de fall som handlar om att förhålla sig till andra människors djupaste och mest älskade projekt och målsättningar. Det kanske skulle vara en sorts skäl som är aktuella i de lägen då vi har att göra



med människors föreställning om vad som gör livet meningsfullt, värdefullt, gott, och så vidare.

Jag tror att en etisk teori bör kunna göra reda för detta slags värderande på något sätt. Framför allt för att det är föreställningar som många har och som i någon mening ingår i vår vardagsmoral. Jag tror att vi ofta resonerar ungefär så här när vi väljer att tolerera sådant vi invänder mot eller menar är meningslöst eller motbjudande, men som andra människor sätter värde på.

Detta är förstås väldigt skissartat. Det skulle behöva utvecklas för att bli fullt begripligt, och för att se ifall det är något Parfit skulle ha kunnat godta. Men jag vill lyfta fram det för att jag inte tror att det skulle ställa till det alltför mycket för Parfits teori. Eventuellt skulle dessa slags skäl kunna förenas med Någon-alla-tesen utan att kräva alltför stora justeringar. Egentligen är det väl bara ännu ett slags skäl som Parfits teori skulle behöva kunna redogöra för. Det vill säga, ett slags skäl som inte nödvändigtvis ger andra människor motsvarande skäl att önska att vi lyckas, men som åtminstone ger skäl att inte ingripa eller hindra oss. Det ger oss skäl att tolerera varandra, helt enkelt.

9 Den deontiska dåligheten i intolerans

ETT ANNAT FRUKTBART spår tror jag vore begreppet *deontiskt värde*. Med hjälp av det skulle Parfit kunna förklara varför vi har starka skäl att undvika intolerans eller att tvinga andra. Parfit ville med detta begrepp klargöra hur vi bör ta hänsyn till felaktigheten i vissa handlingar (Parfit 2017: 349–366; Hansson 2019: 220–229; Hansson 2020).

Deontiskt värde handlar alltså om varför det spelar roll att vi inte handlar felaktigt. Eller om dåligheten i att handla fel. Parfit påpekar att det är märkligt att de filosofer som lägger stor vikt vid handlingars felaktighet ofta bortser från dåligheten i att handla fel. Han skriver att »[o]m det inte finns någon deontisk dålighet så skulle det i sig inte spela roll ifall människor handlade fel [...] Även om felaktigt handlande skulle spela roll enligt denna uppfattning så skulle det inte spela stor roll» (min översättning, se Parfit (2017: 353–354)).

Jag uppfattar det som att Parfit menar att en handling har deontiskt värde, positivt eller negativt, i egenskap av dess moraliska status. En moraliskt felaktig handling har ett negativt deontiskt värde i och med att den är felaktig. En handlingens felgörande egenskaper ger den så att säga ett negativt värde. På samma sätt med moraliskt riktiga handlingar som har ett positivt deontiskt värde i och med att de är riktiga.

Det skulle förklara varför vi vanligen inte får utföra moraliskt felaktiga handlingar trots att de skulle kunna ha positiva konsekvenser. Det negativa deontiska värdet väger nämligen ofta tyngre än det icke-deontiska positiva värdet vi kan uppnå med dem. Begreppet deontiskt värde förklarar hur vi kan komma fram till vilken handling som är »mest av en plikt» i en situation. Jag tror att i många lägen är det mest av en plikt att förhålla sig tolerant, trots att det finns tunga skäl att ingripa mot något vi anser felaktigt, eller moraliskt dåligt. Poängen är att den deontiska dåligheten med att ingripa ändå skulle väga tyngre än de positiva konsekvenserna av att ingripa.

Tanken är således att de deontiska skälen ska vägas mot andra skäl i situationen. Gjorde vi det på rätt sätt skulle vi i många lägen inse att den deontiska dåligheten att tvinga människor att ge upp sina projekt, mål, och planer väger tyngst och att vi därför måste stå ut med sådant vi ogillar. Vi måste tolerera deras beteenden för att det vore mycket sämre av oss att tvinga dem att ändra sina beteenden, eller ge upp sina projekt.

Även detta är alltför skissartat och borde utvecklas. Men jag ville lyfta fram även denna ansats. Jag tror att den är lovande. Och deontiskt värde är dessutom ett begrepp jag tror är relativt missförstått. Så det vore önskvärt att undersöka det närmare. Men det får bli en annan gång.

Jag vet inte om vi har kommit närmare någon lösning. Parfits teori är komplicerad. Det finns en mängd komponenter som ska passa ihop, och ibland är det svårt att veta vilka som är viktigast och om de alls passar ihop. Men teorin har många fördelar och det vore därför önskvärt om det gick att förena den med Rawls attraktiva

men relativt strikta liberalism. Det vore helt enkelt givande ifall vi kunde visa att även Rawls är en av de filosofer som klättrar uppför det berg Parfit ofta talade om.

→

*Anders Hansson har tidigare skrivit om Parfits moralfilosofi i boken Vad vi har mest skäl att göra (Daidalos, 2019).*

## Noter

1 Det är dock en ganska försummad komponent i Parfits teori. Han introducerar tesen allra först i etikdelen i den sista volymen till *On What Matters*. Han gör det i samband med en diskussion om vad Thomas Nagel kallat etikens centrala fråga. Parfit skriver att han kommer att försvara Någon-alla-tesen och att den åtminstone utgör »one partial answer to this question» (Parfit 2017: 321). Den centrala frågan, som Nagel talar om, är hur vi ska förstå relationen mellan partiska och opartiska skäl. Att Parfit betraktar Någon-alla-tesen som en del av svaret på den frågan talar för att det är en viktig tes, för honom.

## Referenser

- HANSSON, ANDERS (2007) »The Concept of Tolerance», *Theoria*, 73(4), ss. 284–303.
- HANSSON, ANDERS (2019) *Vad vi har mest skäl att göra: Derek Parfits moralfilosofi*. Göteborg: Daidalos.
- HANSSON, ANDERS (2020) »Att jämföra äpplen med päron (och lidande, och löften)», *Filosofisk tidskrift*, 41:1.
- NAGEL, THOMAS (1986) *The View from Nowhere*. New York: Oxford University Press.
- PARFIT, DEREK (1984) *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
- PARFIT, DEREK (1991) »Equality or Priority?», *The Lindley Lecture*, Kansas: The University of Kansas.
- PARFIT, DEREK (2011) *On What Matters*, vol. 1, Oxford: Oxford University Press.
- PARFIT, DEREK (2017) *On What Matters*, vol. 3, Oxford: Oxford University Press.
- RAWLS, JOHN (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (1993) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

## 1 Inledning

ENLIGT EN DISTINKTION mellan skäl och bevis, som ska presenteras här, möjliggör skäl förtänksamt agerande på sätt som bevis inte gör. Anledningen är att beslutsfattandeprocedurer där *skäl* som berättigar beslutsfattaren att tro påståenden på premiss av vilka ett beslut ska fattas fortare kan berättiga ett beslut jämfört med beslutsfattandeprocedurer där *bevis* istället krävs. Detta innebär dock inte att det är önskvärt att beslut fattas i frånvaron av bevis. Bevis för det på premiss av vilket ett beslut fattas säkerställer sannolikheten för att premisserna är sanna. Därmed följer att beslutet och det agerande som beslutet föreskriver med högre sannolikhet har de konsekvenser som beslutet förväntas, och önskas, ha än vad som vore fallet i frånvaron av bevis.

För att inledningsvis illustrera hur bevis och skäl fungerar olika i beslutsfattanden, och varför det är en viktig skillnad, kommer jag att använda ett verklighetstroget exempel, som följer.

Folkhälsomyndigheten i det land jag bodde i fram till den sista veckan av mars 2020 gjorde under andra veckan av februari 2020 följande två påståenden:

- (1) Det saknas bevis att tro att p: ett virus med fara för allmänheten sprids i landet.
- (2) Det finns skäl att tro att p: ett virus med fara för allmänheten sprids i landet.

Folkhälsomyndigheten i fråga förklarade diskrepansen mellan tillgängliga bevis i (1) och tillgängliga skäl i (2) med att provtagning för att säkerställa påståendet p inte inletts. I avsaknad av sådan provtagning, och analys av data som då hade samlats in, saknades bevis för att p. Det förklarades vidare att det ändå, med tanke på virusets spridning i andra länder, fanns skäl att tro att p.

Eftersom folkhälsomyndighetens beslutsfattandeprocédur presenterades som:

( $\beta$ ) Fatta beslut endast om bevis är tillgängliga, sådana att sannolikheten att premisserna för beslutet är sanna kan anses vara tillräckligt hög.<sup>1</sup>

så var slutsatsen:

(3) Fatta inte beslut att vidta åtgärder för att hindra eller minska spridningen av viruset

ett korrekt beslut, givet påståendet (1) och beslutsfattandeprocéduren ( $\beta$ ). Med efterklokhet kan man ändå ifrågasätta slutsatsen (3), eftersom att det idag, 2:a oktober 2020, bekräftats ca 780 000 smittade och ca 32 000 avlidna av det virus och det land jag talar om.

Ett sätt att ifrågasätta folkhälsomyndighetens reaktion är att ifrågasätta den beslutsfattandeprocédur, ( $\beta$ ), som berättigade slutsatsen (3). Det är ett sådant ifrågasättande – snarare: en sådan undersökning – som jag ska fokusera på. För att göra det kommer jag i nästa avsnitt i närmare detalj presentera den skillnad mellan skäl och bevis som jag anser vara viktig. Därefter undersöker jag vad den skillnaden kan lära oss om formulerandet av riktlinjer för beslutsfattare. Slutligen kommer jag att överväga och svara på invändningar i det efterföljande avsnittet.

## 2 Distinktionen

DEN SKILLNAD MELLAN skäl och bevis för trosföreställningar som jag vill fokusera på är att skäl och bevis opererar vid olika tidpunkter i beslutsfattande.<sup>2</sup> Skillnaden illustreras av hur påstående (1) berättigar men påstående (2) inte berättigar slutsatsen (3) via beslutsfattandeprocéduren ( $\beta$ ).

Vid första anblick är det svårt att se en tydlig skillnad mellan skäl och bevis. Det kan verka som att tillgång till skäl är just tillgång till något som bidrar till att sannolikheten för att ett påstående man överväger är sant är högre än vad som vore fallet i avsaknad av skälen.<sup>3</sup> Exempelvis skulle detta kunna vara egna eller andras vittnes-

mål, eller påståenden man redan tror är sanna. På samma sätt är bevis något som bidrar till att sannolikheten för att ett påstående man överväger är sant är högre än vad som vore fallet i frånvaron av bevis. Med skäl menar jag alltså epistemiska skäl; och med bevis menar jag också något som kan fungera som epistemiska skäl. I båda fallen kan vi säga att skäl respektive bevis berättigar tro och, därmed, beslut på premisser av den tron som berättigats. Jag kommer inte att förneka detta.

Vad jag vill lägga emfas på är *när* skäl och bevis opererar i beslutsfattande. Tyngdpunkten här ligger med andra ord på skäls och bevis *indexikala* (tidpunktsspecifika) natur. En beslutsfattandeprocedur enligt vilken *bevis* måste vara tillgängliga för beslutsfattanden kan lida av att beslut som det finns *skäl* att fatta ändå inte fattas just på grund av att bevis *ännu inte* är tillgängliga. Särskilt viktigt är detta att ta i beaktande vid tillfällen då en allvarlig negativ konsekvens av beslutets uteblivande hade kunnat undvikas genom att faktiskt fatta beslutet, som det fanns skäl men ännu inte bevis att fatta. Detta är vad exemplet med folkhälsomyndigheten illustrerar. Och låt mig återigen säga vad jag därmed *inte* vill ha sagt: att det alltid eller någonsin är önskvärt att beslut fattas fort och i avsaknad av bevis även om det finns skäl att fatta dessa beslut. Vad jag däremot vill säga är att beslutsfattandeprocedurer som kräver bevis för premisserna som ligger till grund för ett beslut både kan vara långsammare och ofta *är* långsammare än beslutsfattandeprocedurer enligt vilka det är tillräckligt att ha skäl att tro på premisserna för beslutet. Anledningen till varför så är fallet har att göra med indexikalitet: skäl kan berättiga beslut vid tidpunkt  $t_0$ , medan bevis oftast berättigar beslut först vid någon tidpunkt  $t_{>0}$  (då data samlats, analyserats och tolkats).

Det är viktigt att poängtera att det inte är uppenbart att det finns en tydlig distinktion att dra mellan skäl och bevis. Framförallt är både skäl och bevis, enligt de flesta sätt att förstå dem, sådana att båda berättigar tro. Som jag uttryckte det ovan: bevis utgör epistemiska skäl. Ett bevis kan påstås ge skäl eller rentav *vara* skäl för tro.<sup>4</sup> Om du t. ex. har tillgång till pålitliga vittnesmål om

att det regnar i Rio så är det korrekt att säga att du kan ge sådana vittnesmål som bevis som därmed är skäl eller ger skäl för att tro att det regnar i Rio.

Omvänt kan det hävdas att skäl för tro implicerar bevis att tro. *Men*, i detta omvända fall är relationen mer komplicerad. Anledningen till det är att skäl kan, på ett sätt som bevis intuitivt inte kan, bestå uteslutande i annat som du redan tror. Om du t. ex. tror att Rio är Brasiliens huvudstad och att det regnar i Rio så har du skäl att tro att det regnar i Brasiliens huvudstad. Men din tro att Rio är Brasiliens huvudstad kan sakna bevis (du har inte, t. ex., konsulterat en kartbok). Du har däremot hört det från någon, så du anser dig ha skäl för din tro. Så, medan bevis under alla omständigheter tycks vara eller ge (epistemiska) skäl så tycks det inte vara fallet att skäl är bevis eller ger bevis. Anledningen är att skäl kan ges av eller bestå i att det påstående du överväger ges stöd av annat du redan tror. Men att annat man tror ger stöd åt ytterligare en trosföreställning är knappast att ha bevis för den senare trosföreställningen – åtminstone inte i samma bemärkelse som om du faktiskt hade undersökt saken.

Hittills har jag antytt att den skillnad mellan skäl och bevis som jag vill fokusera på har att göra med att skäl och bevis kan operera och typiskt opererar vid olika tidpunkter i beslutsfattanden. Jag har sagt något om vad en sådan skillnad inte innebär. Så låt mig nu säga mer om skillnaden och varför den är viktig.

Om vi återvänder till exemplet i inledningen minns vi att folkhälsomyndigheten resonerade så här:

- (1) Det saknas bevis att tro att p: ett virus med fara för allmänheten sprids i landet.
- (2) Det finns skäl att tro att p: ett virus med fara för allmänheten sprids i landet.

Den beslutsfattandeprocedur som presenterades var:

- (β) Fatta beslut endast om bevis är tillgängliga, sådana att sannolikheten att premisserna för beslutet är sanna kan anses vara

tillräckligt hög.

Från detta blev slutsatsen naturligtvis:

(3) Fatta inte beslut att vidta åtgärder för att hindra eller minska spridningen av viruset.<sup>5</sup>

Om vi nu istället överväger en alternativ beslutsfattandeprocedur:

(S) Fatta beslut endast om skäl (eller bevis) finns, sådana att sannolikheten att premisserna för beslutet är sanna kan anses vara tillräckligt hög

och kombinerar (S) med (2) så är beslutet att:

(4) vidta åtgärder för att hindra eller minska spridningen av viruset

berättigat. Beslut (4) kan, för att tydliggöra skillnaden jämfört med (3), också formuleras så här:

(4\*) Vidta åtgärder för att hindra eller minska spridningen av viruset, trots att bevis för att viruset sprids i landet *ännu inte är tillgängliga*.

Beslutsfattandeprocedurer liknande (S) *kan* vara önskvärda när insamling av bevismaterial och analys av data är tidskrävande och när frånvaron av beslut riskerar att leda till allvarligare negativa konsekvenser än om ett beslut fattas för vilket det finns skäl men saknas bevis. Om folkhälsomyndigheten i exemplet hade följt (S) så hade påstående (2) berättigat beslutet (4). Men folkhälsomyndigheten följde (β), vilket innebar att påstående (2) inte var relevant, och att beslut (3) i stället var korrekt. Med tanke på att antalet avlidna i landet på grund av viruset nu, 2:a oktober 2020, uppskattas till ca 32 000, och antalet smittade till ca 780 000 – en pågående ökning – så är det inte avlägset att argumentera att de negativa konsekvenserna av beslut (3) var allvarligare än vad de negativa konsekvenserna av beslut (4) hade varit även om skälen i (2) senare motsagts av bevis.<sup>6</sup>

Den viktiga skillnaden mellan skäl och bevis är alltså att skäl kan



operera, och typiskt gör så, i ett tidigare skede i beslutsfattanden än vad bevis gör. Och en anledning till varför så är fallet är att skäl kan bestå i annat man redan tror men som inte kvalificerar som bevis för ett nytt påstående. I mitt exempel hade folkhälsomyndigheten skäl att tro något, på grund av annat som folkhälsomyndigheten redan trodde, trots att det saknades bevis. Bevis saknades eftersom testtagning inte hade inletts. Jag har upprepade gånger påpekat att skillnaden jag diskuterat här inte är avsedd att ge en distinktion i den traditionella bemärkelsen av nödvändiga och tillräckliga villkor för tillämpandet av begrepp för att visa att de är distinkta. Men skillnaden kan ändå anses tillräckligt intuitiv och viktig att beakta i särskilda omständigheter: i omständigheter där de negativa konsekvenserna av frånvaron av ett beslut vid  $t_0$  (p.g.a. att bevis kan erhållas först vid  $t_{>0}$ ) bedöms allvarligare än de negativa konsekvenserna av att fatta ett beslut vid  $t_0$  (på basis av skäl som möjligen kommer att motsägas av bevis vid  $t_{>0}$ ). Vi kan, omvänt, säga så här: under omständigheter där den *förväntade nyttan* av att fatta ett beslut på premisser vilka vi vid  $t_0$  har skäl att tro är sanna men för vilka vi saknar bevis uppväger den *förväntade skadan* av att premisserna för beslutet vid  $t_{>0}$  visar sig ha varit falska kan det vara *önskvärt* att fatta beslutet vid  $t_0$ .

### 3 Invändningar och svar

AVSLUTNINGSVIS SKA INVÄNDNINGAR övervägas och besvaras. Att besvara dem hjälper också till med att förtydliga det ovanstående resonemanget.

En första invändning är att jag pratar om beslutsfattande på ett så abstrakt sätt att det är svårt att se dess praktiska relevans. Jag kommer att kalla den för *invändningen från praktisk relevans*. En andra invändning är att trots erkännandet att jag inte försökt ge en traditionell distinktion mellan skäl och bevis så verkar det som att skäl och bevis inte är olika heller på det sätt jag föreslår. Jag kommer att kalla den för *invändningen från felaktig skillnad*. Låt oss överväga invändningarna i turordning.

Enligt invändningen från praktisk relevans är mitt resonemang

så frånskilt från hur beslutsfattande faktiskt går till att dess praktiska relevans, om någon, i bästa fall är otydlig. Beslutsfattande är en komplex process av överväganden av vad vi tror och önskar, och inte alltid sådant vi tror och önskar som vi har medvetandegjort oss om som vad vi just tror och önskar. Vidare spelar det roll vad vi vill att vi ska tro och önska. Det spelar också roll vad vi anser vara moraliskt försvarbart och vilka resurser vi har (t. ex. ekonomiska resurser och utbildningsnivå) att ens medvetandegöra oss om ett besluts tillgänglighet och genomförbarhet. Politiska maktaspekter spelar dessutom roll för vem som kan fatta vilket slags beslut och när det kan fattas. Sådana aspekter av beslutsfattande, bland andra, innebär att beslutsfattande är ett komplext fenomen. Fenomenet beror på vilket beslut vi pratar om och på att beslutsfattande utspelar sig på så olika sätt i olika situationer att det inte enkelt kan beskrivas som jag har beskrivit det med bibehållen praktisk relevans.

Som svar på invändningen från praktisk relevans vill jag börja med att peka på ett fall där motsatsen verkar vara sann. Det är relevant för formulerandet av principer och regleringar för beslutsfattandeorgan i ett samhälle, t. ex. en folkhälsomyndighet, att överväga på vilka premisser som beslut ska fattas. Ett övervägande som då är *relevant* är just huruvida, och i så fall vilka, bevis eller skäl som berättigar tro på att premisserna för beslutet är sanna också i sin tur ska berättiga beslutet.

Vidare vill jag poängtera att det må vara sant att vi till vardags sällan, om någonsin, följer förformulerade principer för beslutsfattande som tydligt anger vad som berättigar ett beslut och när. Det må vidare vara sant att vi i vardagligt beslutsfattande ofta påverkas av komplex av attityder som sällan är medvetandegjorda (t. ex. önskemål om vilka slags människor vi är, och hopp om att det vi har skäl att tro inte är sant *ändå* är sant). Med andra ord är beslutsfattande i många fall komplext på ett sätt som inte görs rättvisa i mitt förenklade resonemang om en indelning av premisserna för beslutsfattande i skäl å ena sidan och bevis å andra sidan.

Men det är inte en slump att jag valt det exempel jag valt för

att illustrera mitt resonemang. Jag har inte valt att tala om vardagsbeslut, såsom beslut om vilken vän någon prioriterar att träffa – beslut som kan involvera komplexa attityder såsom önskningsom social identitet, svartsjuka, o.s.v. Fokus är på formulerandet av principer och riktlinjer för beslutsfattande, såsom ( $\beta$ ) och (S), och vilka konsekvenser sådana formuleringar har för vilka beslut som fattas och när de fattas. Sådana principer och riktlinjer är troligen inte relevanta för var och en av oss i vår vardag, men de är ytterst relevanta – och dessutom formulerbara och efterlevbara – för institutioner och organisationer. Ytterst är det relevant för makthavare (t. ex. politiska representanter eller företagsägare) att överväga vilka riktlinjer som formuleras för utsedda beslutsfattare (t. ex. myndigheter eller avdelningschefer).

Invändningen från praktisk relevans stämmer helt enkelt inte. Den hade stämt om jag hade försökt säga att våra individuella vardagsbeslut – eller beslutsfattande helt generellt – faktiskt följer förformulerade principer. Men det är en felaktig tolkning av mitt resonemang.

Invändningen från felaktig skillnad innebär att skäl och bevis inte är olika på det sätt jag sagt att de är. I detalj innebär invändningen att skäl någonstans i kedjan av givandet av skäl måste, så att säga, »bottna» i empirisk erfarenhet (t. ex. sinnesintryck) för att vara genuina skäl – något som berättigar tro – snarare än, säg, ogrundade misstankar. Och om skäl i slutänden måste bottna i empirisk erfarenhet, är vi då inte berättigade att säga att det finns genuina skäl för beslut endast om det redan finns bevis för premisserna för beslutet?

För att illustrera invändningen med ett exempel, föreställ dig att jag säger att jag har skäl att tro att det kommer att regna imorgon. När du frågar mig vad som ger mig skäl att tro detta så svarar jag att jag inte vet, eller att mina skäl bara består i annat jag redan tror som jag inte har några bevis för. Mina svar är knappast tillfredställande. För det första verkar jag blanda ihop skäl med vad som mer korrekt kan kallas *intuition*. För det andra kan du rimligtvis kräva att jag kan ge skäl eller bevis för vad jag tror och som jag vidare påstår

ger mig skäl att tro att det kommer att regna imorgon. Om jag i det senare fallet inte kan ge sådana ytterligare skäl eller bevis så verkar det som att jag helt enkelt saknar skäl. Med andra ord måste även skäl någonstans i berättigandet av tro vara grundade i empirisk erfarenhet (för översikt, se: Glüer & Wikforss (2013) samt Shah & Velleman (2005)). I så fall tycks den skillnad jag målat upp mellan skäl och bevis vara en falsk skillnad (eller: skäl förutsätter bevis och kan därför inte operera i beslutsfattande i frånvaro av tidigare tillgängliggjorda bevis).

Det är inte uppenbart att detta faktiskt är en invändning mot mitt resonemang. Jag sade ingenting angående hur, och i vad, skäl består. Skäl kan bestå i, och ges av, annat man redan tror. Det i sig antyder ingenting om i vad skäl eller bevis för detta annat som man redan tror består. Med andra ord verkar påståendet att skäl i slutänden måste böttna i empirisk erfarenhet inte direkt motsäga att skäl kan operera tidigare än bevis i beslutsfattande. Med det sagt är ändå ett förtydligande av mitt resonemang i sin ordning i anslutning till invändningen från felaktig skillnad.

Om vi överväger ett beslut B vid tidpunkt  $t_0$  så kan, enligt mitt resonemang, annat vi redan tror vid tidpunkt  $t_0$  ge skäl k för B, men inte bevis för B vid tidpunkten  $t_0$ . Det må vara så att annat som vi redan tror vid  $t_0$  och som ger k för B vid  $t_0$  i sin tur måste böttna i tidigare empiriska erfarenheter. Dessa tidigare empiriska erfarenheter kan vi kalla för bevis för de trosföreställningar i vilka k består. Att medge att sådant som vi redan tror vid  $t_0$ , och som ger k för B vid  $t_0$ , i sin tur böttnar i tidigare empiriska erfarenheter, motsäger inte att vi i sådana omständigheter och med en passande beslutsfattandeprocedur, t. ex. (S), är berättigade att besluta B vid  $t_0$  trots att vi vid  $t_0$  saknar bevis för B. Det viktiga är att *även om* k i sin tur böttnar i tidigare bevis så möjliggör en beslutsfattandeprocedur i vilken k berättigar beslutsfattande att beslut fattas i ett tidigare skede än en beslutsfattandeprocedur, t. ex. ( $\beta$ ), som kräver (ytterligare eller nya) bevis för premisserna för beslutet. Insamling, analys och tolkning av bevis för B vid  $t_0$  innebär rimligtvis en tidsaspekt som berättigar B först vid en senare tidpunkt.

Så, erkännandet att skäl måste bottna i tidigare bevis står inte i konflikt med observationen att beslutsfattande på basis av skäl möjliggör beslutsfattande vid ett tidigare skede än om bevis för premisserna för beslutet krävs.

Låt mig kort nämna en tredje invändning. Jag har sagt att det kanske aldrig är önskvärt att följa en princip för beslutsfattande som inte kräver att bevis är tillgängliga för premisserna för ett beslut. Andra vill kanske säga något starkare, nämligen att det alltid är önskvärt att *inte ha* principer för beslutsfattande där skäl för premisserna för beslutet berättigar beslutet även i avsaknad av bevis. Ett exempel i linje med det jag använt tidigare illustrerar invändningen. Föreställ dig att den politiska ledningen i ett land beslutar att anklaga och vidta åtgärder mot ett annat land för att den politiska ledningen i det senare landet, på grund av oaktsamhet, är ansvarig för spridningen av ett virus som utvecklats till en pandemi. Åtgärderna utgörs av ekonomiska sanktioner som drabbar befolkningen som inte kan anses ansvarig om dess politiska ledare är det. Den politiska ledningen i det första landet säger sig ha skäl för anklagelserna, men medger att bevis saknas. Är det inte, i ljuset av sådana verklighetstroga exempel, uppenbart att det rentav är önskvärt att generellt motarbeta att politiska beslut fattas på grund av skäl i avsaknad av bevis?

Givetvis kan beslutsfattandeprocedurer som i vissa fall berättigar beslut vars konsekvenser är önskvärda i andra fall berättiga beslut vars konsekvenser inte är önskvärda. Detta är sant inte bara för politiska beslutsfattandeprocedurer. Generella riktlinjer för korrekt agerande riskerar att i särskilda fall berättiga agerande som det vore önskvärt att undvika. Men lärdomen av det är inte att riktlinjer för beslutsfattande aldrig ska berättiga beslut på basis av skäl i avsaknad av bevis. Snarare är lärdomen att det är viktigt att grupper och individer som formulerar sådana riktlinjer, samt de som är beslutsfattare, tillåter och tillåts utrymme i sitt beslutsfattande att ta hänsyn till omständigheters särskildhet. Dessa omständigheter berör bl. a. vilka konsekvenser (frånvaron av) ett beslut förväntas medföra och hur länge ett beslut kan skjutas upp i väntan på bevis

för premisserna som beslutet ska fattas på.

Den verkliga utmaningen är inte att komma fram till vilken beslutsfattandeprocedur som är bäst eller mest önskvärd under *alla* omständigheter. Utmaningen är snarare att komma fram till hur de riktlinjer som beslutsfattare är ansvariga att efterleva kan vara tillräckligt avgränsade för att göra det praktiskt möjligt att avgöra när de inte efterlevs. Detta på ett sätt så att ansvar kan utkrävas, samtidigt som riktlinjerna tillåter flexibilitet mellan olika beslutssituationer och när en specifik situation utvecklas med tiden och därmed kräver omvärderingar av tidigare fattade beslut. Den lärdomen är knappast ny. Men rådande omständigheter, som jag använt som exempel här, gör det inte desto mindre viktigt att fortsätta att dra lärdomar om vilka beslutsfattandeprocedurer vi behöver och när vi behöver dem.

Min slutsats är att vi i ljuset av tidigare (och pågående) erfarenheter bör överväga hur riktlinjer för beslutsfattande formuleras, med särskilt fokus på vad som räknas som berättigande av ett beslut, på ett sådant sätt att bemötandet av framtida (kris-) situationer kan beslutas om fort. Detta samtidigt som grunderna för sådana beslut görs säkra nog för att undvika negativa konsekvenser av felaktiga beslut (och av frånvaron av beslut). Detta är, i min mening, praktiskt relevant och genomförbart. Det är också värdefullt att då överväga vad vi anser vara skäl och vad vi anser vara bevis för att ett visst beslut ska fattas.<sup>7</sup>

→

*Patrizio Lo Presti är fil dr. i teoretisk filosofi och verksam som forskare i teoretisk filosofi vid Filosofiska institutionen, Lunds universitet.*

#### Noter

1. Vad sannolikheten ska vara för att anses vara tillräckligt hög är inte viktigt för mitt resonemang. Rimligtvis varierar omdömet beroende på situation. Om jag överväger huruvida jag redan har eller behöver köpa kaffeградde, så kan en låg sannolikhet (t.ex. 0,5 på en skala från 0 till 1) att jag saknar kaffeградde berättiga beslutet att köpa kaffeградde. Men om jag överväger huruvida min ekonomiska situation är sådan att jag kan köpa en bil och efter det ha råd med t.ex. akut tandvård, så krävs rimligtvis en högre sannolikhet (säg, 0,8) för att berättiga beslutet att köpa bilen.

2. För en bredare diskussion av begreppen skäl, bevis och tro och deras relation till varandra vill jag hänvisa till Kathrin Glüer och Åsa Wikforss (2013; 2018).

3. Det är inte viktigt för min argumentation, men jag kommer med »sannolikhet» här att mena så kallad *subjektiv sannolikhet* – d.v.s. sannolikheten så som en person, givet tillgängliga skäl och bevis, bedömer den. Här följer en illustration av skillnaden. Om du å ena sidan kör på en landsväg där du kört många gånger och sällan, kanske aldrig, mött trafik i en viss korsning, så är sannolikheten att du kommer att möta trafik denna gång väldigt låg, givet din erfarenhet. Om du å andra sidan sitter i en helikopter och tittar ner över trafiken i den korsningen och ser en bil komma från en korsande väg så är sannolikheten väsentligt högre att bilen som du hade suttit i hade mött korsande trafik. I det förra fallet med bilen, men inte i det senare fallet med helikoptern, talar vi om just *subjektiv*, eller *agentcenterad*, sannolikhet. Se, t. ex., Gibbard (1990: 161–162).

4. Jag ska diskutera detta förhållande närmare i sektion 3.

5. Vi bortser nu från att beslutet att *samla bevis huruvida viruset sprids* kan påstås kvalificera som ett beslut att minska eller hindra virusets spridning därför att bevisinsamling senare kan användas för ett sådant beslut.

6. Detta resonemang kompliceras givetvis av vilka »åtgärder» vi talar om i (3) och (4), samt vilka »konsekvenser» sådana åtgärder kan väntas ha. Att massvaccinera en större population med ett experimentellt läkemedel, vars eventuella biverkningar inte hunnit studeras, på basis av skäl att tro att *ett virus sprids* torde inte vara en attraktiv åtgärd. Nedstängning av särskilda mötesplatser och uppmuntran till social distansering kan vara rimligare. De förväntade negativa konsekvenserna av det senare alternativet kanske ändå anses tillräckligt allvarliga, för t. ex. näringsliv och handel, för att berättiga beslut om en sådan åtgärd på basis »enbart» av skäl, som i (S). Med andra ord, jag försöker inte argumentera för att beslutsfattandeprocedurer där skäl anses tillräckliga för att berättiga agerande på något enkelt sätt ska anses vara att föredra i något särskilt fall eller i något fall överhuvudtaget. Jag försöker däremot visa att det finns skäl att beakta skillnader mellan beslutsfattandeprocedurer som (B) och (S), och varför det är viktigt att göra det.

7. Jag vill tacka redaktören på *Tidskrift för politisk filosofi* för kommentarer som hjälpte att förtydliga delar av denna text.

## Referenser

- GIBBARD, ALLAN (1990) *Wise Choices, Apt Feelings*, New York: Oxford University Press.
- GLÜER, KATHRIN & WIKFORSS, ÅSA (2013) »Aiming at Truth: On the Role of Belief», *Teorema*, 32(3), ss. 137–162.
- GLÜER, KATHRIN & WIKFORSS, ÅSA (2018) »Reasons for Belief and Normativity», i: Daniel Star (red.), *Oxford Handbook of Reasons and Normativity*, New York: Oxford University Press, ss. 575–599.
- SHAH, NISHI & VELLEMAN, DAVID J. (2005) »Doxastic Deliberation», *The Philosophical Review*, 114(4), ss. 497–534.

Hej Niklas, kan du berätta lite om dig själv för tidskriftens läsare?

JAVISST, JAG ÄR docent och lektor i medicinsk etik vid Karolinska Institutet (KI), ett medicinskt universitet med bara en fakultet, den medicinska fakulteten. Här undervisar jag en del på yrkesinriktade program, bland annat läkarprogrammet, logopedprogrammet, fysioterapeutprogram, och en hel del för yrkesverksamma, t. ex. ST-läkare. Dessutom undervisar jag i forskningsetik för doktorander på KI. Så det är ganska mycket undervisning med väldigt tillämpad etik; vi bygger nästan all undervisning på fall som vi diskuterar. Utöver det har jag lite tid för forskning (mer eller mindre beroende på hur mycket externa medel jag har) och då är det medicinetiska frågor som jag ägnar mig åt. De senaste åren har jag främst varit intresserad av screening, när man bestämmer sig för att testa en hel population eller ett helt segment av en population, exempelvis alla kvinnor över 45 för att undersöka deras risk för bröstcancer.

Kan du berätta om din bakgrund, hur hamnade du här?

JAG BÖRjade LÄSA filosofi i början av 90-talet, och det gjorde jag för att jag var intresserad av politik. Därför läste jag praktisk filosofi med inriktning mot politisk filosofi, som fanns som en särskild inriktning i Stockholm. Ganska snabbt fastnade jag för de här frågorna. Jag har också jobbat många år i vården, bland annat som personlig assistent och vårdbiträde, så jag har alltid varit intresserad av etiska frågor med tillämpning på hälso- och sjukvården. I slutet av 90-talet blev jag rekryterad som doktorand i Göteborg av Christian Munthe, som är en av de mer inflytelserika medicinetikerna i Sverige. Han sa att »du som är intresserad av politisk filosofi, ska veta att den medicinska etiken är en arena för att få diskutera alla spännande politiska-filosofiska frågor». Väldigt mycket inom medicine-



tik kretsar till exempel kring frågor om autonomi, om patientens rätt att bestämma själv och gränserna för den rätten. Ett exempel är tvångsvård: vad har samhället eller vården rätt att göra mot medborgaren/patientens vilja? Ett annat exempel är fördelning av resurser. Det finns ett inbyggt släktskap mellan den politiska filosofin och den medicinska etiken som lockade mig. Därför var jag mer än villig att nappa på Christian Munthes erbjudande och gå den vägen och fokusera på medicinsk etik, och då hamnade jag till slut på KI, som av naturliga skäl är intresserade av ämnet.

Du arbetar med frågor som berör rättvisa inom vården, vilken sorts frågor handlar det om?

RÄTTVISE- ELLER FÖRDELNINGSPRÅGOR kallas för prioriteringsfrågor i hälso- och sjukvårdskontexten, och de finns på så många nivåer och på så många olika sätt att det nästan är överblickbart. Dels finns frågan om vad hälso- och sjukvården ska tilldelas jämfört med andra områden som till exempel skola och polis och dels finns frågor om hur vi ska prioritera inom hälso- och sjukvården. Vad gäller det så sträcker det sig från det mer storskaliga om hur mycket vi ska ge till somatisk vård jämfört med psykiatrisk vård. Det gäller också exempelvis hur mycket vi ska ge till cancervård jämfört med reumatism. Frågorna sträcker sig sen ända ner till golvet där de handlar om vem som ska få träffa läkaren först, vem som ska få det egna rummet på sjukhuset när inte alla kan få det, och vem som ska få organ i organdonationskön. Det är spännande för att prioriteringsfrågorna tränger igenom hela verksamheten, och det är ofta en fråga om liv och död. Det är på riktigt; man måste ta ställning till de här frågorna och den ställning man intar har betydelse för vilken vård människor får. I slutändan kan det påverka hur länge de lever, så det känns angeläget och viktigt. Själv har jag framför allt fokuserat på »mellannivån«, d.v.s. horisontella prioriteringar mellan olika vårdformer. De senaste åren har fokus legat på huruvida man ska göra som vi gör i Sverige, vilket innebär att prioritera sällsynta tillstånd och ge dessa mer

resurser per hälsovinst än andra mindre sällsynta tillstånd. Sverige har en sådan policy och jag har varit kritisk till det.

Vilka är de största teoretiska och praktiska utmaningarna du har identifierat?

FÖRDELNING ÄR INTRESSANT på det sättet att de teoretiska och praktiska utmaningarna sammanfaller och du får hålla på med filosofi på en gång när du håller på med de praktiska frågorna. Om vi frågar oss vem som ska få ett hjärta först så måste du motivera varför du tycker att en patient bör komma framför en annan. Du kan argumentera att den ena patienten har en bättre diagnos, vilket är en konsekvensetisk idé förstås, eller att den här patienten är mer illa däran, och då förespråkar du en behovsbaserad, jämlikhetsbaserad idé. De praktiska och teoretiska frågorna är samma frågor på det här området, och de finns på alla de här nivåerna. Det är därför enkelt för en filosof att vara tillämpad, och det är väldigt tät koppling mellan det teoretiska och praktiska. I Sverige har vi till och med en lagstiftning som utgår ifrån ett antal principer som säger hur man ska prioritera inom sjukvården. Samhället har alltså satt ner foten och sagt att människovärdesprincipen, behovsprincipen och kostnadseffektivitetsprincipen, i den ordningen, är det som gäller. Men de här idéerna är föremål för tolkning och diskussion så även om man accepterar dem så är de inte helt enkla att tillämpa rakt av. Därför får jag vara med i spännande sammanhang som Karolinska Universitetssjukhusets etikråd och diskutera sådana här frågor direkt.

Det låter inspirerande!

JAG HAR OFTAST roligt på jobbet.

På tal om prioriteringar, under våren var du med och tog fram nationella principer för prioriteringar inom intensivvården, kan du berätta lite om det?

SOM JAG NÄMNDE så finns det i Sverige något som kallas för den etiska plattformen, som egentligen är en del av hälso- och sjukvårdslagen, där det anges hur man ska prioritera inom hälso- och sjukvården i enlighet med de tre principerna (människovärdesprincipen, behovsprincipen och kostnadseffektivitetsprincipen). Det vi som skrev det här principdokumentet gjorde var helt enkelt att försöka tillämpa plattformen så rimligt som möjligt på den rådande situationen. Principdokumentet är ju tänkt att tillämpas under extraordinära omständigheter, där resursbristen är större än vanligt och ibland är så stor att det handlar om liv mot liv. Då kan man säga att behovsprincipen har slagit i taket: allas behov är maximalt, om de inte får intensivvård så går de bort ganska snart, och då är frågan hur man ska resonera. Socialstyrelsen tog fram det här uppdraget eftersom det fanns en efterfrågan från verksamheten, som ville ha tydlighet från samhällets håll på hur man skulle se på prioriteringar i de svåra omständigheterna. Tack och lov finns det ett prioriteringscentrum vid Linköpings universitet som håller på med de här frågorna hela tiden, och jag jobbar ju nära dem, så det var vi som satte oss ner och funderade på hur man ska tänka om man ska tillämpa den här plattformen under den rådande situationen. Det vi kom fram till är att om man utgår från plattformen och inte ifrågasätter den, så ser man att när behovsprincipen har slagit i taket så blir prognos väldigt viktigt. Det handlar alltså om effekt och kostnadseffekt: vad får man för de insatta resurserna? Naturligtvis får man inte diskriminera patienter, man får ju inte välja bort någon som till exempel har en intellektuell funktionsnedsättning, men bortsett från de där uppenbara sakerna så får man ta hänsyn till ens bästa gissningar om hur man tror det kommer gå för en patient. Om du väljer mellan en patient som du tror att du kan köpa tio förväntade livsår, och en patient som du tror att du bara kan få ett förväntat livsår med maximala insatser, då väljer du den första. Det blev ju i praktiken ett dokument som Torbjörn Tännsjö och andra utilitarister borde vara nöjda med, men det var de inte ändå. Vi tänker att det är helt i enlighet med plattformen, d.v.s. att du får och ska ta hänsyn till effekt när behovsprincipen är uttömd och behoven är lika stora.

Vad var de missnöjda med?

OLIKA GRUPPER VAR missnöjda med olika saker. Till vår glädje var de flesta intensivvårdsläkare nöjda med dokumentet (det fanns naturligtvis även intensivvårdsläkare som var inblandade i arbetet med att ta fram det). De tyckte det var till hjälp och de tyckte, till vår lättnad, att det var föga förvånande vad vi kom fram till. Och det var ju poängen. Vi skulle inte revolutionera verksamheten utan vi skulle utgå från de principer som faktiskt gäller. De som ändå var missnöjda var missnöjda med olika saker. Vissa menade att det var diskriminerande att vi brydde oss för mycket om effekt och att det kunde drabba redan sårbara grupper. Och sedan var Tännsjö missnöjd med att vi brydde oss *för mycket* om gamla. Han har ju en egen tolkning av behovsprincipen, som inte är den tolkning som gäller i svensk rätt, men som han tycker är den rimligaste, där behov avgörs utav storlek på förlust. Så ju större förlust, desto större behov om inte insatsen sätts in, och då medför det nästan alltid att man ska prioritera den som är yngre. De yngre har ju inte heller fått så mycket, en 20-åring har fått 20 år men en 70-åring har fått 70 år. Så med den typen av resonemang menade Tännsjö att vi var för lite åldersdiskriminerande.

Men trots kritiken står du fast vid vad ni kom fram till?

JÄ, JAG MENAR inte att det alltid är så att mitten har rätt, men missnöjet kom ju från båda håll, så då har vi förmodligen hamnat ganska rätt tänker jag mig. Dessutom var det väldigt få, om ens någon, som förnekade att det här var en rimlig uttolkning av den etiska plattformen, så om man har kritik så ska den egentligen riktas mot svensk lag. Vi var nöjda på det sättet att vi skrev riktlinjerna i enlighet med hur den etiska plattformen har tänkt sig saker och ting.

Däremot så har väldigt mycket av kritiken att göra med att riktlinjerna har tillämpats på ett felaktigt sätt. Detta har framförallt att göra med det här med ›biologisk ålder›, vilket är ett indirekt sätt att prata om prognos, alltså effekt. Biologisk ålder grundas på

den allmänkondition man har och det skick man är i. Vi får ju inte ta hänsyn till ålder i sig, så om en 70-åring har en bättre prognos än en 20-åring så ska 70-åringen gå före. Däremot får man ta hänsyn till biologisk ålder, och då kan en vältränad 60-åring ha en bättre diagnos än en neddekad 30-åring. Problemet är att det blev ett väldigt fokus i vissa lokala riktlinjer, som använde våra riktlinjer för att utforma egna riktlinjer, på biologisk ålder. Dessutom angav man på vissa ställen exakta år, vilket ju är snudd på nonsens när man pratar om biologisk ålder; man är inte exakt 80 i biologisk ålder eller exakt 75 och ett halvt utan möjligtvis kan man prata om spann. Så då tolkades det i verksamheten som det man egentligen pratade om var ålder och ingenting annat. Och då blev ju folk med rätta upprörda för det är olagligt, det är åldersdiskriminering på ett sätt som är förbjudet i Sverige. Så det är misslyckade tillämpningar som blev mest kritiserade snarare än det vi tog fram.

Utöver detta specifika arbete, vad ser du som filosofins roll i denna märkliga situation som pandemin utgör mer generellt?

DET ÄR FRÄMST att bidra till den offentliga diskussionen, och jag tycker svenska filosofer nuförtiden är ganska bra på det. Det är många som har bidragit till den på ett förtjänstfullt sätt: t. ex. Bengt Brülde och Kalle Grill som skrev om vilken måttenhet eller ›currency› som ska användas för liv och livskvalitet i olika områden, när vi jämför ekonomiska förluster med förluster i hälso- och sjukvården. Deras förslag var att vi ska använda ›kvali-måttstocken› (kvalitetsjusterade livsår). Det är ett bra exempel på vad jag tycker filosofer och andra som håller på med politisk filosofi ska göra: informera den offentliga diskussionen i de här frågorna och komma med fruktbara förslag som går att använda sig av på olika sätt. I min miljö handlar en annan roll om forskningsetik. Nu under pandemin tillsatte rektorn på KI en resursgrupp för forskningsetik där jag och Gert Helgesson, som är min filosofikollega på KI, sitter med och försöker få forskare att förstå etikprövningslagen. Vi har nästan ägnat oss åt polisiär verksamhet, då det har varit många forskare som har varit sugna att göra saker på en gång. Ibland kan det bli

lite för bråttom, som Macchiarini-fallet visar, och man tänker sig att man kan strunta i vanliga regler för att det är extraordinära omständigheter. I den kontexten har vi hjälpt KI med att diskutera forskningsetiska och forskningsjuridiska frågor med olika forskningsgrupper som har velat göra olika, ibland bra och ibland mindre genomtänkta, saker.

Pandemin har ju också aktualiserat ett av dina andra forskningsområden, nämligen moralisk stress, kan du berätta lite om det konceptet och ditt arbete med det?

MORALISK STRESS ÄR stress som uppstår för att man befinner sig i en svår moralisk situation eller står inför ett svårt moraliskt beslut. Alltså, det som vi som håller på med etik och beslätade ämnen älskar mest av allt, nämligen värdekonflikter. När det är sant att vad man än gör så kommer någonting som man tycker är viktigt stå tillbaka eller stryka på foten. När man blir stressad av att vara i en sådan situation så är det moralisk stress. Stress låter kanske dåligt, men det är inte entydigt dåligt att man ibland upplever moralisk stress. Det visar ju att man har någon form av moralisk sensibilitet, att man faktiskt kan identifiera att det föreligger en värdekonflikt och att det är viktigt. Men det finns ju yrken, exempelvis läkaryrket och sköterskeyrket, där man drabbas av det i så stor utsträckning (och särskilt nu i samband med pandemin) att det tär på en, man kanske till och med blir sjuk, utbränd eller arbetsoförmögen. Då är det viktigt att dels känna igen det man står inför, men också ha någon idé om hur man kan hantera det, och även här tror jag filosofin kan vara till hjälp. Dels genom att sätta ord på företeelsen, vilket jag tror har en terapeutisk effekt, men också genom att dela ut ›moralfilosofiska snuttefilar›. ›Bör implicera kan› är en snuttefil som många i verksamheten blir lättade av att höra talas om: om det är omöjligt för en att göra någonting, då kan man inte heller ha en plikt att göra det. Det har jag alltid tyckt varit en rimlig idé. Jag vet att det finns moralfilosofer som är kritiska till den idén men jag tycker nästan det är ett rationalitetskriterium på en

moraluppfattning: om en inte klarar av >bör implicerar kan>-testet så måste det vara en misslyckad moraluppfattning.

Jag har ett forskningsprojekt tillsammans med en katastrofmedicinare som heter Johan von Schreeb, som startade Läkare Utan Gränser i Sverige, och en psykolog, Filip Arnberg där vi tittar på moralisk stress från våra olika utgångspunkter. Det är även en doktorand, Martina Gustavsson, som skriver sin avhandling om ämnet. Det jag som etiker eller moralfilosof är mest intresserad av är hur man ska förhålla sig till katastrofsituationer eller väldigt pressade situationer, som den som intensivvårdsavdelningar har haft under pandemin. Det är något med den typen av situationer som kittlar våra konsekvensetiska nerver: man får en tendens att bli mer utilitaristisk. Det finns faktiskt en del belägg för att vi blir det när situationen sätter press och det är uppenbar resursknapphet. Då är det spännande att fråga sig om vi i vanliga fall bör tänka lite mer som i katastrofsituationer, alltså bör vi vara mer utilitaristiska i vanliga fall? Eller ska vi i katastrofsituationen lägga band på våra utilitaristiska reflexer och tänka lite mer som i vanliga fall på behov och jämlikhet? Eller är det okej med den här dubbelmoralen och i så fall varför? Är det okej att vi är mer utilitaristiska i vissa situationer och i så fall när går det att motivera? Det är den typen av frågeställningar jag vill ägna mig åt.

Hur långt har du kommit i den tanken? Lutar du åt något av alternativen?

JAG ÄR NOG inne på att vi bör vara konsistenta, och en lite mer konsekvensetisk inriktad hållning är rimlig i vanliga fall. Norge gjorde samma som Sverige på 90-talet, de bestämde sig för olika prioriteringsregler, men nu under 10-talet har de gjort om och landat i en lösning om jag är väldigt förtjust i. Den norska modellen tillåter en lite större grad av konsekvensetiskt tänkande, och man bryr sig lite mer om effekten av det som man gör. De skulle inte heller prioritera upp tillstånd bara för att de är sällsynta, vilket jag tycker är en rimlig hållning.

I början av oktober meddelades att gensaxen Crispr/Cas9 kommer tilldelas Nobelpriset. Du är även expert på etiken kring genteknik. Vilka filosofiska frågor aktualiseras av teknik som denna? Vilken tycker du är viktigast eller mest intressant?

DET ÄR SÅ många frågor som aktualiseras: allt från de stora allmänfilosofiska frågorna om att ändra sin egen natur på det sättet man kan göra med Crispr/Cas9 och genmodifikation, till väldigt konkreta politiska frågor som försäkringsbarhet och allt däremellan. Dessutom har du också de sjukvårdsinterna moralfilosofiska frågorna: vad ska hälsosjukvården hålla på med och varför? Här har det skett en värdeförskjutning, och detta var en av huvudteserna i min avhandling som jag skrev på ämnet. Traditionellt har man sett patientens självbestämmande, eller autonomiprincipen som den heter på medicinsketiska, som en rättighet till patienten att säga nej till erbjuden vård. Den är egentligen ett förbud mot tvångsvård. Hälso- och sjukvården bestämmer alltså vilka erbjudanden som den ska ge, och även om patienten inte kan komma och peka på vad den vill ha, så har patienten i alla fall en ganska absolut rätt (i alla fall om man är vuxen och beslutskapabel) att säga tack, men nej tack. Traditionellt sett har målet med hälso- och sjukvården varit att förbättra människors hälsa, men det har hänt någonting i vissa vårdområden, där hälsa inte kan vara målet. Fosterdiagnostik är ett exempel, nästan alla tillstånd som man kan upptäcka med hjälp av fosterdiagnostisk analys kan man inte göra ett smack åt rent medicinskt. »Behandlingen» är, ursäkta språket, abort, att avbryta graviditeten. Och när man frågar folk som håller på med fosterdiagnostik om varför vi ska hålla på med det, då är det absolut vanligaste svaret att »vi tillhandahåller ett beslutsunderlag för föräldrar så de kan planera sin familjebildning i enlighet med deras önskemål och värderingar». Alltså, man gör någonting inte för att respektera en rättighet, vilket man förstås måste göra, utan syftet med verksamheten är att gynna autonomi, att göra folk mer autonoma. Och då kan man fråga sig, ska hälso- och sjukvården ägna sig åt att gynna folks autonomi, är det ett nytt mål som vi ska lägga till det uppenbara att gynna folks hälsa, och i så fall hur gör



man med alla värdekonflikter som uppstår? Den typen av frågor tycker jag är spännande: vad är poängen eller syftet med det hela? Ibland är hälsa ett bra svar och då är det inte så kontroversiellt, i alla fall med vetenskap på fötterna, men ibland är det något annat som är svaret och då blir det väldigt kontroversiellt.

Du har även närmat dig frågan om aktiv dödshjälp som återigen har hamnat i ropet. Kan du berätta hur du resonerar kring den?

JAG HAR HAFT en doktorand som skrev sin avhandling om frågan och där har vi hållit på en del med s.k. empirisk etik, alltså inte resonerat i första hand om vad man bör anse utan vad folk faktiskt anser, bland annat genom att skicka ut enkäter. Vi har tittat på befolkningen i stort och läkarkårens inställning till olika beslut i livets slutskede som påverkar livets längd. En åtgärd är att avbryta livsuppehållande vård, och en annan är palliativ sedering i livets slutskede. I den sistnämnda söver man ned en patient och i samband med det avslutar alla former av behandling inklusive näring och vätska. Den kan också påverka dödsögonblicket då sederingen ofta är andningshämmande, så egentligen är det en aktiv åtgärd som kan förkorta patientens liv, som är fullt tillåten. Utöver det finns det de här åtgärderna som ännu inte är tillåtna i Sverige: läkarassisterat suicid, och det som ibland kallas eutanasi eller aktiv dödshjälp som är tillåtet i Nederländerna och Kanada, där en läkare på patientens begäran injicerar en dödlig dos läkemedel och därmed avslutar patientens liv. Det är inte alls kontroversiellt längre att avbryta livsuppehållande vård, det får patienten själv bestämma, det är inte heller kontroversiellt med palliativ sedering, utan det är assisterat suicid och eutanasi som är kontroversiella, särskilt i läkarkåren. Det vi upptäckte när vi gjorde de här undersökningarna för tio år sen – vi hoppas göra om den i år – är att det finns ett massivt stöd för alla åtgärderna bland befolkningen. Uppåt 70–80 % av befolkningen tycker det borde vara tillåtet men i läkarkåren är man mer kluven, där var det en tredjedel som var emot, en tredjedel för och en tredjedel som inte kunde bestämma sig.

Kommer läkarna behöva finna sig ett majoritetens tyranni-scenario?

JAG TROR ATT det här kommer förr eller senare. Det fanns ju motstånd mot abort inom läkarkåren på 60-70-talen men sen när det kom var det tillräckligt många som var beredda att jobba med det. Det blev inget problem. Jag tror att vi kommer få läkarassisterat döende, antingen läkarassisterat suicid eller eutanasi, eller både och innan jag hinner gå bort, och jag tror också en tillräckligt stor del av läkarkåren kommer tycka att det är okej. Det vi har gjort under tiden är att titta på läkarstudenter och det är tydligt att en tillräckligt stor andel tycker det ska vara tillåtet och det tycker nog jag också.

Slutligen, vad har du för tips att ge unga filosofer med intresse för medicinetiska frågor?

BARA FORTSÄTT! VI lever i en era av tilltagande intresse. Det är få områden där arbetsmarknaden ser så ljus ut för filosofer som medicinsk etik och angränsade områden. Det finns ett jättestort sug i hälso- och sjukvården och i samhället efter de här frågorna. Det finns all anledning att tro att man kan leva på sin filosofi om man tar den här inriktningen. Så jag vill uppmuntra unga människor att bli mina kollegor.

→

*Anna Wedin*

JAMES GORDON FINLAYSON: *The Habermas-Rawls Debate*.  
New York: Colombia University Press, 2019.

Vilka är vår tids främsta politiska filosofer? Många skulle nog svara Jürgen Habermas (1929–) och John Rawls (1921–2002). Den tyske sociologen och filosofen Jürgen Habermas har inspirerat och påverkat samhällsvetenskaperna och humaniora under åtminstone fem decennier. Hans inflytande kan inte överskattas och sträcker sig från sociologi till statsvetenskap, politisk filosofi, och etik. Genom sin bok *A Theory of Justice* (utgiven 1971), (på svenska *En teori om rättvisa*, utgiven 2000) förändrade den amerikanske filosofen John Rawls den politiska filosofins dagordning från att ha handlat om begreppsdiskussioner till ett fokus på rättvisa. Efter Rawls viktiga verk har de flesta bidrag inom politisk filosofi på ett eller annat sätt relaterat till Rawls idéer.

Det finns mot denna bakgrund stor anledning att jämföra de båda filosoferna och därför är James Finlaysons bok *The Habermas-Rawls Debate* mycket välkommen. Finlayson är universitetslektor i filosofi i Sussex, och hans forskning behandlar post-kantianism och kritisk teori. I sin bok fokuserar han på de diskussioner som fördes mellan Habermas och Rawls, med utgångspunkt i Habermas kritik av Rawls *A Theory of Justice* från 1970-talet och framåt. Finlayson analyserar deras argument och värderar argumentens hållbarhet på ett mycket initierat, noggrant och skickligt sätt. I vissa delar relaterar han också till andra filosofiska inlägg i debatten.

Både Habermas och Rawls utgår från frågan om vad som utmärker ett gott, rättvist samhälle. Vilka principer och normer bör ligga till dess grund? I sin samhällsteori betonar Habermas betydelsen av mänsklig kommunikation. Det kommunikativa handlandet är enligt Habermas utmärkande för ett mänskligt demokratiskt samhälle och det är genom att analysera det demokratiska samtalet som

normer kan framgå. Men samtalet riskerar att kvävas av modernismens och kapitalismens instrumentella rationalitet. Habermas har också utvecklat en etisk teori kallad *diskursetik*, som innebär att samhällsnormer kan rättfärdigas om de grundas i en jämlik och fri dialog mellan alla som är berörda.

Enligt Rawls kontraktsteori om rättvisa kan medborgarna enas om vissa grundläggande etiska principer. Till dessa hör individens lika frihet och rättigheter samt en fördelningsprincip som innebär lika fördelning om inte en olik fördelning gynnar de sämst ställda.

Det finns både viktiga likheter och skillnader mellan Habermas och Rawls teorier. Först till likheterna. Både Habermas och Rawls kan karakteriseras som post-kantianer. Det betyder att Immanuel Kant utgjort en viktig inspirationskälla för dem båda. Habermas universaliseringsprincip, som innebär att en norm är hållbar om den kan accepteras av alla som berörs, kan ses som en omformulering av Kants kategoriska imperativ. Rawls betecknar sin egen teori som »kantiansk konstruktivism» och han refererar återkommande till Kant. Rawls *The Law of Peoples* (utgiven 1999) som behandlar internationell rättvisa är också starkt påverkad av Kants skrift *Den eviga freden*.

En annan likhet mellan Habermas och Rawls är deras politiska positioner. De är visserligen politiska filosofer och inte ideologer, men de är båda kritiker av kapitalismen och försvarare av värden som frihet och jämlikhet.

En tredje likhet är deras analyser av det mångkulturella samhället och reaktionen på detta samt framväxten av ny-nationalism i Europa och USA. Habermas utvecklar sin politiska teori i ljuset av vad han kallar en »post-metafysisk» värld och försvarar den Europeiska unionen som idealt sett representerar värden som demokrati och tolerans i en tid med växande nationalism och intolerans.

För Rawls var pluralismen anledningen till att han reviderade sin rättviseteori i boken *Political Liberalism* som utkom drygt 20 år efter publiceringen av *A Theory of Justice*. Här argumenterade han för inkluderande politiska institutioner och i boken *The Law of Peoples* kritiserade han västerländsk nykolonialism och trångsynthet i kontakten med andra kulturer.

Fastän det således finns flera likheter mellan Habermas och Rawls finns det också stora skillnader. De tillhör olika filosofiska traditioner. Habermas står i en tysk, kontinental tradition och kan ses som en arvtagare till Frankfurtskolan, med tänkare som Adorno, Horkheimer och Apel. Rawls å sin sida hör till en anglosachsisk analytisk filosofisk tradition, och hans filosofiska inspirationskällor är H. L. A. Hart, John Stuart Mill och Henry Sidgwick. Självfallet har deras olika bakgrunder påverkat deras sätt att filosofera. Medan Rawls utvecklar definitioner och argument resonerar Habermas ofta vagare och mer generellt. Habermas började som marxistisk sociolog och är medveten om sociala faktorer och maktstrukturers betydelse. Rawls teori har jämförelsevis en svag samhällsförankring vilket blir uppenbart för hans teori om internationell rättvisa som inte alls tar hänsyn till globaliseringens följder.

I sin analys av debatten mellan Habermas och Rawls tar Finlayson sin utgångspunkt i Habermas kritik av Rawls »possessive individualism», ett begrepp som på 1960-talet myntades av C. B. Macpherson. Enligt Habermas reducerar Rawls samhället till relationer mellan oberoende individer och bortser därigenom från betydelsen av sociala relationer och maktstrukturer. Finlayson menar dock att Habermas delvis missuppfattade Rawls rättviseteori som på avgörande punkter skiljer sig från klassisk individualistisk liberalism.

Både Habermas och Rawls publicerade viktiga bidrag till den politiska filosofin och etiken på 90-talet. 1992 utkom Habermas bok *Faktizität und Geltung* och Rawls *Political Liberalism* utkom året efter. Habermas, vars etiska och rättsfilosofiska teori är förankrad i en analys av den sociala diskursen, kritiserar nu Rawls för att hans normativa principer för ett gott samhälle saknar social förankring och potential för kritik av det liberala klasssamhällets ojämlika och bristande demokrati.

Rawls huvudfråga i *Political Liberalism* handlar om hur man kan rättfärdiga gemensamma politiska normer i ett pluralistiskt samhälle där människor tillhör olika trosåskådningar och ideologier. Enligt Rawls är det möjligt att nå enighet genom en »överlappande konsensus» mellan rimliga »omfattande doktriner», d.v.s. trosåskådningar. Hur avgörs då vilka doktriner som är *rimliga*, frågar

Finlayson. Än mer problematiskt är dock enligt min mening Rawls begrepp »omfattande doktrin» (eng. *comprehensive doctrine*), ett begrepp som knappast är tillämpligt för de flesta moderna människors livsåskådningssmässiga övertygelser som snarare utmärks av synkretism och eklekticism.

Den diskussion som fördes mellan Habermas och Rawls kallar Habermas för en »familjedispyt». Vad var man då oeniga om? Habermas menade att Rawls har en för snäv definition av politik. Det leder enligt Habermas till att Rawls teori blir legalistisk och saknar en analys av makt- och klassrelationer. Genom att utgå från en kontraktssituation begränsar Rawls demokratins betydelse och räckvidd, menar Habermas vidare. Men, som Rawls svarar, är hans ambition inte att formulera en bred samhällsetisk teori utan endast att utforma grundläggande normer för politisk rättvisa. Finlayson instämmer i Habermas kritik och hävdar att Rawls på ett olyckligt sätt skär av politikens anknytning till sociala och historiska faktorer. Som ett aktuellt exempel kan vi ta dagens rättvisekamp, uttryckt i parollen »black lives matter». Denna rörelse kan bara förstås i ljuset av social diskriminering, rasistiska strukturer, och historiskt förtryck.

Gemensamt för både Habermas och Rawls är att de söker utforma inkluderande etiska teorier som alla omdömesgilla (eng. *reasonable*) individer kan instämma i. En annan diskussionspunkt som Finlayson analyserar är vilken roll religiösa argument kan spela i pluralistiska samhällen. Teokratiska samhällen kännetecknas av att det finns en överordnad religion som bestämmer politiken. I pluralistiska samhällen har däremot alla medborgare, religiösa som icke-religiösa, samma rätt att påverka politiska beslut. Rawls har utvecklat en teori om ett »offentligt förnuft» (eng. *public reason*) som utmärker pluralistiska och liberala samhällen. Det innebär att medborgarna bör argumentera så att alla kan förstå argumenten. Visst kan exempelvis kristna och muslimer formulera politiska idéer inom ramen för sina religioner, men de måste acceptera att de inte lever i teokratier och bör därför i den offentliga diskussionen formulera sina argument så att alla kan förstå dem. Enligt Rawls kan alla medborgare, religiösa och icke-religiösa, instämma i hans

rättvisprinciper om lika rättigheter och frihet, samt fördelning som gynnar de sämst ställda. De kan, hävdar Rawls, stödjas genom en »överlappande konsensus».

Finlayson menar att Habermas till skillnad från Rawls är oklar när det gäller frågan om de religiösa argumentens plats i den liberala samhällsdebatten. Habermas diskursetik som betonar normer som ömsesidighet, frihet och jämlikhet grundas i en tolkning av den politiska diskussionen. Frågan är dock om han inte smusslar in egna normer under täckmantel av att enbart tolka diskussionen. Det är vidare oklart hur han ser på religiösa argument i den offentliga diskursen.

Finlayson diskuterar genomgående Habermas och Rawls ståndpunkter och argument. Hur bedömer han då debatten mellan Habermas och Rawls? Han instämmer i Rawls kritik att Habermas, utan att vilja erkänna det, utformar en normativ samhällsteori. Habermas är därmed normativt oklar, menar Finlayson. Han säger sig enbart tolka den pågående samhällsdebatten men för in oredovisade normer. Denna oklarhet delar han med den filosofiska tradition som han ingår i. Modernism och kapitalism kritiserar utan att de normativa premisserna för kritiken redovisas. Rawls är däremot tydlig och argumenterar för sin normativa position. Finlayson instämmer i Habermas kritik att Rawls teori saknar en analys av de institutionella grunderna för demokrati och har en alltför snäv syn på politik.

Finlayson har skrivit en initierad och klagörande bok om diskussionen mellan Habermas och Rawls. En utmanande och omfattande uppgift som genomförts med briljans. En bok som jämför de båda författarnas filosofiska bakgrund samt deras tolkningar av Kants politiska filosofi och samhällsideal väntar dock fortfarande på sin författare.

→

*Göran Collste*