

*Tidskrift för
politisk filosofi*

Nº 3 2023 — årgång 27

Bokförlaget *Thales*

→ Sveriges klimatansvar

H. Orri Stefánsson

1 Inledning

KLIMATFÖRÄNDRINGARNA ÄR EN av de största utmaningarna som mänskligheten stått inför. Många stater behöver samarbeta om vi ska lyckas undvika en klimatkatastrof, och om inte storstater som USA, Kina och Ryssland drar ner på sina växthusgasutsläpp kan det vara omöjligt att undvika en sådan katastrof. En kan därför undra om det spelar någon roll över huvud taget vad små och medelstora stater gör. Spelar det någon roll om Sverige, till exempel, drar ner på sina växthusgasutsläpp? Klimatkatastrofen kommer ju knappast bero på vad Sverige gör. Så när det gäller miljöåtgärder borde vi i Sverige kanske istället fokusera på det vi faktiskt kan förändra. Just denna ståndpunkt verkar Mattias Karlsson, Sverigedemokraternas ladsbyggds politiska talesperson, argumentera för när han säger:

De närliggande konkreta miljöproblemen, så som t. ex. att värna om betesmarker och den biologiska mångfalden där, att värna om vattenkvaliteten i Östersjön, att sanera förgiftade mark- och vattenområden: där kan vi på relativt kort tid uppnå konkreta resultat och ingen annan kommer göra det förutom vi. Så jag skulle vilja att vi fokuserade mer energi där. [...] När det gäller klimatet så tror jag inte att Sverige kommer ha en avgörande roll i att lösa det globala problemet [...] ^{1,2}

Vi kan komma fram till samma ståndpunkt, med liknande resonemang, om vi tänker klimatförändringarna som ett exempel på det som inom spelteori kallas *fångarnas dilemma*.³ För enkelhetens skull kan vi tänka oss att när det gäller klimatfrågan har Sverige två val: att dra ner på sina utsläpp eller att inte dra ner på sina utsläpp. För att förenkla ytterligare kan vi anta att osäkerheten består i vad andra nationer kommer göra: de kommer också antingen dra ner på sina utsläpp eller så kommer de inte göra det. När det gäller kostnaden för Sverige av

att dra ner på sina utsläpp kan vi – ännu en gång som en förenkling – tänka oss de i termer av minskad BNP. Till sist kan vi utgå ifrån att även om klimatförändringarna redan har börjat få mycket skadliga konsekvenser för många människor och djur, så är det fortfarande möjligt att undvika något vi skulle kunna kalla en klimat*katastrof*.

Givet dessa antaganden och förenklingar kan vi summera Sveriges valsituation i följande tabell, där den översta raden beskriver vad andra nationer skulle kunna göra, kolumnen längst till vänster beskriver Sveriges alternativ, och andra delar av tabellen beskriver utfallen för olika kombinationer av å ena sidan Sveriges agerande och å andra sidan andra staters agerande:

	<i>Andra länder minskar utsläpp</i>	<i>Andra länder minskar inte utsläpp</i>
<i>Sverige minskar sina utsläpp</i>	Klimatkatastrofen undviks men vi offerar vår BNP	Klimatkatastrofen inträffar och vi offerar vår BNP
<i>Sverige minskar inte sina utsläpp</i>	Klimatkatastrofen undviks och vi offerar inte vår BNP	Klimatkatastrofen inträffar men vi offerar inte vår BNP

Tabell: Klimatbeslut som ett exempel på fångarnas dilemma

Om vi tänker oss att denna tabell är en bra modell över de klimatbeslut Sverige står inför, så är det inte svårt att se att det vore irrationellt – kanske även ansvarslost – att dra ner på Sveriges utsläpp. Vad Sverige gör har ju ingen påverkan på huruvida klimatkatastrofen inträffar. Den kan undvikas om, men bara om, andra länder drar ner på sina utsläpp. Sverige kan bara påverka landets BNP. Så om vi minskar våra utsläpp så har vi offerat vår BNP utan att det kan vägas upp av något annat. Och det kan tyckas ansvarslost. Samma verkar gälla även om vi inte antar att alla andra länder agerar på samma sätt, utan istället antar att bara vissa drar ner på sina utsläpp. Sannolikheter att just Sveriges utsläpp är de som avgör huruvida klimatkatastrofen inträffar är obefintlig. Som Karlsson påpekar kommer Sveriges utsläpp inte ha en avgörande roll för klimatet.

Syftet med denna uppsats är att argumentera att det som just beskrivits är fel sätt att se på de klimatbeslut Sverige står inför. Det finns

mycket starka moraliska skäl att dra ner på Sveriges utsläpp. För faktum är att Sveriges utsläpp kommer döda väldigt många människor, först och främst i fattigare länder. (Jag diskuterar denna så kallade »dödlighetskostnad» av Sveriges utsläpp i mer detalj i nästa avsnitt.) I kombination med den allmänna skyldigheten att inte skada andra så räcker detta faktum för att grunda starka moraliska skäl att minska Sveriges utsläpp, även om dessa utsläpp inte kommer ha en avgörande roll för huruvida klimatkatastrofen inträffar.

2 Dödlighetskostnaden för koldioxid

ENLIGT EN NYLIG modell skapad av Daniel Bressler (2021) kan Sveriges konsumtionsbaserade koldioxidutsläpp år 2020⁴ förväntas orsaka att nästan fjorton tusen människor dör i förtid de närmaste åttio åren bara på grund av att det blir varmare.⁵ *Ett års* utsläpp orsakar att flera tusen mister livet som en direkt följd av att det blir varmare. De flesta av dessa kan förväntas vara medborgare i fattiga länder som bidragit väldigt lite till problemet, d.v.s. länder som själva inte släpper ut mycket växthusgaser (se t. ex. Bathiany m. fl. 2018).

Klimatförändringarna kommer döda människor på fler sätt än att det blir varmare. Exempelvis vet vi att orkaner, torka och översvämningar kommer bli allt vanligare med klimatförändringarna. Många kommer dö på grund av dessa väderhändelser. Exakt hur frekventa och dödliga dessa händelser blir när klimatet blir varmare är dock extremt svårt att uppskatta. Därför väljer Bressler (2021) att bara räkna på de förväntade dödsfallen som direkt kan härledas till att det blir varmare, d.v.s. att vissa helt enkelt inte klarar av värmen och därför dör tidigare än vad det annars hade gjort. Men uppenbarligen är de förväntade dödsfallen från koldioxidutsläpp ännu fler när vi också tagit med i beräkningen alla de som dör p.g.a. de extrema väderhändelser som blir mer frekventa p.g.a. klimatförändringarna.

Dessutom kommer klimatförändringarna att ha negativa konsekvenser som inte går att räkna direkt i antalet som dör i förtid. På grund av detta är den så kallade »sociala kostnaden av koldioxid» (»social cost of carbon»), som ska väga *all* skada från koldioxidutsläpp *på en monetär skala* (see t. ex. Stern 2006 och Nordhaus 2008), mer heltäckande än det Bressler kallar »dödlighetskostnaden av koldioxid»

(»the mortality cost of carbon«). Men fördelarna med att använda dödlighetskostnaden som mått är för det första att det låter oss undvika kontroversiella etiska antaganden om exempelvis det monetära värdet av ett liv och hur vi ska vikta framtida generationers konsumtion jämfört med vår egen. För det andra har de flesta nog lättare att förstå det än den monetära sociala kostnaden av koldioxidutsläpp. Enligt Sterns (2006) mått på den sociala kostnaden kan exempelvis Sveriges utsläpp år 2020 förväntas orsaka en skada (på lång sikt) som motsvarar fem miljarder dollar. Även om det låter mycket har nog de flesta svårt att förstå hur dåligt det är. Det är inte lika svårt att förstå hur dåligt det är att fjorton tusen människor dör i förtid.⁶ Därför kommer jag i försättningen att fokusera på dödlighetskostnaden snarare än den monetära sociala kostnaden. Men det är viktigt att ha i åtanke att detta utelämnar en del skada som klimatförändringarna orsakar människor – och bortser dessutom från all skada för andra djur.

Generellt har vi förstås en skyldighet att inte skada andra. Vi kan tänka oss omständigheter som ger undantag för denna regel, exempelvis när extremt mycket står på spel eller när någon hotar oss. Men i vanliga fall bör vi inte skada andra. Detta gäller när vi agerar i vårt privatliv, men också när individer agerar på exempelvis Sveriges vägnar. I det senare fallet kommer jag säga att »Sverige« har denna skyldighet, men de som tycker att stater eller andra grupper inte kan ha skyldigheter kan helt enkelt tolka detta som ett påstående om att de individer som fattar beslut som påverkar Sveriges klimatutsläpp – d.v.s. politiker, tjänstemän, företagsledare, och kanske även konsumenter och väljare – har denna skyldighet.

I den diskussion som följer kommer jag argumentera för att denna generella skyldighet att inte skada andra, kombinerad med det faktum att Sveriges utsläpp kan förväntas orsaka att flera tusen människor i andra länder dör i förtid, räcker för att ge Sverige ett starkt moraliskt skäl – som dock måste vägas mot andra moraliska skäl, som jag diskuterar i slutorden – att dra ner på sina utsläpp. Detta trots det faktum att »Sverige [inte] kommer ha en avgörande roll i att lösa det globala [klimat]problemet«, precis som Karlsson säger. Jag kommer diskutera en rad argument som skulle kunna tänkas visa att Sverige *inte* bryter mot sina klimatskyldigheter trots att Sveriges utsläpp kan förväntas orsaka att så många dör i förtid. Mitt svar blir bl. a. att vissa av dessa

argument möjligen kan tillämpas på stormakter, medan andra inte alls kan tillämpas på koldioxidutsläpp.

3 Icke-identitetsproblemet

VISSA HAR TÄNKTT att Derek Parfits (1984) *icke-identitetsproblem* innebär att vi behöver se på staters skyldigheter när det gäller växthusgasutsläpp på ett helt annat sätt än vi ser på individers skyldigheter inom detta område. John Broome (2012) exempelvis argumenterar att på grund av detta problem så kan staters skyldigheter (till skillnad från individers skyldigheter) att dra ner på sina utsläpp inte härledas från någon allmän skyldighet att inte skada andra. Istället beror dessa skyldigheter, när det gäller stater, på en allmän skyldighet att göra världen bättre. Kan liknande resonemang visa att Sveriges utsläpp inte bryter mot skyldigheten att inte skada andra trots de många dödsfall de kan förväntas orsaka? För att svara på denna fråga behöver vi titta lite närmare på icke-identitetsproblemet.

Låt oss föreställa oss att ett par har bestämt sig att bara skaffa ett barn. För att förenkla antar vi att paret vet – eller har åtminstone mycket goda skäl att tro – att om de skaffar barn »nu» så kommer det barn som då föds nästa år leva ett liv som är värt att leva. Men de vet också – eller har åtminstone mycket goda skäl att tro – att om de väntar fem år med att skaffa barn så kommer de ha ordnat sina liv och sin ekonomi på ett sätt som gör att det barn som då föds kommer leva ett liv som är ännu bättre än det barn som kommer födas om de väljer att inte vänta.

Eftersom paret har valt att bara skaffa ett barn kan det verka uppenbart att det vore bättre om paret väntar, åtminstone om det inte är för betungande för dem själva. För i så fall handlar valet om att tillföra ett barn till världen som har det bättre eller sämre. Det kan då även tyckas som paret har en *skyldighet* att vänta. Men mot vem har de denna skyldighet? Knappast mot barnet som föds om de *inte* väntar, för det barn har ju ett liv som är värt att leva. Och eftersom en inte kan ha skyldigheter gentemot icke-existerande människor så har de, om de inte väntar, inte heller en skyldighet gentemot det barn som *hade* fötts om de hade väntat.

Mer generellt är frågan vem paret skulle skada om de inte väntar.

Svaret verkar uppenbarligen vara: ingen. Om de inte väntar föds ett barn som har ett liv som är värt att leva; att föra detta barn till världen skadar inte det. Och eftersom en inte kan skada den som aldrig kommer finnas, har de inte heller skadat det barn som *hade* fötts om de hade väntat. Men eftersom paret inte skadar någon, och inte heller bryter mot någons skyldigheter, så kan en undra om de verkligen gör något fel om de inte väntar. Ändå har många den intuitionen att paret bör vänta. Icke-identitetsproblemet kan ses bestå i just svårigheten i att rättfärdiga denna intuition.

Vad har detta med växthusgasutsläpp att göra? Kopplingen beror på hur lite behöver ändras för att en person ska födas snarare än någon annan. Varje persons existens var extremt osannolik innan personen blev till. För ingen hade kunnat bli till av en annan spermie eller ett annat ägg än de faktiskt blev till av. Det betyder att om befruktning ägt rum en sekund senare hade en annan person blivit till än den som faktiskt blev till. En mycket liten förändring i dina föräldrars vardag hade därför inneburit att du aldrig existerat. Om de hade suttit fast i trafikkö en minut längre dagen som befruktningen ägde rum hade du antagligen inte existerat.

Detta betyder också att en betydande samhällsförändring kommer på sikt påverka vilka människor som existerar. De samhällsförändringar som behövs för att motverka en klimatkatastrof är förstås ganska betydande. Vi behöver exempelvis fasa ut fossila bränslen, och ändra hur vi pendlar till våra jobb. Dessutom behöver vi ändra hur vi producerar mat och varor, och vissa yrken kommer behöva försvinna. Det är inte svårt att se hur detta kommer påverka vardagen hos människor på ett sätt som i sin tur påverkar vilka som kommer existera i framtiden. Som Broome påpekar:

Hade vi minskat våra utsläpp av växthusgaser avsevärt, skulle det ha förändrat livet för nästan alla i världen på ett betydande sätt. Inom ett par generationer skulle detta betyda att världen bestod av andra människor. (Broome 2012: 62)

Om vi inte minskar rejält våra utsläpp kan därför ingen som existerar efter några generationer klaga på att vi skadat *dem* genom att inte minska rejält våra växthusgasutsläpp. Detta gäller även dem som

kommer lida direkt på grund av klimatförändringarna. För om vi hade rejält minskat våra utsläpp så hade dessa människor inte existerat! Minskningen av utsläpp hade kanske gjort världen bättre, men då på grund av att *andra* människor skulle ha haft det bra. De som existerar om exempelvis 100 år kan alltså inte klaga på att vi skadat dem genom att inte minska våra utsläpp (åtminstone så länge de har liv som är värda att leva).

Men vad betyder detta för Sveriges utsläpp år 2020? I inledningen påpekade jag att dessa utsläpp kan förväntas leda till att flera tusen människor dör i förtid de närmaste åttio åren. Visar icke-identitetsproblemet att vi trots allt inte skadat dessa människor?

Som svar på detta är det för det första värt att betona att Broomes (2012: 66) argument handlar om *stora* stater och federationer som EU. Men själv hävdar han att vi som individer skadar andra på ett orättvist sätt när vi släpper ut växthusgaser (t. ex. Broome 2012: 63). Vilka människor som existerar inom de närmaste generationerna beror antagligen inte på mina, eller dina, individuella växthusgasutsläpp. Om jag väljer att inte äta kött, att flyga mindre, osv, så minskar det den klimatskada jag orsakar utan att skapa en samhällsförändring som kan förväntas påverka identiteten hos många framtida människor. Därför kan de närmaste generationerna med rätt säga att jag var med om att skada *dem* om jag inte drar ner på mina utsläpp, säger Broome.

Men var exakt går gränsen? Borde vi tänka på Sveriges utsläpp som vi ska (enligt Broome) tänka på USA:s, Kinas, och EU:s utsläpp, när det gäller identitetseffekter, eller borde vi snarare tänka på dem som vi tänker på individers utsläpp? Svaret måste rimligtvis vara: däremellan. Om Sverige inte minskar sina utsläpp så kan det betyda att vissa av dem som existerar om 150 år inte hade existerat om Sverige hade dragit ner på sina utsläpp. Men inte lika många som om USA, Kina, eller hela världen hade dragit ner på sina utsläpp. Icke-identitetsproblemet verkar som sagt delvis, men inte helt, underminera påståendet om att Sverige skadar generationer långt i framtiden genom att inte radikalt minska sina utsläpp.

För det andra är det viktigt att ha i åtanke att identiteten hos många av dem som dör i förtid på grund av Sveriges utsläpp i dag omöjligen kan påverkas av dessa utsläpp, eftersom de redan existerar! Sveriges utsläpp 2020 kan, som jag tidigare nämnt, förväntas orsaka att nästan

fjortontusen människor dör i förtid fram till 2100. Enligt de scenarion som Bresslers modell bygger på så kan vi förvänta oss att det ackumulerade antalet dödsfall från 2020 års utsläpp verkligen börjar ta fart år 2050 (se Bressler 2021: bild 3). Många av dessa kommer så klart då vara äldre människor (eftersom de äldre är mer känsliga för varmare väder) som var födda redan 2020. Det samma gäller ända fram till 2100: många av dem som dör i förtid på grund av Sveriges utsläpp kommer att ha varit födda 2020.

Sammanfattningsvis är det svårt att se att icke-identitetsproblemet helt befriar Sverige – eller de som fattar beslut på Sveriges vägnar – från skuld när det gäller de tusentals människor som kan förväntas dö i förtid på grund av Sveriges växthusgasutsläpp. Icke-identitetsproblemet kan möjligtvis *delvis* befria dessa beslutsfattare från skuld när det gäller skada flera hundra år in i framtiden, men inte när det gäller den enorma skada som klimatförändringarna kan förväntas orsaka de närmaste årtiondena.

4 Demokratiskt mandat?

BROOME NÄMNER ETT annat skäl till att behandla regeringars handlingar på annat sätt än vi behandlar individers handlingar. Detta skäl kan verka relevant när vi frågar om Sveriges regerings agerande i klimatfrågan kan vara rättvist, trots den skada regeringen tillåter genom att inte förbjuda exempelvis fossila bränslen och växthusgasproducerande produktion. Syftet med detta avsnitt är att visa att så inte är fallet.

Det är »moraliskt tillåtet för regeringar att agera på ett orättvist sätt oftare än det är moraliskt tillåtet för individer gör så», säger Broome (2012: 64). Om det inte vore så skulle vi knappast kunna fatta några offentliga beslut alls. Sådana beslut – exempelvis att bygga på ett grönt område – skadar vanligtvis någon – t. ex. de som inte längre kan njuta av det gröna området – på ett sätt som, enligt Broome, kan vara orättvist men ändå moraliskt tillåtet. Detsamma gäller vanligtvis inte individer. Om en privatperson väljer att bygga på ett grönt område som någon annan har rätt till så agerar hen både orättvist och moraliskt otillåtet. Det som enligt Broome (2012: 65) förklarar denna skillnad mellan regeringar och individer är att regeringar »har ett starkt

mandat att se till att deras befolkning blomstrar». Detta mandat ger regeringar, till skillnad från individer, moraliskt utrymme att agera orättvist för att öka det allmänna väståndet.

Broomes argument är inte helt okontroversiellt. Exempelvis kan en undra om det verkligen är *orättvist* när regeringen, på ett moraliskt tillåtet sätt, skadar en person för det allmänna bästas skull. Kanske vore rättare att säga att i sådana fall är skadandet inte alls orättvist.

Men hur som helst verkar det uppenbart att även om vi går med på Broomes resonemang så befriar det inte Sverige, eller de som fattar beslut på Sveriges vägnar, från skuld när det gäller de tusentals människor som sannolikt dör i förtid på grund av Sveriges utsläpp. Det mandat som åtminstone demokratiskt legitima regeringar har för att skada någon medborgare något kan inte rättfärdiga att dessa regeringar skadar *andra staters* medborgare. En demokratiskt legitim regering kan på ett moraliskt rättfärdigat sätt möjligtvis bygga en fabrik även om den förorenar luften hos de medborgare som bor närmast fabriken – och därmed skadar dem – så länge fabriken har tillräckligt demokratiskt stöd. Men detta demokratiska mandat kan inte rättfärdiga att regeringen skadar andra staters medborgare. Det demokratiska mandatet rättfärdigar bara handlingar som påverkar det egna territoriet och de egna medborgarna, inte andras territorium eller medborgare.

Som de flesta säkert känner till är klimatförändringarnas offer först och främst medborgare i fattigare länder samt länder som är speciellt utsatta för exempelvis torka, översvämningar, och orkaner. Sverige är inte ett av dessa länder. Nu redan har exempelvis Sudans, Madagaskars, och Indiens medborgare börjat drabbas väldigt mycket av klimatförändringarna. Detsamma kommer gälla framöver: klimatförändringarnas offer kommer först och främst vara medborgare i fattigare länder som själva inte har bidragit mycket till problemet (se t. ex. Bathiany m. fl. 2018). Det faktum att offren för klimatförändringarna själva inte har bidragit till problemet – och rimligtvis inte kan tänkas ha gynnats (jämfört med relevanta alternativ) av de aktiviteter som bidragit till problemet – gör det speciellt svårt att argumentera att klimatförändringarnas effekter inte är orättvisa.

Sveriges utsläpp bidrar till detta globala problem. Sveriges utsläpp skapar förstås inte bara klimatförändringar *i Sverige*, utan bidrar till globala klimatförändringar. När vi funderar på hur många av de som

skadas på grund av Sveriges utsläpp kommer vara svenska medborgare kan vi därför helt enkelt utgå ifrån att det motsvarar den andel av de globala offren för klimatförändringarna som är svenska medborgare. Denna andel är mycket liten. Alltså kan vi utgå ifrån att nästan alla de tusentals människor som dör i förtid på grund av Sveriges utsläpp är andra staters medborgare. Sveriges regerings demokratiska mandat kan inte rättfärdiga den skada.

5 Men de är ännu värre klimatbovar!

ETT ARGUMENT SOM ofta hörs när Sveriges bidrag till att lösa globala problem diskuteras, är att det är orimligt, även orättvist, att kräva att Sverige gör mer när så många länder gör mindre. Och faktum är att när det gäller koldioxidutsläpp per capita är väldigt många av de länder svenskar gärna jämför sig med *ännu värre klimatbovar*. Danmark, Norge, Finland, USA, Storbritannien, Tyskland och Frankrike släpper exempelvis ut mer än Sverige per capita.⁷ Är det då inte orättvist att kräva att Sverige gör ännu mer, det vill säga minskar sina utsläpp, när andra länder är värre?

Det är möjligt att denna typ av argument kan vara rimlig när det gäller exempelvis diskussionen om bistånd, och mer generellt när det gäller altruistiska handlingar. Låt oss säga att vi kan göra en principiell distinktion mellan å ena sidan handlingar som *gynnar* andra och å andra sidan handlingar som bara *inte skadar* andra. Det är kanske orättvist och orimligt att kräva att någon som redan gör mer än de flesta enbart i syftet att gynna andra utför ännu fler altruistiska handlingar. Men samma gäller inte när det gäller handlingar som på ett orättvist sätt skadar andra. Det faktum att någon annan skadar andra ännu mer betyder inte att det är orättvist eller orimligt att kräva att *du* slutar skada andra.

Låt oss föreställa oss en situation där två barn, Adam och Bea, båda mobbar ett tredje barn, Carl. Ingen rimlig person skulle acceptera Beas mobbande av Carl bara på grund av att Adam mobbar honom ännu mer. Det faktum att Adam också mobbar Carl gör det inte på något sätt mindre omoraliskt att Bea mobbar Carl. Det gör det faktiskt ännu värre: allt annat lika är det ju värre att skada någon som redan är skadad än att skada någon som har det bra.

Detsamma gäller stater. Det faktum att t.ex. Norges, med sina utsläpp, skadar Bangladeshs invånare ännu mer än Sverige, gör det inte på något sätt mindre moraliskt problematiskt att Sverige skadar Bangladeshs invånare. Det gör saken faktiskt ännu värre. Bangladeshs invånare är redan utsatta, på grund av utsläpp från Norge – och förstås från exempelvis Kina, Ryssland och USA. Det faktum att de redan är utsatta på grund av andra staters omoraliska handlingar minskar inte hur omoraliskt det är att Sverige också skadar dem. Mer generellt rättfärdigar det faktum att andra länder är ännu värre klimatbovar inte den skada som Sverige orsakar med sina utsläpp.

6 Men andra hade då släppt ut istället!

SVERIGES KONSUMTIONSBASERADE koldioxidutsläpp 2020 motsvarade det som resten av världen släppte ut på 15 timmar. Så även om Sverige hade varit koldioxidneutralt 2020 hade resten av världen hunnit i kapp det som faktiskt släpptes ut på lite mer än ett halvt dygn. Därför kan en undra hur mycket hade vunnits på att Sverige varit – eller på att Sverige blir – koldioxidneutralt. Genom att bli koldioxidneutrala förhindrar vi inte den skada som våra utsläpp annars hade orsakat, skulle någon kunna hävda: vi skjuter bara upp skadan. Skadan sker ändå, bara några timmar senare. Allt annat lika spelar det ingen roll *när* en skada äger rum. Är det då verkligen så farligt att Sveriges utsläpp kan förväntas orsaka att så många människor dör i förtid?⁸

För det första är det värt att poängerna att även om en skada kommer inträffa kan det vara värt att inte vara den som orsakar skadan. Om någon har bestämt sig att mörda en oskyldig person, men erbjuder dig tusen kronor för att göra det åt honom, så skulle de flesta tycka att du har moraliska skäl att tacka nej till erbjudandet, även om det inte skulle förhindra skadan.⁹ På samma sätt kan de som fattar beslut på Sveriges vägnar ha moraliska skäl att inte orsaka att flera tusen människor dör i förtid även om någon annan kommer orsaka denna skada ändå och trots att det möjligen ökar Sveriges BNP något.

Men för det andra bygger denna invändning på ett missförstånd.¹⁰ Faktum är att koldioxid stannar väldigt länge i atmosfären efter att det släpps ut: mellan 300 och 1000 år (Buis 2019). Det betyder att i över 300 år så kommer den totala mängden koldioxid i atmosfären

vara nära 60 miljoner ton större än den hade varit om Sverige varit koldioxid neutralt år 2020. Eller för att ta ett mer realistiskt exempel: Om Sveriges utsläpp år 2020 hade varit en fjärdedel mindre än vad de faktiskt var så skulle den totala mängden koldioxid i atmosfären vara nära 15 miljoner ton mindre i över 300 år än vad den sannolikt kommer bli.

Det är närmast garanterat att under flera hundra år så kommer skada inträffa, p.g.a. klimatförändringarna, som inte hade inträffat hade den totala mängden koldioxid i atmosfären varit flera miljoner ton mindre (Broome 2019). Över tid kommer som sagt den totala skadan som klimatförändringarna orsakar sannolikt vara större än vad den hade varit om Sverige varit koldioxid neutralt 2020. Det faktum att andra länder hade tagit igen för minskningen några timmar senare ändrar inte den bilden, eftersom det hade betytt att vid varje tidpunkt, över en extremt lång tid, så hade den totala mängden koldioxidutsläpp – och därmed risken för klimatskador – varit mindre än vad den kommer vara p.g.a. Sveriges utsläpp.

Så även om det inte spelar någon roll när *skada* äger rum (Kington och Sinnott-Armstrong 2018), så spelar det som sagt stor roll när *utsläpp* äger rum. Vi vinner mycket på att skjuta på utsläpp, även med bara några timmar, eftersom det betyder att i flera hundra år minskar risken, vid varje tidpunkt, att någon skadas av klimatförändringarna.

7 Slutord

JAG HOPPAS NU ha visat att trots att Sverige inte kommer ha en »avgörande roll» när det gäller att undvika en klimatkatastrof, som Mattias Karlssons påpekar, så har de som kan påverka Sveriges växthusgasutsläpp starka moraliska skäl att dra ner på dessa utsläpp. Faktum är att Sveriges årliga utsläpp kan förväntas orsaka att flera tusen personer dör i förtid. Detta faktum, kombinerat med den generella skyldigheten att inte skada andra, räcker för att grunda sådana moraliska skäl.

Men dessa moraliska skäl är förstås inte nödvändigtvis starkare än alla andra moraliska skäl. Som individer kan vi ibland rättfärdiga att vi skadar någon annan något om tillräckligt mycket (exempelvis våra liv) står på spel. Samma gäller stater, eller offentliga beslutsfattare. Om Sverige fann sig i en situation där minskade utsläpp skulle riskera

att kasta landet in i fattigdom så skulle de som fattar beslut på Sveriges vägnar kanske inte ha en skyldighet att minska på utsläppen. Men vi befinner oss förstås långt från en sådan situation. Sverige kan dra ner rejält på sina utsläpp utan att välståndet är hotat.

Det är också värt att betona att teoretiskt sett skulle svenskar möjligtvis kunna påverka de totala utsläppen mer genom att få *andra* länder att dra ner på sina utsläpp. Teknikutveckling och internationella politiska åtgärder skulle exempelvis kunna ha sådana effekter. Om Sverige kan ha tillräckligt stora effekter på andra länders utsläpp skulle en även kunna hävda att fokus på Sveriges utsläpp är en onödig distraktion. Vi kan också tänka oss en situation där vinsten av de aktiviteter som skapar Sveriges utsläpp gör så mycket för att utplåna fattigdom i världen – exempelvis via bistånd – att de är moraliskt rättfärdigade trots den skada som utsläppen orsakar.

Faktum är dock att Sverige än så länge inte verkar ha haft en betydelsefull effekt på andra länders utsläpp, och vinsterna av Sveriges utsläpp gynnar först och främst inhemsk konsumtion. Valet vi verkar stå inför är därför att dra ner på Sveriges utsläpp, och möjligtvis offra en del av svenskarnas konsumtion, eller fortsätta på samma bana. Att fortsätta på samma utsläppsnivå men »kompensera» för det genom att påverka andras utsläpp tillräckligt mycket, eller bidra till andra moraliskt viktiga ändamål, verkar än så länge inte vara ett realistiskt alternativ. Givet detta läge borde de som verkligen kan påverka Sveriges utsläpp lägga mer fokus på åtgärder för att minska dessa utsläpp. →

H. Orri Stefánsson är professor i praktisk filosofi samt Pro Futura Scientia Fellow vid Swedish Collegium for Advanced Study och verksam vid Institutet för framtidsstudier.

Noter

1. Aktuellt, SVT2, december 6 2023 (<https://www.svtplay.se/video/KyprQda/aktuellt/ikvall-21-00?id=KyprQda&position=1512&highlight=tidopartiernas-olika-miljopolitik-1512>). Det är dock värt att nämna att Karlsson lägger till att trots att Sverige inte kommer ha en avgörande roll i att lösa det globala klimatproblemet så »ska dra vårt strå till stacken».

2. I Stefánsson (2022–2023) kritiserar jag ett liknande resonemang hos en isländsk politiker.

3. Kuhn (2019) ger en generell introduktion till fångarnas dilemma. Gardiner (2011: kapitel 2 och 4) diskuterar huruvida klimatförändringarna bör förstås som ett exempel på fångarnas dilemma.

4. Skälet till att jag fokuserar på Sveriges utsläpp år 2020 är att Bresslers modell handlar om den förväntade dödlighet som marginalutsläpp år 2020 förväntas orsaka (över tid), d.v.s. hur den förväntade dödligheten på grund av utsläpp skulle ha ändrats om vi hade exempelvis släppt ut ett ton mer, eller mindre, givet de totala utsläppen år 2020. Eftersom den förväntade dödlighetsskillnaden av exempelvis ett marginalton beror på de totala utsläppen så kan Bresslers modell inte användas oförändrad för att räkna ut den dödlighet som Sveriges utsläpp t. ex. 2022 kan förväntas orsaka.

5. Enligt Our World in Data (<https://ourworldindata.org/co2/country/sweden>) så var Sveriges konsumtionsbaserade koldioxidutsläpp år 2020 61,35 miljoner ton. Enligt Bresslers modell så kan vi förvänta oss att denna mängd utsläpp orsakar att 13 836 människor dör tidigare än vad de annars hade gjort fram till år 2100. Sveriges *produktions*baserade utsläpp samma år var något lägre, 36,69 miljoner ton, som enligt Bresslers modell kan förväntas orsaka att 8 275 personer dör tidigare än vad de annars hade gjort fram till år 2100. Det är inte uppenbart om konsumtionsbaserade eller produktionsbaserade utsläpp är mer relevanta i detta sammanhang. (Andra alternativ är också möjliga: se Torpman 2023.) Men oavsett vilket mått vi väljer så kan vi, enligt Bresslers modell, förvänta oss att Sveriges årliga utsläpp kommer orsaka att flera tusen människor dör tidigare än vad de annars hade gjort.

Det är kanske också värt att betona att precis som andra klimatmodeller innehåller Bresslers modell en del antaganden som vi inte kan vara helt säkra på att stämmer. (Detta trots att den är publicerad en så respekterad tidskrift som *Nature Communications*.) Men för mitt argument behöver vi inte heller vara säkra på den exakta förväntade dödligheten från Sveriges utsläpp. Det empiriska antagande som behövs för mitt argument är helt enkelt att Sveriges utsläpp kommer orsaka att *väldigt många* människor i andra länder dör i förtid. Exakt hur många är inte viktigt för mitt argument.

6. Det borde dock erkännas att exakt hur dåligt det är att fjortontusen människor dör i förtid går inte att uppskatta utan information om *hur många år* vi kan förvänta oss att dessa människor annars hade levt. Dessvärre ger Bresslers modell inte ett tydligt svar på hur många förlorade levnadsår t. ex. fjortontusen liv motsvarar.

7. Se här: <https://www.worldometers.info/co2-emissions/co2-emissions-per-capita>

8. Kingston och Sinnott-Armstrong (2018) för liknande resonemang om individers utsläpp.

9. Bernard Williams bygger ett av sina argument mot utilitarism på liknande intuition (se Smart och Williams 1973). Till skillnad från Williams skulle jag dock hävda att om du kan se till att offret dör på ett lite mindre plågsamt sätt (eller att färre dör) så borde du nog tacka ja till erbjudandet. Men jag påstår att du inte kan rättfärdiga att tacka ja enbart på grund av att du tjänar tusen kronor. Detsamma gäller stater: en liten BNP ökning rättfärdigar inte att *vi* orsakar skadan även om den kommer inträffa.

10. Följande argument bygger på Broome (2019). Jag diskuterar detta resonemang i mer detalj tillsammans med Andrea S. Asker (Asker och Stefánsson 2023).

Referenser

- Asker, A, och Stefánsson, H. O. (2023) »Climate change and decision theory», i: Gianfranco, Pellegrino och Di Paola, Marcello (red.) *Handbook of Philosophy of Climate Change*, Springer, ss. 267–286.
- Bathiany, S, Dakos, V., Scheffer, M, och Lenton, T. M. (2018) »Climate Models Predict Increasing Temperature Variability in Poor Countries», *Scientific Advances*, 4, ss. 1–10.
- Buis, A. (2019) »The Atmosphere: Getting a Handle on Carbon Dioxide», NASA oktober 9, <https://climate.nasa.gov/news/2915/the-atmosphere-getting-a-handle-on-carbon-dioxide/>.
- Bressler, R. D. (2021) »The mortality cost of carbon», *Nature Communications* 12/4467, ss. 1–12.
- Broome, J. (2012) *Climate Matters: Ethics in a Warming World*, New York: W. W. Norton & Company.
- Broome, J. (2019) »Against Denialism», *The Monist*, 102, ss. 110–129.
- Kingston, E. och Sinnott-Armstrong, W. (2018), »What's Wrong with Joyguzzling?» *Ethical Theory and Moral Practice*, 21, ss. 169–186.
- Kuhn, S. (2019) »Prisoner's Dilemma», i: Zalta., Edward N. (red.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford: Metaphysics Research Lab (tillgänglig online på: <https://plato.stanford.edu/entries/prisoner-dilemma/>).
- Nordhaus, W. (2008) *A Question of Balance: Weighing the Options on Global Warming Policies*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press.
- Smart, J. J. C. och Williams, B. (1973) *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Stefánsson, H. O. (2022–2023) »Skyldur Íslands í loftslagsmálum«, *Hugur*, 30, ss. 125–137.
- Stern, N. (2006) *The Economics of Climate Change: The Stern Review*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Torpman, O. (2023) »Inducement-based emissions accounting«, The Institute for Futures Studies. Working Paper 2023:6, ss. 99–114.

→ Objektivisering som bristande (egentlig) empati

Ellen Davidsson

1 Introduktion

VAD HAR FENOMEN som samtyckt men oönskat sex, sexuella övergrepp och att upprepade gånger bli avbruten under ett filosofiseminarium gemensamt? I den här texten kommer jag, genom att ge en ny definition av begreppet, hävda att dessa fenomen alla kan ses som exempel på *objektivisering*.

Även om de kan tyckas olika vid första anblicken finns det (åtminstone) två skäl att tro att det finns något som förenar dessa exempel: det finns en liknande specifik moralisk eller epistemisk felaktighet hos dem, och de utsätter de personer de riktar sig mot för en risk att skadas på ett liknande specifikt vis. Detta är kanske inte särskilt kontroversiella påståenden för de som är beivrade i feministisk teori. Men inom filosofin, även i den feministiska traditionen, råder oenighet i frågan om *exakt vad* som förenar objektiviserande fenomen: d.v.s., vad objektivisering egentligen är och *i kraft av vad* det är moraliskt fel eller skadligt.

I denna text kommer jag först, i del 2, att återge hur objektivisering tidigare har definierats. Jag kommer att diskutera dessa definitioners styrkor och svagheter och identifiera viktiga skillnader dem emellan. Denna genomgång syftar till att visa varför en ny definition av begreppet är önskvärd, och vilka fallgropar en sådan måste undvika. I del 3 kommer jag sedan att presentera en sådan, där objektivisering definieras som bristande egentlig empati i en situation där det föreligger moraliska eller epistemiska skäl att empatisera i egentlig bemärkelse. Här krävs återigen en viss genomgång, denna gång av empatibegreppet som används i definitionen och dess epistemiska och moraliska relevans. Mina slutsatser sammanfattas i del 4.

2 Tidigare definitioner

I DAGLIGT TAL används begreppet *objektifiering* nästan uteslutande i negativ bemärkelse för att beskriva att en människa reduceras från person till objekt på ett moraliskt förkastligt vis. Denna reduktion görs oftast i bemärkelsen att personen som objektifieras också *sexualiseras*; den reduceras till en kropp vars primära syfte är att skapa sexuell njutning hos andra; ett *sexuellt objekt*.¹ Från denna vardagliga användning går en röd tråd av hur objektifiering tidigare definierats av filosofer, genom feministiska kampanjer ända tillbaka till Kant. Samtidigt lägger en del av dagens feministiska rörelser stor vikt vid att bryta sexuella tabun och avmoralisera sexuella praktiker. Dessa hävdar att reduktion av människor till sexuella objekt inte nödvändigtvis är skadligt eller moraliskt problematiskt i sig, utan en naturlig del av sexualiteten som borde bejakas. I den här delen av texten identifierar jag två läger i vilka tidigare filosofiska definitioner av objektifiering positionerat sig; det *moraliserade* och det *avmoraliserade*.

2.1 Ett smalt, moraliserat begrepp

FÖR KANT VAR att känna sexuell åtrå synonymt med att objektifiera. Detta eftersom åtrån uppmärksammar och bejakar endast den fysiska aspekten av både den man åtrår och en själv. I den betraktar eller använder man den andres och sin egen kropp endast som medel för fysisk njutning, och bryter därför mot det kategoriska imperativet (Papadaki 2010, 2017). Objektifiering var alltså redan här i sin filosofiska vagga ett normativt begrepp; något som borde undvikas av moraliska skäl.

Under 1980 och 90-talet definierade Catharine MacKinnon (1987, 1989) och Andrea Dworkin (1985, 1997) objektifiering som sexualiserad underordning och argumenterade för att det är en konstitutiv del av mäns förtryck av kvinnor. Objektifiering är enligt dem ett fenomen som *gör* kvinnor till sexuella objekt, i social bemärkelse. Det sker när män, vilka har mer social makt än kvinnor, betraktar och behandlar kvinnor som underordnade, passiva objekt vilka existerar för mäns sexuella njutning. I pornografin, som mycket ofta fokuserar på kvinnlig underkastelse och manlig dominans, är denna kvinnosyn tydlig.

Mäns makt över kvinnor gör att kvinnors sociala funktion begränsas till vad män anser den vara. Denna objektifierande praktik av manlig dominans och kvinnlig underordning är självförstärkande; att kvinnor fungerar som objekt ses som ett rättfärdigande av praktiken och bidrar till att befästa mäns sociala maktövertag.

Två saker är tydliga i denna definition av objektifiering. Först, som Papadaki (2010, 2017) och Nussbaum (1995) har poängterat, så likställer den, precis som Kant gjorde, objektifiering med *instrumentalisering*. Det moraliskt förkastliga med objektifiering, enligt denna definition, är att objektifiering reducerar något från att vara ›ett mål i sig själv› till ›endast ett medel›. För det andra så är objektifiering inte en *konsekvens* utan en konstitutiv del av förtyck.² Det är inte bara att *behandla* människor som objekt, det är att *göra* människor till objekt, i social bemärkelse, genom att begränsa deras varande. Sådan begränsning sker genom social makt. Objektifiering är alltså intimt knutet till sociala maktstrukturer vilka uttrycks i och upprätthålls av sociala roller och normer, så som könsroller och könsnormer.³

Mer samtida exempel på teorier som knyter objektifiering till sociala roller och normer återfinns hos Jütten (2016) och Haslanger (2012, 2017).⁴ För Haslanger (2000, 2012, 2017) är socialt kön (eller genus) ett exempel på en social klass eller kategori. Hon argumenterar för att sociala klasser existerar eftersom de fyller en eller flera sociala funktioner: de hjälper oss att uppfylla ett eller flera sociala mål. I fallet med genus, till skillnad från andra sociala kategoriseringar så som arbetsgivare/arbetstagare, lärare/student, är några av huvudmålen sexuella mål; reproduktion, t. ex.⁵ Det är därför lätt att anta att de sociala kategoriseringarna Man och Kvinna går att reducera till de naturliga kategoriseringarna Hane och Hona, men så är enligt Haslanger inte fallet.

En social kategorisering som genus förklaras alltså inte av intrinsikala egenskaper hos individen, utan av extrinsikala, relationella egenskaper. Att hamna i en social klass; att ockupera en social roll som t. ex. könsrollen Kvinna, är alltså att förväntas uppfylla en viss social funktion genom att stå i vissa relationer till andra sociala individer (Haslanger 2012: 40–41). Instruktioner för hur en funktion knuten till könsroller ska uppfyllas dikteras av könsnormer, och hur väl individen uppfyller sin funktion kan utvärderas efter hur väl dessa efterföljs. Haslanger (2012: 55) gör en distinktion mellan *svaga* och *starka*

könsnormer, där efterföljandet av de förstnämnda bidrar till att man briljerar i sin sociala roll, medan efterföljandet av de sistnämnda är nödvändigt för att man ska fungera i rollen överhuvudtaget.

Om vi adapterar denna syn på könsroller och könsnormer, blir det tydligt att objektifiering, enligt MacKinnon och Dworkin, är en *stark* könsnorm: det är *nödvändigt* att objektifiera för att vara man, och det är *nödvändigt* att bli objektifierad för att vara kvinna (Haslanger 2012: 49–50, Papadaki 2010: 19). Det här är en slutsats som jag ser som oönskad. Om objektifiering är både moraliskt förkastligt, skadligt och en konstitutiv norm för könsroller, verkar det följa att vi alltid begår eller utsätts för moraliskt felaktig behandling bara genom att existera i någon könsroll. Även om en sådan definition varit politiskt användbar, är det lätt att se hur en sådan teori om könsroller inte längre är i linje med samtida feministiska rörelser. Dessa propagerar t. ex. inte längre enbart mot mäns förtryck av kvinnor, utan för olika sociala och sexuella minoriteters rättigheter. Istället för två jämställda sociala kön, eller inget socialt kön alls, är uppluckrandet av binära könsroller genom förändring av sociala normer knutna till dessa, samt erkännande av inkludering av t. ex. transpersoner och icke-binära könsidentiteter politiska mål.

För Haslanger är relationerna som konstruerar genus mer komplexa än för MacKinnon och Dworkin, men existerar fortfarande på ett binärt spektrum mellan Män och Kvinnor. Haslanger (2012: 72–3) menar att objektifiering är en del av en *svag* könsnorm knuten till ett maskulinitetsideal som uppmuntrar ett objektivt och aktivt förhållningsätt till världen, och ett kontrasterande feminint ideal som uppmuntrar ett subjektivt och passivt förhållningsätt. Denna norm talar om för oss hur vi ska göra för att vara *bra* män och kvinnor, men det är fortfarande möjligt att vara man eller kvinna utan att följa den.

Kvinnor är alltså inte, enligt Haslanger, per definition sexuella objekt, men *bra* kvinnor är det. Objektifiering är dock fortfarande knuten till ojämlikhet och förtryck eftersom även en svag könsnorm bidrar till att begränsa vad kvinnor kan vara, i social bemärkelse. Det här är en slutsats jag känner mig mer bekväm med att acceptera. Samtidigt vill jag att min definition ska vara applicerbar utanför det traditionella binära spektret där Man och Kvinna är de enda existerande könsrollerna, samt att objektifiering ska kunna ses som en del av andra för-

tryckande sociala strukturer som inte är kopplade till genus. För att det ska fungera måste Haslangers, MacKinnon och Dowrkins definitioner modifieras. Den definition jag presenterar i del 3 är ett förslag på hur sådan modifikation kan se ut.

För att sammanfatta innan vi går vidare, verkar det finnas åtminstone tre teser inneboende i de moraliserade definitioner av objektifiering som diskuterats här:

(1) *Sociala strukturer*: Objektifiering är intimt kopplat till social makt, sociala ideal, roller och normer. Att socialt fungera som något, att inneha en social roll (ett passivt sexuellt objekt t. ex.), är detsamma som att vara detta, i social bemärkelse.

(2) *Moral*: Objektifiering är, i sig själv, alltid moraliskt förkastligt. Det skadar de som objektifieras genom att begränsa dem på ett omoraliskt vis, eftersom objektifiering alltid medför att objektifierades sociala varande inte matchar dennes moraliska status.

(3) *Monism*: Objektifiering är fel på ett distinkt vis: det finns en felgörande aspekt som förenar alla instanser av objektifiering.

Mitt mål i denna text är att argumentera för en ny definition som uppfyller dessa kriterier, men går att kombinera med samtida teorier om genus som ett spektrum snarare än ett binärt fenomen. Samtidigt har smala, moraliserade definitioner redan bemötts med kritik och innan jag presenterar min definition förtjänar denna att uppmärksammas.

2.2 Ett bredare, avmoraliserat begrepp

MARTHA NUSSBAUM (1995) och Rae Langton (2009) argumenterar båda för bredare, avmoraliserade definitioner av objektifiering. Nussbaum (1995: 156–157) definierar objektifiering som »att behandla någon, som inte är ett ting, utan en människa, som ett ting».⁶ Hennes definition skiljer sig från moraliserade definitioner eftersom hon inte ser objektifiering som något som med nödvändighet *skadar* den objektifierades mänsklighet. Hos Nussbaums avmoraliseras begreppet, och ses som deskriptivt snare än normativt. Objektifiering är *prima*

facie fel, eller ›moraliskt riskabelt›, men den moraliska felaktigheten beror på kontexten i vilken den förekommer.

Nussbaum identifierar sju olika egenskaper vilka människor har men ting saknar och hävdar att objektifiering kan göras på minst sju olika sätt, genom att förneka en människa dessa egenskaper.⁷ Dessa sju sätt att relatera till ting kopplas sedan till den mänskliga sexualiteten, vilken Nussbaum, precis som Kant, verkar anse är objektifierande till sin natur. Detta betyder dock inte att sexuellt begär eller sexuella relationer alltid är moraliskt förkastliga. Tvärtom kan de utgöra en underbar del av vad det är att vara människa (Nussbaum: 251, 256, 275–278).

Istället är det den övergripande kontexten i vilka dessa möten och begär äger rum som avgör om den objektifierande aspekten av dem blir skadlig och omoralisk eller ej. Mer specifikt går det att utröna från hennes exempel att det är den mellanmänskliga relation de personer som möts sexuellt står i till varandra, och kanske syftet de har med sin sexuella aktivitet, snarare än de övergripande sociala positioner de innehar som utgör denna moraliskt relevanta kontext (Nussbaum: 271, 278).

Langton (2009) utökar Nussbaums lista över egenskaper som skiljer människor och objekt med ytterligare tre attribut.⁸ Hon specificerar även förnekande-relationen ytterligare genom att säga att vi kan förneka någon mänsklighet på olika sätt; genom att *inte tillskriva* denne en eller flera mänskliga egenskaper, eller genom att *kränka* en eller flera av dessa. Dessa två kan, säger hon, på lång sikt leda till ett *förintande* av mänsklighet som Dworkin talar om (Langton 2009: 236).

Både Langton och Nussbaum menar att objektifiering inte kan ha den intima länk med instrumentalisering eller förnekande av agentskap som MacKinnon och Dworkin hävdar, samt att det heller inte är något som med nödvändighet *gör* människor till objekt. Deras argument för detta är att det ibland är tydligt att objektifiering inte alls är ett medel för ett mål, utan tvärtom: att handlingen, vilken i själva verket bekräftar agentskap, är ett mål i sig:

[...] det är inte att han inte lyssnar när hon säger ›nej› – han vill att hon ska säga ›nej›. Här finns en kränkning av kvinnans autonomi vilken begås av någon som bekräftar hennes autonomi, tillskriver henne kapaciteten

att välja, och önskar just att överkomma detta val, att få henne att göra det hon väljer att inte göra. (Langton 2009: 234, min översättning)

Det är sexigare att använda en människa som ett ting, än att bara ha ett ting, eftersom det manifesterar större kontroll, det visar att man kan kontrollera det som har till sin natur att undgå kontroll. (Nussbaum 1995: 285, min översättning)

I fallen ovan varken betraktas eller behandlas den objektifierade som ett renodlat objekt, utan tvärtom som en människa, men en människa vars vilja det är acceptabelt att ignorera eller manipulera.

Det är dock oklart om detta visar att objektifiering inte är kopplat till instrumentalisering. Det förefaller att målet med handlingar som de ovan är att uppnå den maktposition objektifieraren hamnar i, alternativt att uppleva njutningen och fördelarna som kommer av utförandet av handlingen eller maktpositionen den resulterar i. Det MacKinnon och Dworkin menar med att objektifiering är instrumentalisering är att den objektifierades specifika vilja, önskan eller perspektiv aldrig ses som ett *mål i sig självt*. Detta är förenligt med att den som objektifierar erkänner att den objektifierade *har* viljor, önskingar och ett perspektiv.

Snarare än att objektifiering inte är instrumentalisering tycks Nussbaums och Langtons exempel visa, som också påpekats av Kate Manne (2017) och Aleksy Tarasenko-Struc (2021), att det finns aspekter av objektifiering där den som objektifieras inte betraktas eller ens behandlas som ett renodlat *objekt*, utan snarare ett underlägset subjekt.⁹ Den objektifierade kan då uttrycka sin motvilja genom att protestera, och ibland är just denna protest målet med den objektifierande handlingen. Men hon kan inte *aktualisera* sin faktiska vilja – att få en kränkande handling att upphöra, t. ex. Så, även om den objektifierade inte betraktas eller behandlas som ett renodlat objekt, går det att hävda att hon *görs*, om inte till ett renodlat objekt, så mer objekt-lik i social bemärkelse.

Nussbaum har dock rätt i att vi relaterar till våra fysiska kroppar som just fysiska kroppar, ting eller objekt på en mängd olika sätt, och i att detta ofta är högst närvarande i sexuellt begär.¹⁰ Langtons förtydligande av förnekande-relationen är även det högst intressant,

och jag har inspirerats av det i formuleringen av den nya definition av objektifiering som presenteras i del 3. Det är också rimligt att anta att den mellanmännsliga relationen spelar en stor roll för den moraliska statusen hos sexuella möten och relationer och att det på sätt och vis är denna som borde få störst fokus i diskussioner om etik, sex och sexualitet. Detta är dock inte på något vis oförenligt med tesen att dessa mellanmännsliga relationer till stor del påverkas negativt, i moralisk bemärkelse, av maktstrukturer bestående av sociala ideal, roller och normer.

Att lägga all moralisk relevans i den individuella kontexten där sexuella möten och relationer utspelar sig på det sätt Nussbaum gör, riskerar dock att stigmatisera vissa typer av sexuella relationer. Om den moraliska statusen hos sexuella praktiker ligger i att de personer som möts i dessa bör stå i en specifik relation till varandra eller ha ett specifikt syfte med sitt sexuella möte, så lämnas frågan vad ›rätt/fel relation›, eller ›rätt/fel syfte› är öppen.¹¹ En bättre väg att gå, som är mer i linje med samtida feministiska strömningar, är att låta syftet med och typen av relation förbli så odefinierat eller pluralistiskt som möjligt. Människor i olika sociala positioner kan ha många olika typer av relationer (bland annat sexuella) till varandra, tillfälliga och långvariga med många olika syften, utan att det nödvändigtvis är moraliskt problematiskt. Istället bör fokus ligga på *utförandet* av den sexuella praktiken. Detta är kompatibelt med Nussbaums syn på när objektifiering, som uttryck för sexualitet, är skadligt och inte.

Att Nussbaum avmoraliserar begreppet och likställer objektifiering med att relatera till den fysiska aspekten av våra varelser är dock än mer oroväckande, eftersom det urholkar den normativa kraften hos begreppet. Som det tidigare definierats filosofiskt och framförallt som det används i dagligt tal, är objektifiering ett normativt, negativt laddat begrepp. Denna normativa användning tjänar ett annat syfte än att, som det gör hos Nussbaum, beskriva den mänskliga sexualitetens natur. Den normativa användningen syftar till att beskriva hur normer för sexuellt begär influeras av vår större sociala verklighet, de normer och roller som styr denna, och specificera vad detta inflytande får för moraliskt problematiska konsekvenser. Det Nussbaum beskriver i sin definition av begreppet är helt enkelt något annat.

Antingen beror detta på att hon inte delar uppfattningen att påver-

kan från sociala normer och roller har den moraliska relevans i sexuella relationer som MacKinnon, Dworkin och Haslanger anser. Eller så är hennes teori helt enkelt ideal, på så vis att den uttalar sig om vad som *borde* spela roll i sexuella praktiker under ideala förutsättningar. Vilket det än må vara, så lever vi inte i en ideal verklighet utan i en där det finns problematiska aspekter av normer kopplade till sexualitet och socialt kön. Begreppet objektifiering har från början syftat till att beskriva ett omoraliskt, skadligt fenomen som faktiskt förekommer här och nu, och inte hur sexualitet uttrycks under ideala moraliska förutsättningar. Det används dessutom fortfarande på detta vis, i dagligt tal.

Jag anser alltså inte att Nussbaum eller Langton nödvändigtvis har fel i det de säger om sexualitetens natur, utan min kritik är att de ger objektifieringsbegreppet en innebörd som inte överensstämmer med dess ursprungliga syfte eller vardagliga användning. Jag tror också att det är möjligt att skapa ett moraliserat objektifieringsbegrepp och samtidigt dela synen på sexualitet som moraliskt neutral, trots att den till stor del fokuserar på den fysiska aspekten av oss själva och andra.

För att sammanfatta innan vi går vidare, förnekar alltså förespråkare av avmoraliserade definitioner de tre teser, som förespråkare av moraliserade definitioner driver. Istället återfinns tre till synes kontrasterande teser:

(4) *Sexualitet*: Objektifiering är intimt kopplat till sexualitet och en naturlig del av mänskligt liv.

(5) *Neutralitet*: Objektifiering är inte alltid moraliskt förkastligt även om det är *prima facie* omoraliskt och moraliskt riskfyllt.

(6) *Pluralism*: I de fall objektifiering är fel, så kan det vara det på olika sätt: det finns ingen felgörande aspekt som förenar alla instanser av objektifiering. Eftersom vissa av de felgörande aspekterna fokuserar på den objektifierades mänsklighet, gör objektifiering inte nödvändigtvis personer till objekt, i social bemärkelse.

Min uppfattning är att dessa antaganden inte är i egentlig konflikt med antagandena (1)–(3) i föregående sektion. Om vi låter (1)–(3) vara

antagande om objektifiering och (4)–(6) om behandling av människor som objekt, går det att hävda att vi behandlar människor som objekt på många olika vis, utan att det med nödvändighet är moraliskt problematiskt. Sådan behandling *gör* inte alltid nödvändigtvis människor till objekt, i sociala termer, och det kan finnas en koppling mellan att behandla människor som objekt och mänsklig sexualitet. Det jag inte instämmer i är att alla de fenomen som diskuteras av Nussbaum och Langton ska klassificeras som objektifiering.

De som argumenterar för en moraliserad definition av objektifiering fokuserar inte på att beskriva sexualitetens egentliga natur och hur den tar sig uttryck. Inte heller försöker de beskriva alla de sätt på vilka vi människor behandlar varandra som objekt. Det de försöker identifiera är ett moraliskt problematiskt fenomen, där sociala roller och normer, speciellt de som styr sexuella relationer, konstruerar maktojalanser som leder till moralisk skada hos de som hamnar i socialt underläge till följd av dessa normer. Den definition jag kommer att presentera i del 3 hamnar i det moraliserade läget, eftersom den syftar till att göra det samma. Men den kan, till skillnad från tidigare moraliserade definitioner, undvika antagandet att kön är ett binärt eller i sig själv problematiskt fenomen. Samtidigt är den förenlig med den pluralism i sättet vi relaterar till människor som objekt och den syn på sexualitet som presenteras i de avmoraliserade definitionerna.

3 En ny definition

I DENNA DEL kommer jag att argumentera för att vi kan förena en stor del av de teser som drivs av förespråkare av både det moraliserade och avmoraliserade objektifieringsbegrepp med hjälp av en ny moraliserad definition av objektifiering. Denna nya definition likställer objektifiering med bristande *egentlig empati*, i en situation där det finns moraliska eller epistemiska skäl att »empatisera i egentlig bemärkelse». ¹² En kort redogörelse för vad som menas med egentlig empati och att »empatisera i egentlig bemärkelse», samt empatins moraliska och epistemiska relevans är därför nödvändig, innan jag presenterar min definition i närmre detalj.

3.1 Egentlig empati

EMPATISK FÖRMÅGA ÄR en förmåga att ha vissa mentala tillstånd. De flesta filosofer är överens om att det finns flera olika sådana som skulle kunna räknas som empati. Med *affektiv empati* menas förmågan att känna affektiva mentala tillstånd som uppstår hos någon annan; att känna en annans smärta, glädje, oro o.s.v. Denna form av empati kallas ibland också för *emotionell spegling*.

Med *kognitiv empati* menas förmågan att förstå och kategorisera en annans mentala tillstånd. D.v.s. att veta att någons arm gör just *ont* när de slår i den, eller förstå att det är *sorg* en vän känner över sin släktings bortgång. Detta har flera komponenter: dels att avgöra *att* någon känner något och att korrekt klassificera den affektiva upplevelsen, som smärta, sorg o.s.v., och anses därför vara mer kognitivt krävande än affektiv empati.

Ett attraktivt sätt att betrakta empati är som något som existerar på ett spektrum, där den mest grundläggande, men också mest ytliga förmågan brukar anses vara den affektiva empatin. Detta eftersom den ofta anses vara direkt och oberoende av en medveten kognitiv process. Den kognitiva empatin anses, som namnet antyder, mer kognitivt krävande eftersom den kräver förmågan att abstrahera och begreppsliggöra mentala tillstånd. Detta brukar, eftersom det kräver förmågor kopplade till moraliskt tänkande, anses mer moraliskt relevant. Intressant att notera är dock att denna slutsats rimmar dåligt med vissa av våra intuitioner om moral. Psykopater anses t. ex. kunna ha väl utvecklad kognitiv empati, men alltid lågt utvecklad eller ingen affektiv empati. Det är just för att de förstår när en annan känner smärta och vet hur de ska orsaka den, men själva inte *känner* den, som de ses som skrämmande, och av vissa betraktas som stående utanför den moraliska sfären.

Jag menar, i likhet med Amy Coplan (2011), att om vi ska tala om empati som en moraliskt relevant eller god förmåga, behövs både den affektiva och den kognitiva komponenten. Den kognitiva empatin, p.g.a. det skäl jag angett ovan, är lika 'grund' eller 'ytlig' som den affektiva på egen hand, eftersom det i den saknas moraliskt relevant information om *hur* det affektiva tillståndet upplevs för den som upplever

det. På samma sätt är den affektiva empatin inte särskilt användbar utan den kognitiva, speciellt inte när det kommer till moraliska resonemang. Tvärtom kan den till och med sätta käppar i hjulet: att bara känna utan att kunna begreppsliggöra känslan, och kanske inte ens vara medveten om den uppstått i en själv eller någon annan underlättar inte precis en beslutsprocess.

Coplan identifierar vad hon kallar *egentlig empati* som:

[...] en komplex föreställningsprocess i vilken en observatör simulerar en annan persons situationsbundna psykologiska tillstånd (både kognitiva och affektiva) medan den upprätthåller en klar själv-annan differentiering. (Coplan 2011: 3, min översättning)

Med andra ord är egentlig empati förmågan att föreställa sig vad det innebär och hur det känns att vara någon annan, i en specifik situation, utan att tro att man är den andra personen. Viktigt att notera här är skillnaden mellan ett själv- och annan-centrerat perspektiv: man föreställer sig inte bara hur det skulle vara att vara ›i den andres skor›, om man fortfarande var sig själv.

Kritiken mot denna definition av empati, och dess moraliska och epistemiska relevans, har två tydliga riktningar:

- (i) Den är för krävande. Det är orimligt att kräva att vi i alla mellanmänskliga möten ska genomgå en sådan omfattande mental process. Vissa hävdar till och med att vi inte kan empatisera på detta vis.¹³
- (ii) Det är inte förmågan att empatisera som är moraliskt god, utan det som gör att vi faktiskt engagerar förmågan: d.v.s. *sympati*, eller ›omsorg för en annans välmående›.

Båda invändningarna är värda att ta på allvar. Vad gäller den första så stämmer det att detta är en komplex och krävande process, och det går att ifrågasätta till vilken grad vi kan simulera en annans mentala tillstånd. Men varken jag eller Coplan menar att det är något vi borde ägna oss åt särskilt ofta, eller att det är nödvändigt att i detalj simulera alla mentala tillstånd hos en annan. Tvärtom är det oftast inte nöd-

vändigt att ›empatisera i egentlig bemärkelse› för att tillgodogöra sig den information som krävs för att väga relevanta moraliska och eller epistemiska skäl i en social situation.

Vissa sociala situationer är dock mer moraliskt krävande än andra. T.ex. situationer där fel behandling eller fel uppfattning kan komma att orsaka allvarlig skada hos oss själva eller andra, eller situationer där en maktobalans förekommer mellan de inblandade, vilken presenterar möjligheten att det finns starka skäl för de inblandade att agera emot sin egentliga vilja. I dessa fall är det hjälpsamt att ha en uppfattning om hur situationen upplevs från den andra personens perspektiv. Detta betyder dock inte att det är nödvändigt att simuleringen av den andres mentala tillstånd är en komplett spegling av alla hennes upplevelser; det är inte nödvändigt att 'läsa dennes tankar'. Det är tillräckligt att förstå hennes sinnesstämning i en specifik situation, oftast i relation till en specifik handling eller ett specifikt scenario.

Vad beträffar den andra invändningen finns här en meningsskiljaktighet inom filosofin angående vilket av de två begreppen empati och sympati som är mest grundläggande. Vissa hävdar att sympati, förstått som att man bryr sig om eller värderar en annans välmående, är en förutsättning för empati, medan andra hävdar det motsatta. Som jag ser det är det sistnämnda alternativet mest troligt. Det stämmer visserligen att det ofta är sympati, eller någon form av omtanke om en annan, som motiverar oss att genomgå den avancerade mentala process som det är att empatisera i egentlig bemärkelse. Men, beroende på vilken syn man har på psykologisk och moralisk motivation, är det fullt möjligt att tänka sig att det går att göra av andra skäl än att man redan bryr sig om den andres välmående. T.ex. för att man känner att man skulle vilja eller borde bry sig om detta.

Dessutom förefaller det att man för att bry sig om en annan människas välmående först måste vara medveten om att hon alls *är* en annan människa med ett välmående skiljt från ens eget, och att hon bryr sig om sitt eget välmående. Detta, att känna igen en annan person eller ett subjekt som just en person eller ett subjekt med ett eget prioriterat välmående förutsätter, som jag uppfattar det, någon mån av grundläggande affektiv empatisk förmåga. Jag tror helt enkelt att de som menar att sympati är mer grundläggande än empati, förväxlar sympati med en grundläggande typ av affektiv empati. Denna är inte lika avancerad

som Coplans egentliga empati. Om empatisk förmåga existerar på ett spektrum så skulle jag vilja hävda att den grad av empatisk förmåga, som krävs för att internalisera en annan människas välmående som prioriterat men skilt från ens eget, ligger under den grad som Coplan definierar som egentlig empati. Detta innebär att denna typ av grundläggande affektiv empati är nödvändig men inte tillräcklig för egentlig empati. Det som brukar ses som sympati innefattas alltså i begreppet egentlig empati.

En så pass krävande form av empati som *egentlig empati* är nödvändig för att undvika objektifiering, eftersom det inte är tillräckligt varken att (a) förstå att den andre har ett välmående eller (b) bry sig om den andres välmående, i generella termer, för att undvika att objektifiera. I fallet med (a) har Nussbaum och Langton framhåvt att själva målet med objektifiering ibland är att bekräfta att den andra har en vilja och ett perspektiv, för att sedan förneka henne dessa. Vad beträffar (b) gör det moraliserade lägreets syn på objektifiering, som något kopplat till sociala roller och normer, att det är fullt möjligt att objektifiera någon för att man tror att detta är hur den andre bör eller vill bli behandlad. För att undgå detta misstag är god vilja eller omsorg gentemot denna nödvändigt men inte tillräckligt. Det krävs mer: att du har en någorlunda god uppfattning om vad den andres välmående *består i*. D.v.s., vad den person har för viljor, önskingar och mål, samt hur den anser att dessa bör förverkligas (vilket ju kan skilja sig ganska markant mellan situationer och från person till person).

Så, för att sammanfatta anser jag att sympati är beroende av en internalisering av en annan persons självomtanke, självbevaringsdrift och strävan att undvika lidande, vilken kräver grundläggande empatisk förmåga. Sympati är inte ett nödvändigt fundament för grundläggande empati, även om det högst troligt ofta är en stark motivation för mer avancerad empati. Och, skulle jag vilja hävda, en nödvändig konsekvens av sådan empati. För om man föreställer sig, och därigenom delar och förstår en annan människas mentala tillstånd, delar och förstår man också hennes eventuella smärta och vilja till välmående. Det här är anledningen till att både den affektiva och den kognitiva komponenten behövs, för att empatin ska fylla det syfte vi vill i viss specifika situationer.

3.2 Objektifiering som bristande egentlig empati

JAG FÖRESLÅR EN definition av objektifiering som brist på egentlig empati, i en situation där egentlig empati krävs för att förse oss med moraliskt eller epistemiskt relevant information. Eller, med andra ord, frånvaron av egentlig empati, i en situation där det föreligger moraliska eller epistemiska skäl att empatisera i egentlig bemärkelse. Denna frånvaro kan se ut på olika vis, och uppstå av olika anledningar. Ett förslag på taxonomi över olika undertyper av objektifiering, inspirerat till stor del av Langtons tidigare arbete om förnekanderelationen i förnekandet av mänsklighet, ser ut såhär:

Ignorans/arrogans: när någon, medvetet eller med avsikt eller inte, avstår helt från att empatisera i egentlig bemärkelse.

Störning/missförstånd: när någon försöker men misslyckas, medvetet eller med avsikt eller inte, att empatisera i egentlig bemärkelse. Detta misslyckande kan i sin tur ta sig uttryck på olika vis:

Utelämnande: i simuleringen misslyckas man med att tillskriva personen vissa egenskaper eller mentala tillstånd den faktiskt har; t.ex. en motvilja mot en viss handling.

Överdrift/underdrift: i simuleringen tillskrivs personen egenskaper eller mentala tillstånd till en inkorrekt grad; t.ex. mer framträdande sexualitet.

Felaktig tillskrivelse: i simuleringen tillskrivs personen en egenskap eller ett mentalt tillstånd den helt saknar (men som man kanske själv har); t.ex. viljan att utföra en viss sexuell handling.

Dessa fall har gemensamt att man misslyckats med att anamma den andra personens perspektiv på ett tillfredställande vis. Det motsatta, att man misslyckas med att empatisera genom att vara för bra på att simulera en annans perspektiv, och därmed bryter själv-annan-barriären, är förstås också en möjlighet. Huruvida dessa fall utgör fall av objektifiering ställer jag mig dock tveksam till.

Beroende på hur misslyckandet att empatisera ser ut, varför det sker, och hur det tar sig uttryck kan det få olika konsekvenser. Det är min uppfattning att min definition är förenlig med de nio sätt på vilka Nussbaum och Langton menar att vi kan behandla människor som objekt, samt Langtons arbete med att specificera hur förnekanderelationen kan ta sig flera uttryck. Samtidigt ger den en mer substantiell förklaring till vad som händer inom den som objektifierar. Min definition begränsar alltså inte objektifiering till en specifik *typ* av handling på ett lika snävt vis som tidigare moraliserade definitioner. Att objektifiera, definierat som att inte empatisera i egentlig bemärkelse, kan vara ett förnekande eller tystande. Det kan vara att ignorera, nonchalera, förminska, förstora eller förvränga. Och definitionen tillåter att handlingen inte nödvändigtvis alltid utförs som ett medel för något annat, utan möjliggör att den kan utföras för sin egen skull.

Den övergripande anledningen till att behålla termen objektifiering, även om definitionen inte säger något om ting eller objekt, är att även om det givetvis skiljer sig något mellan isolerade händelser så resulterar objektifiering som fenomen, speciellt när den upprepas, i att de som utsätts för den blir mer *objekt-lik*a i sociala termer på det vis som tidigare moraliserade definitioner argumenterat för.

För att återvända dit vi började, går det även att göra en tydlig koppling mellan denna definition och social makt, sociala ideal, roller och normer. En del av vad det är att befinna sig i en social maktposition är att ditt perspektiv anses som värt att ta i beaktande: du är värd att empatisera med. En annan del är att du inte, i lika stor utsträckning, behöver ta andras perspektiv i beaktande eftersom du inte är begränsad, i lika hög utsträckning, av andra personers attityder och handlingar: att inte empatisera med dem med lägre social status får inga konsekvenser. Att bli objektifierad är därför enligt denna definition, precis som enligt MacKinnon och Dworkin, att bli socialt underordnad.

Däremot finns det inget i definitionen som explicit knyter objektifiering till sexualitet, könsroller, maskulina eller feminina ideal. Denna definition öppnar därför upp för att objektifiering är en konstitutiv del av sociala maktrelationer, på en större skala. Den öppnar också upp för objektifiering som ett inte bara moraliskt, utan även epistemiskt fel och potentiellt skadligt fenomen.

En viktig fråga som återstår efter denna definition av objektifiering

är dock: när föreligger det moraliska eller epistemiska skäl att empatisera i egentlig bemärkelse? Den frågan kräver en egen artikel, men jag tror att den generella riktningen på svaret redan har antytts: vi bör empatisera på detta vis i situationer där frånvaron av sådan empati hindrar oss från att tillgodogöra oss information som är moraliskt eller epistemiskt relevant för ett omdöme eller en handling.

För att återgå till denna texts första mening, är ett exempel på en sådan situation när vi initierar en sexuell relation med någon. Sexuella närmanden är ett exempel på situationer när det föreligger moraliska skäl att empatisera i egentlig bemärkelse: situationer där våra handlingar riskerar att orsaka stor skada hos en annan, om deras perspektiv inte tas i beaktande. Önskade sexuella närmanden kan ofta orsaka stor psykologisk skada hos de som utsätts för dem. Den relevanta informationen som utelämnas vid bristande empati är då om det finns en ömsesidig önskan att ha en sexuell relation, och i så fall vad mer exakt denna önskan består i.

Ytterligare ett exempel är mer vardagliga situationer, som t. ex. akademiska seminarier, där sociala maktrelationer riskerar att påverka vad, eller vems perspektiv, som anses relevant och inte. Sådana situationer är inte lika självklara exempel på objektifiering, eftersom det självklart ibland är berättigat att upprepade gånger avbryta en deltagare; t. ex. om denna gång på gång frångår ämnet som diskuteras eller tar upp oproportionerligt med tid. Men det är en situation där sociala roller, ideal och maktpositioner figurerar och där dessa riskerar att påverka bedömningen av vems perspektiv och kommentarer som bör ges utrymme. Detta exempel belyser också den epistemiska dimensionen av objektifiering, genom vilken fenomenet också kan vara skadligt för den objektifierande parten som i objektifieringen kan gå miste om värdefull information.

Många ytterligare frågor återstår. Bland annat den om när och i vilken utsträckning vi kan klandra och hålla varandra ansvariga för att objektifiera. Relationen mellan empati och att befinna sig i en maktposition eller ett underläge behöver även den undersökas vidare. Kanske skulle det till och med gå att hävda att vara socialt jämlik är det samma som att stå i en empatiskt präglad relation: att social jämlikhet är det samma som att empatisera med varandra till en korrekt grad.

4 Slutord

I DENNA TEXT har jag argumenterat för att vi bör omdefiniera begreppet objektifiering till bristande egentlig empati i en situation där det föreligger moraliska eller epistemiska skäl att empatisera i egentlig bemärkelse. Jag har redogjort för tidigare definitioners för- och nackdelar, och argumenterat för att moraliserade och avmoraliserade objektifieringsbegrepp syftar till att beskriva olika typer av fenomen. Detta innebär att de teser som drivs av förespråkare av de båda lägren till stor del är förenliga, om vi omdefinierar begreppet.

Denna nya definition placerar sig i det moraliserade lägret och grundar den moraliska och epistemiska felaktigheten i en felgörande aspekt som förenar alla objektifierande fenomen: bristande egentlig empati. Den behåller kopplingen till social makt, sociala ideal, roller och normer hos tidigare moraliserade definitioner, men öppnar upp för att dessa ideal och roller inte nödvändigtvis enbart handlar om genus eller sexualitet. Den öppnar även upp för den pluralism som förespråkas i de avmoraliserade definitionerna eftersom objektifiering som bristande empati kan ta sig många olika uttryck. Slutligen tillåter den objektifiering att vara inte bara moraliskt utan också epistemiskt fel och skadligt. →

Ellen Davidsson är doktorand i praktisk filosofi vid Filosofiska institutionen, Stockholms universitet.

Noter

1. Notera att objektifiering, som jag kommer att definiera det, inte ska förstås som synonymt med *sexuell* objektifiering. Min definition av begreppet är vidare, på så sätt att objektifiering ses som ett fenomen som kan förekomma i många olika typer av sociala relationer. Den öppnar även upp för objektifiering som inte bara moraliskt, utan epistemiskt fel och potentiellt skadligt.

2. Även om MacKinnon och Dowkin fokuserar på objektifiering som en del av mäns förtryck av kvinnor är det rimligt att anta att deras definition kan tillämpas även på andra fall av förtryck och underordning, som t. ex. vitas förtryck av icke-vita.

3. Jag kommer att använda *genus* eller *socialt kön* för att översätta *gender*, men *könsroller* för att översätta *gender roles*. Vidare kommer jag att använda *kön* eller *biologiskt kön* för att översätta engelskans *sex*, och *Hona* och *Hane* för att översätta *Female* respektive *Male*.

4. Enligt Jütten är objektifiering inte instrumentalisering, utan ett pådyvlade av social betydelse; »män som objektifierar kvinnor gör deras sexualitet till deras mest framträdande publika attribut, oavsett vilken roll det spelar i deras självpresentation» (Jütten 2016: 37). Jag kommer inte att diskutera Jüttens definition mer här, p.g.a. textens begränsade omfång.

5. Självklart har könsroller även andra, icke-sexuella sociala funktioner; t.ex. arbetsfördelning. Vidare så skiljer sig funktionerna könsroller uppfyller kraftigt åt över tid och mellan olika samhällen och kontexter. Som en konsekvens av detta skiljer sig även könsnormer åt. Den här texten fokuserar på traditionella och samtida könsroller och normer i en västerländsk kontext.

6. Nussbaum använder *thing*, vilket jag översätter till *ting*. Jag använder i denna text *ting* som synonymt till *objekt*.

7. (1) Instrumentalisering, (2) förnekande av autonomi, (3) tröghet, (4) utbytbarhet, (5) kränkbarhet, (6) ägarskap, (7) förnekande av subjektivitet (Nussbaum, 1995: 257, min översättning).

8. (8) Reduktion till kropp, (9) Reduktion till framställning, (10) Tystande. (Langton 2009: 228–9, min översättning)

9. Deras argument för detta är att det inte går att få *underkastelse* från ett objekt, eftersom underkastelse är ett relationellt svar på ett anspråk från en annan, och objekt är oförmögna att kommunicera på detta vis och stå i sådana relationer. Underkastelse är alltså *intersubjektivt* (se Manne 2017, Tarasenko-Struc 2021).

10. Även om jag tror att det också går att känna sexuellt begär på andra, minde fysiskt orienterade, grunder och att uttrycka det på vis som inte nödvändigtvis fokuserar enbart på den fysiska aspekten av våra varelser.

11. För att förtydliga invändningen så oroar jag mig för att »rätt kontext» riskerar att bli en heteronormativ, monogam sådan där parterna måste befinna sig i en exklusiv sexuell och romantisk relation till varandra.

12. Detta är min översättning av Coplans (2011) »empathy proper».

13. Dessa motståndare menar att vi inte kan genomgå ett sådant perspektivskifte; i de fall vi upplever ett sådant projicerar vi i själva verket vår egen tolkning av situationen på en annan individ. Det är en invändning som jag inte har plats att diskutera i större utsträckning här, men den intresserade kan se Goldie (2011) och Slaby (2014). För mer om annan-centrerat perspektivskifte se Wirling (2014).

Referenser

- Coplan, A. (2011) »Will the Real Empathy Please Stand Up? A Case for a Narrow Conceptualization«, *The Southern Journal of Philosophy*, 49, ss. 40–65.
- Dworkin, A. (1985) »Against the Male Flood: Censorship, Pornography, and Equality«, *Harvard Women's Law Journal*, 8, ss. 1–30.
- Dworkin, A. (1997) *Intercourse*, New York: Free Press Paperbacks.
- Goldie, P. (2011) »Anti-Empathy«, i: Coplan, A. & Goldie, P. (red.), *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press.
- Jütten, Timo (2016) »Sexual Objectification«, *Ethics*, 127(1), ss. 27–49.
- Langton, R. (2009) *Sexual Solipsism: Philosophical Essays on Pornography and Objectification*, Oxford University Press.
- Haslanger, S. (2000) »Gender and race: (What) are they? (What) do we want them to be?«, *Noûs*, 34(1), ss. 31–55.
- Haslanger, S. (2012) *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, Oxford University Press.
- Haslanger, S. (2017) »Objectivity, Epistemic Objectification, and Oppression« i: Kidd, I.J., Medina, J., & Pohlhaus, G. (red.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (1st ed.), Routledge.
- MacKinnon, C. (1987) *Feminism Unmodified*, Harvard University Press
- MacKinnon, C. (1989) *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press.
- Manne, K. (2017) *Down Girl: The Logic of Misogyny*, Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (1995) »Objectification«, *Philosophy & Public Affairs*, 24(4), ss. 249–291.
- Papadaki, L. (2010) »What is objectification?«, *Journal of Moral Philosophy*, 7(1), ss. 16–36.
- Papadaki, L. (2017) »Sexual Objectification«, i: R. Halwani, A. Soble, S. Hoffman, and J. M. Held (red.), *Philosophy of Sex* (7th edition), ss. 381–399, Rowman and Littlefield.
- Slaby, J. (2014) »Empathy's blind spot«, *Medicine, Health Care and Philosophy*, 17(2), ss. 249–258.
- Prinz, J. (2011) »Is Empathy Necessary for Morality?«, i: Coplan, A. & Goldie, P. (red.), *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press.
- Tarasenko-Struc, A. (2021) »Objectification and Domination«, *Ergo*, 8(14), ss. 406–438.
- Wirling, Y. (2014) »Imagining Oneself Being Someone Else: The Role of the Self in the Shoes of Another«, *Journal of Consciousness Studies*, 21, N^o. 9–10, ss. 205–225.

↓ Recension

TOMMY ANDERSSON: *Demokratiparadoxen*
Stockholm: Fri tanke, 2023.

I DEMOKRATIER TENDERAR beslut att ske medelst omröstning. Det betyder inte att omröstningar är nödvändiga för demokratin. Små sammanlutningar kan klara sig utan. Men när enheten är stor och deltagarna många är det svårt att föreställa sig demokrati med mindre än att det finns utrymme för omröstningar. Det innebär att valet av omröstningsmetod är betydelsefullt. Ska enkel majoritet tillämpas, eller krävs absolut eller till och med kvalificerad majoritet? Får deltagarna rösta på ett eller flera alternativ? I val på nationell nivå finns en uppsjö av valsystem att välja mellan. Och till detta kommer frågor om hur valkretsarna ska utformas, om det alls ska finnas några? Bör det finnas spärrar för små partier? Och så vidare.

I boken *Demokratiparadoxen* riktar nationalekonomen Tommy Andersson sökarljuset mot det besvärande förhållandet att omröstningar inte alltid genererar det förväntade utfallet. En omröstning har ett *paradoxalt* utfall när detta inte stämmer överens med vad »det sunda förnuftet förväntar sig» (s. 11). Det har sin förklaring i att det inte finns någon helt tillförlitlig metod för att översätta många enskildas beslut till ett kollektivt beslut. Det beslut som blir utfallet av en omröstning riskerar att bero på metoden som använts snarare än på hur deltagarna röstat.

Boken ger läsaren en mycket pedagogisk och bitvis underhållande genomgång av de många olika paradoxer som dokumenterats i litteraturen: Ostrogorskis paradox, Condorcetparadoxen, Alabamaparadoxen, avrundningsparadoxen, frånvaroparadoxen, tvillingparadoxen, och några till. Kanske är den mest intressant just Ostrogorskis paradox, uppkallad efter den ryske 1800-tals sociologen Mosei Ostrogorski.

Anta att fem väljare har i uppgift att välja en kandidat av två möjliga. De båda kandidaterna är antingen »för» eller »emot» tre olika förslag: höja skatten, mer pengar till skolan, nedskärningar i försvaret. Anta vidare att väljarna lägger sin röst på den kandidat som har samma åsikt som hon själv i minst två av frågorna. Om väljare 1 är »för» att höja skatten och »för» mer medel till skolan, och kandidat A är »för» samtliga tre förslag emedan B är »emot» dem, kommer väljare 1 alltså att rösta på A. Låt oss anta att tre av väljarna röstar på A eftersom de alla är »för» två av förslagen. Resultatet är att A går segrande ur omröstningen eftersom A får tre röster av fem möjliga. Det innebär vidare att kollektivets beslut är »för» att höja skatten, ge mer pengar till skolan och att skära ned budgeten för försvaret eftersom den vinnande kandidaten är »för» de förslagen.

Men det visar sig nu att utfallet hade blivit ett annat om väljarna i stället hade röstat direkt på förslagen och inte på kandidater. Den kandidat som valdes (A) stöds visserligen av en majoritet men även de tre väljare som röstade för A är alltså »emot» ett förslag vardera. Dessutom finns det två väljare som är »emot» alla tre förslagen. Totalt finns det alltså nio röster »emot» ($2 \times 3 + 3 \times 1$) och endast sex röster »för» (3×2). Skulle väljarna röstat på direkt på förslagen hade det funnits en majoritet »emot» var och en av dem.

Slutsatsen är att en direktdemokrati inte nödvändigtvis leder till samma utfall som representativ demokrati. Detta är en slags paradox givet förväntningen att utfallet av omröstningar ska avgöras av hur väljarna röstar – inte av metoden som använts. Men så är det alltså inte i detta fall. Ostrogorskis paradox visar att utfallet i vissa fall bestäms av omröstningsmetoden. Om direktdemokrati hade tillämpats skulle utfallet bli att inget av förslagen antagits. Med representativ demokrati blir utfallet istället att alla förslagen antas.

Som Andersson påpekar i boken är det osannolikt att Ostrogorskis paradox ska inträffa i verkliga val – sannolikheten uppskattas till mellan en och fyra procent. Följaktligen ska vi i allmänhet förvänta oss att utfallet blir detsamma oavsett om omröstningen sker med direktdemokratiska metoder eller inte.

Å andra sidan, om sannolikheten är en till fyra procent kommer paradoxen att uppstå en gång av hundra eller till och med en gång av tjugofem. Givet att det sker ett väldigt stort antal omröstningar i värld-

den kan vi följaktligen förvänta oss paradoxala resultat relativt ofta. I Sverige har vi visserligen bara val vart fjärde år. Men varje val består i själva verket av flera omröstningar eftersom kandidaterna till riksdagen utses per valkrets. Med 29 valkretsar är det 29 omröstningar som äger rum vid varje val. Med val till regioner och kommuner ökar antalet omröstningar ytterligare. Helt osannolikt är det följaktligen inte att det osannolika inträffar.

Frågan är emellertid på vilket sätt paradoxerna utgör ett problem för demokratin. Anderssons bok ger många upplysande insikter om hur »de värsta fallgroparna» kan undvikas. Men varför det är viktigt att undvika dem är inte helt klart. Varför är en omröstning som leder till ett paradoxalt utfall ett demokratiproblem? Kunde vi helt enkelt säga att det viktiga är att majoriteten bestämmer. Att utfallet blir olika beroende på vilken omröstningsmetod som används kanske inte spelar någon roll givet att utfallet kan beskrivas som en funktion av hur en majoritet har röstat.

Andersson menar att förekomsten av en paradox är problematisk för demokratin eftersom den undergräver *syftet* med omröstningen. Vad menas med det? Kanske utgör den så kallade Alabamaparadoxen ett bra exempel. När mandatet i en vald församling fördelas efter resultatet av omröstningar i mindre enheter (valkretsar, delstater o.s.v.) och när andelen mandat per enhet bestäms av deras befolkningsstorlek, förväntar vi oss inte att en enhet får *färre* mandat om det totala antalet mandat *ökar*. Men så *kan* bli fallet. Det beror på att det inte finns någon given metod för att avrunda. Behovet av att avrunda uppstår naturligt eftersom mandatet är färre än antalet röster och det därför krävs en metod som avgör hur de »sista» mandatet ska fördelas med hänsyn taget till resttermerna (de röster som blir över när alla mandat fördelats proportionerligt).

Frågan är emellertid vilket demokratiskt syfte som har förfelas när Alabamaparadoxen uppstår. Kanske är syftet att åstadkomma »perfekt proportionalitet». Så formulerad tycks det onekligen vara problematiskt att en enhet får färre mandat trots att antalet mandat som fördelas har ökat. Men å andra sidan vet vi nu att »perfekt proportionalitet» kan beskrivas matematiskt på olika sätt och därför kan uppnås med olika metoder som ibland leder till olika utfall. Frågan är därför om det finns något bestämt syfte som alls har förfelats. Är inte

problemet snarare att vi felaktigt tror oss veta vad »perfekt proportionalitet» innebär?

Svårigheten är också att veta *vilket* det demokratiska syftet är. Antag till exempel att syftet är att »undvika stora skevheter i fördelningen av mandat mellan olika enheter». Givet det syftet är det inte något problem om något enskilt mandat ibland fördelas på ett sätt som är kontraintuitivt. Syftet är ju inte längre att åstadkomma perfekt proportionalitet. Syftet är att undvika *stora* skevheter. Och det verkar de flesta metoder klara av.

Det går förstås att formulera det »demokratiska syftet» med en omröstning i än mer allmänna ordalag. Om syftet enbart är att undvika att beslutet är diktatoriskt kommer det inte att ha någon betydelse alls huruvida fördelningen av mandat är proportionerlig, eller om utfallet blivit något annat om deltagarna hade röstat direkt på förslag i stället för på kandidater.

Det finns sannolikt goda skäl för vissa uppfattningar om vad det demokratiska syftet med en omröstningsmetod bör vara och mindre goda skäl för andra uppfattningar. Enligt Andersson brukar de omröstningsmetoder som används anses »fånga demokratins innersta kärna» (ss. 28, 127). Kanske går det att läsa Anderssons bok som en kritik av det antagandet. I slutet av boken hävdar Andersson att valet mellan olika omröstningsmetoder bör göras utifrån en avvägning mellan olika och motstridiga hänsyn. Att undvika somliga paradoxer är viktigare än att undvika andra. Jag läser detta som att Andersson till slut hamnar i den troligen rimliga slutsatsen att ingen omröstningsmetod fångar demokratins kärna. Och kanske hade det varit upplysande att ha just detta påstående som bokens övergripande tes. →

Ludvig Beckman

↓ Recension

ÅSA BURMAN: *Nonideal Social Ontology: The Power View*
Oxford: Oxford University Press, 2023.

Ideal och icke-ideal social ontologi

ÅSA BURMAN BÖRJAR sin bok med två citat. Det ena är från John Searle och beskriver en scen där han sitter på ett parisiskt kafé och beställer en öl som han sedan betalar för med några slantar. Det andra kommer från Ásta (2018), som ber läsaren föreställa sig följande scenario: du är en kodare i San Francisco och kommer till kontoret där du är en av killarna. Efter jobbet hänger du med några arbetskamrater till en bar, där ett heteronormativt klimat råder. Där är du varken kille eller tjej, utan »en annan». Du går sedan uppför gatan till en annan bar där du är butch och förväntas betala för femme-flatornas konsumtion. Citaten illustrerar kontrasten mellan två olika metoder inom social ontologi, så radikalt skiljaktiga att de kan sägas motsvara två skilda världar. Den ena, paradigmatiska, metoden/världen handlar om ett jämlikt samhälle där det råder konsensus om vilka positioner – antingen dessa är formella eller informella – invånarna har och där de maktförhållanden som finns mellan människor är uppenbara för alla. Syftet är att genom en allmängiltig teori om vad sociala fenomen är för något formulera grundläggande samhällsprinciper. Därför måste skillnader som handlar om kön, ras, sexualitet eller materiella förhållanden, eller i allmänhet »the messiness of everyday life» (s. 2), abstraheras bort, eftersom analysen börjar med de enklaste fallen. Den här metoden eller »världen» kan kallas ideal social ontologi.

Ástas historia, som inleder boken, illustrerar i stället den icke-idea-

la sociala ontologin, och som vi förstår av titeln förespråkar Burmans bok detta alternativ. Den här »världen» kännetecknas – precis som den värld vi lever i – av orättvisor och konflikter på en rad olika nivåer, där sociala roller och förtryck inte alltid är uppenbara för invånarna. Här finns formella sociala positioner som presidenter, professorer, medborgare och annat, informella positioner som vänskapsrelationer, men också en rad sociala bestämningar som på olika sätt griper in i varandra och därmed inte kan betraktas som helt fasta. Dessa bestämningar är, som Burman skriver, »av avgörande betydelse för samhällsorganisationen och människors livsmöjligheter» (s. 2).¹ Filosofer från den icke-ideala världen är inte bara intresserade av att ge en korrekt ontologisk beskrivning av den, utan vill också bidra med verktyg för att förändra den till det bättre. Till det ändamålet tar de sin utgångspunkt i just den röriga, orena, materiella vardagsverkligheten med dess svåra och komplicerade fall, snarare än en abstrakt, idealiserad version av den. Det innebär att teorierna ofta handlar om mer specifika sociala fenomen, som kön eller ras, även om det också finns exempel på mer allmänt syftande teorier.

Samtida social ontologi kännetecknas, menar Burman, av en betydande klyfta mellan dessa två världar och syftet med boken är att överbrygga den. För även om det ser ut som om vi lever i den icke-ideala världen menar hon att vi faktiskt också i vissa avseenden lever i den förra (»we actually live in both worlds», s. 3). Av det skälet måste vi ta hänsyn till båda om våra teorier ska ge en korrekt beskrivning av den sociala verkligheten. För att bygga den bron använder Burman idén om »social makt» som grundpelare i sin teori, eftersom, som hon skriver, »nästan alla relevanta sociala fenomen handlar om olika slag av social makt» (s. 3). Samtidigt har maktförhållanden inte analyserats tillräckligt inom den sociala ontologin, varför Burman kallar sin teori »The Power View». Dessutom fokuserar hon i högre grad än tidigare teorier på den sociala kategorin klass och hur den samverkar med kön.

I introduktionen sammanfattar Burman bokens syften: 1) Den ska visa att den samtida sociala ontologins centrala frågeställningar och de motsättningar som finns mellan olika positioner kan karaktäriseras som en schism, »a clash», mellan de två världar som beskrivits ovan. 2) Den ska demonstrera att den ideala sociala ontologins »standardmodell» måste överges till förmån för en icke-ideal social ontologi.

3) Den erbjuder just en sådan icke-ideal teori där social makt är ett nyckelbegrepp och där kategorin klass spelar en avgörande roll, på ett sätt den inte gjort i tidigare modeller. Social makt innebär här mer än deontisk makt, ett begrepp som härrör från John Searle och innebär makt i form av rättigheter, förpliktelser, skyldigheter, o.s.v.

Burmans centrala tes är att ett »paradigmskifte» är på gång, från ideal till icke-ideal social ontologi, och bör fullföljas (s. 5). I den övergången ska den icke-ideala teorin precis som den ideala sträva efter att formulera en allmängiltig teori om den sociala och institutionella verkligheten, som dessutom kan utgöra en grund för samhällsvetenskaperna, men med utgångspunkt i den ojämlika, konfliktfyllda verklighet där sociala positioner och maktförhållanden ofta inte är synliga.

Boken består av två delar, förutom Introduktionen. Den första delen, »Critique: Ideal Social Ontology», ger i två kapitel en karaktäristik respektive kritik av den ideala sociala ontologins standardmodell med utgångspunkt i tre centrala teorier. Utöver att visa på behovet av ett fullständigt paradigmskifte till icke-ideal teori, är avsikten att ge en systematisk översikt över ett forskningsfält som är livaktigt men också fragmenterat i den bemärkelsen att det är kontroversiellt vad som ska utgöra själva grunden för fältet, vilken metod som ska användas och vilket teorins syfte är. Den andra delen, »Reconstruction: Nonideal Social Ontology» utför i fyra kapitel en positiv »rekonstruktion» av den icke-ideala sociala ontologin, genom att först redogöra för några representativa teorier, sedan visa vad som kännetecknar dem och hur de förhåller sig till den ideala sociala ontologin. Slutligen presenterar Burman i de två sista kapitlen sitt eget positiva förslag till icke-ideal teori med utgångspunkt i ett pluralistiskt maktbegrepp.

Standardmodellen: en ideal social ontologi

FÖRSTA KAPITLET REDOGÖR för den ideala sociala ontologins »standardmodell», här representerad av Margaret Gilberts, John Searles och Raimo Tuomelas arbeten. I standardmodellen finns till att börja med tre ingredienser: reflexivitet, performativitet och kollektiv intentionalitet. *Reflexivitet* innebär att sociala fenomen utgörs av trosföreställningar (*beliefs*) som upprätthåller och påverkar varandra,

eller med andra ord trosföreställningar om trosföreställningar. Exempelvis håller jag mig som bilförare till höger i körbanan i Sverige inte främst för att jag är rädd för att fastna i en poliskontroll, utan för att jag har trosföreställningen att andra kommer att köra till höger, de har trosföreställningen att jag kommer att göra det, jag att de tror att jag kommer att göra det, o.s.v. *Performativitet* är en idé som går tillbaka på J. L. Austins insikt att språket inte bara beskriver verkligheten utan också åstadkommer saker i den, som när man ger ett löfte, slår vad eller viger två personer. Överförd till social ontologi innebär performativiteten att sociala grupper skapar och vidmakthåller sociala fenomen genom liknande talhandlingar. I de teorier Burman diskuterar är dessa performativa handlingar explicita: när jag går och röstar eller följer trafikregler är jag medveten om att jag bidrar till att upprätthålla en demokratisk ordning eller en fungerande trafikmiljö, om jag tar en promenad med en väninna vet vi vilka som är med på promenaden och vad vi gör, o.s.v. *Kollektiv intentionalitet* innebär till sist att trosföreställningar och andra intentionala tillstånd som sägs konstituera den sociala verkligheten i grunden är kollektiva fenomen och bör formuleras i termer av »vi». När Lisa och Lena gifter sig är det inte bara en fråga om att Lisa vill gifta sig med Lena och Lena vill gifta sig med Lisa, utan Lisa och Lena har den gemensamma önskan om att gifta sig med varandra. Man menar att en kollektiv trosföreställning (eller något annat intentionalt tillstånd) är mer än summan av de individuella trosföreställningarna och att vi ser oss själva som del av sådana kollektiv. En annan beståndsdel i standardmodellen är vad Burman kallar för »*the foundation claim*», eller anspråket hos teorier i social ontologi på att »utgöra grundvalen för samhällsvetenskaperna» (s. 5), ett anspråk Burman säger sig stå bakom.²

Ytterligare gemensamma drag hos teorier i ideal social ontologi är att sociala fenomen i grunden tänks som sociala grupper vilka kännetecknas av att vara organiserade som en »stråkkvartett» (Burman använder sig här av Christopher Kutz formulering). Det paradigmatiska exemplet är en liten, välorganiserad, icke-hierarkiskt ordnad grupp som samarbetar, och som är helt »genomskinlig» för medlemmarna i den meningen att alla vet om sitt medlemskap och sin roll i gruppen. Deras åtaganden uttrycker det deontiska maktbegrepp som Burman menar är kännetecknande för den ideala ontologiska teorin. Exempel

som används är abstrakta och stiliserade, beskrivna ur ett förstapersonsperspektiv, och kan handla om ett litet sällskap som äter middag på en restaurang, två personer som ska bära en tung möbel uppför en trappa, en basebollmatch, medborgare som går för att välja president i en fungerande demokrati. Samtidigt är teoriernas syfte att redogöra för den sociala verkligheten som sådan och dessa grupper betraktas som dess grundläggande byggstenar.

I andra kapitlet formulerar Burman en kritik av standardteorin, genom att utveckla invändningar som redan framkommit i själva redogörelsen. Fokus ligger på tesen att kollektiv intentionalitet skulle krävas för existensen av institutioner och institutionella fakta. Eftersom det finns samhällsinstitutioner som rasism eller sexism som människor inte alltid har några trosföreställningar om eller som de kämpar för att upphäva, kan kollektiv intentionalitet inte vara ett nödvändigt villkor för existensen av institutioner. Här hittar vi också ett argument för den icke-ideala ontologins metod eftersom valet av exempel är avgörande. Om vi i stället för att utgå från det moderna västerländska äktenskapet tittar på andra epoker eller kulturer, där äktenskap inte främst ingås på grund av ömsesidig kärlek utan av strategiska intressen hos andra än de blivande äkta makarna, menar Burman att vi kan analysera äktenskapsinstitutionen i termer av individuell snarare än kollektiv intentionalitet. Hon visar övertygande att centrala samhällsfenomen som köns-, ras- och klassrelationer är svåra att redogöra för med hjälp av modeller som förutsätter små, välfungerande grupper vars rättigheter och skyldigheter är uppenbara och där makt analyseras som ett institutionellt fenomen: i termer av vem som är president, vem polis, vilka som är vänner, o.s.v. Alla former av förtryck är inte heller institutionaliserade – det var exempelvis därför 1960-talets feminister förespråkade medvetandehöjning som metod för att ge kvinnor insikt om de förtrycksmekanismer som verkade ända in i familjelivet men som de inte varit medvetna om som sådana. Ekonomiska klasser eller rasism är andra samhällsfenomen som kan finnas utan att någon tror att de existerar. Med andra ord osynliggörs centrala sociala fenomen av standardmodellen, och den kan av det skälet inte göra anspråk på att vara en teori om den sociala verkligheten som kan utgöra grund för samhällsvetenskaperna. För att analysera den typen av fenomen behöver vi en annan typ av social ontologi – en icke-ideal sådan.

Icke-ideala teorier

DETTA LEDER ÖVER till Burmans egen teori, där paradigmatiska sociala fenomen utgörs av klass och andra sociala strukturer som inte är genomskinliga för individerna eller förutsätter kollektiv intentionality. Här krävs en förståelse av social makt som är mer komplex än den rent deontiska vilken den ideala teorin vilade på, och som också spelar en »produktiv» roll: sociala normer formar exempelvis våra preferenser och vår identitet. Men innan vi får ta del av den argumenterar Burman i kapitel 3 och 4 för den icke-ideala ontologin, genom att redogöra för några centrala exempel: Åstas *conferralism* eller »förlänandeteori», Johan Brännmarks teori om icke-ideala institutioner, Sally Haslangers analyser av kön och ras samt Katharine Jenkins teori om ontisk orättvisa och ontiskt förtryck. Alla teorier är versioner av social ontologi som utgår från en konfliktfylld värld och verkliga, komplexa exempel, med andra ord, icke-ideala teorier. De två första teorierna är rent deskriptiva, och har därmed inte fjärrmat sig från de ideala ontologierna i samma mån som de två andra, Haslangers och Jenkins. Dessa exemplifierar vad Burman kallar emancipatorisk social ontologi: syftet är att ge teoretiska verktyg för att kämpa mot orättvisa och förtryck. Burman menar emellertid att ingen av de här teorierna lyckas hantera den sociala kategorin klass, eftersom de fortfarande ligger för nära den ideala standardmodellen, och argumenterar för att denna brist utgör en »anomali» (s. 156).

I bokens två sista kapitel redogör Burman för sitt eget positiva bidrag till den icke-ideala sociala ontologin. Kapitel 5 behandlar begreppet »telisk makt», som är tänkt att kunna förklara andra typer av maktförhållanden än de deontiska – alltså olika typer av rättigheter och förpliktelser – som stått i fokus för den ideala teorin. De sociala fenomen Burman menar vara typiska är kön och klass, snarare än mer formella kategorier som medborgare eller professor. I en icke-ideal social ontologi behöver inte det deontiska maktbegreppet överges, men det måste enligt Burman kompletteras med andra som i vissa fall kan komma i konflikt med deontisk makt. Också i de exempel på icke-ideala teorier Burman diskuterat är det deontisk makt som stått i centrum, även om åtminstone Åsta lämnar plats för en annan typ av maktrela-

tioner. Samtidigt använder Burman i bokens sista kapitel Brännmarks deontiska maktanalys som komplement. Hennes teori är alltså tänkt som ett slags fullföljande av deras.

Begreppet telisk makt grundar sig på den omständighet att även statusfunktioner som professor och hustru kan utvärderas utifrån hur väl individen uppfyller dem. Är personen en framstående eller en medelklass professor, är han en god make? Burman hänvisar till en undersökning av normer i den brittiska arbetarklassen från slutet av 1990-talet, där hemmafruar intervjuades. Hemmafruar kan förstås ha vissa deontiska rättigheter (till bidrag t.ex.), men därutöver uttryckte flera av de intervjuade kvinnorna att det fanns en norm om den »goda hemmafrun» som de förhöll sig till men inte lyckades leva upp till: hemmafrun som har ett välstädat hem, är prydlig och välvårdad, visar omsorg för andra o.s.v. Här har vi alltså att göra med en form av normativitet som rör ett ideal de flesta inte klarar av att uppfylla, och Burmans teliska maktbegrepp är knutet till sådana normer. Normerna utgör ett ideal individerna känner att de borde leva upp till och som därmed utövar en dragkraft, en »pull-effect» (s. 188). Begreppet är väsentligen socialt eftersom det handlar om en kollektiv norm och individer utvärderas av andra. Burman definierar telisk makt på följande vis:

En agent A har telisk makt om och endast om det finns ett ideal som A kan mätas mot, och det avstånd andra agenter uppfattar att A har från idealet påverkar A:s möjligheter att uppnå vissa resultat. (s. 188)

Burman förfinar sedan definitionen med hjälp av en positiv respektive negativ version: positiv telisk makt uppnås när A uppfattas som att hon lever upp till idealet, medan negativ telisk makt handlar om att A inte gör det och därmed får sina möjligheter kringskurna. Dessutom behöver den teliska makten begränsas till en domän, eftersom olika teleologiska normer kan komma i konflikt med varandra: Burman tar som exempel kvantfysikern Quentin som också är kroppsbyggare och strävar efter ett visst ideal på gymmet, medan han på universitetet måste förhålla sig till normen för en forskare i kvantfysik. Där blir en mager, mindre meriterad kollega utvald före honom eftersom det är en annan norm som råder (s. 190).

Telisk makt skiljer sig på flera sätt från deontisk makt. Till att börja med är deontisk makt binär – antingen har man den eller inte – medan telisk makt handlar om ett ideal man i mer eller mindre grad lyckas uppfylla. Därutöver är telisk makt inte beroende av institutioner i formell mening utan av sociala normer. Om vi vill förklara sociala orättvisor så är det deontiska maktbegreppet uppenbarligen inte tillräckligt: en man har inte »rätt» att tjäna mer för att utföra samma arbete som en kvinna. Som exempel på hur telisk makt fungerar diskuterar Burman en känd studie från 1997 av Christine Wennerås och Agnes Wold, som bland annat visade att kvinnliga forskare inom biomedicin behövde vara 2,5 gånger så produktiva som de manliga för att få samma meritvärde och därmed chans till forskningsmedel. Den här könsbaserade skevheten kan beskrivas i termer av telisk makt: det verkar som om män i allmänhet uppfattas som i högre grad uppfyllande forskaridealet än kvinnor, också vid lika eller lägre meriter. De får alltså större telisk makt, och den omständigheten kan i sin tur påverka deras deontiska makt, om de får forskningsmedel som innebär nya rättigheter och skyldigheter.

I det sjätte och sista kapitlet introducerar Burman ytterligare två typer av makt, och utformar en taxonomi över sociala fakta. Medan både deontisk och telisk makt är omedelbart beroende av agenters intentionalitet finns det också maktformer som är indirekta, och som Burman kallar »överskottsmakt» (*spillover power*) respektive »strukturell makt». Dessa behövs, menar hon, om vi ska kunna förklara hur den typ av sociala strukturer fungerar som inte är uppenbara, som kön och klass. Maktbegreppen kan dessutom användas för att formulera en taxonomi i termer av social makt snarare än statusfunktioner eller beroende av trosföreställningar, som i tidigare teorier. Enligt taxonomin får vi först två huvudtaxa av sociala fakta: sådana som har med social makt att göra och sådana som inte har det. Den senare typen exemplifieras med två personer som tar en promenad tillsammans, under förutsättningen att de inte har någon maktrelation till varandra. Här finns ingen social makt alls, enligt Burman. Taxon nummer två utgörs av sociala fakta om deontisk makt, den som kan exemplifieras av en forskare i biomedicin som fått forskningsanslag, med de specifika rättigheter och skyldigheter det innebär. Det här sociala faktumet var

i sin tur beroende av ett annat som har med telisk makt att göra, och det är den tredje kategorin: forskaren som fick anslag bedömdes som att han i hög grad uppfyllde det ideal som finns för en lovande eller framgångsrik forskare. Båda dessa former av makt är enligt Burman genomskinliga: inte bara reglerna för forskningsanslag utan också de kriterier som styr utvärderingen av de sökande är öppet tillgängliga för inblandade personer.

Den fjärde formen av makt, överskottsmakt, är också genomskinlig, och handlar om det överflöd av makt som kan bli följd av deontisk makt, i synnerhet om denna är ojämnt fördelad. På en arbetsmarknad med hög arbetslöshet kan t.ex. en arbetstagare känna sig tvungen att utföra obetalt övertidsarbete för att inte riskera att förlora jobbet. Den enda kategori av sociala fakta som kan vara ogenomskinlig är den som har med sociala strukturer att göra, nämligen strukturell makt. Den har sin grund i en social struktur: exempelvis en systematisk nedvärdering av kvinnliga forskares kompetens som eventuellt ligger bakom resultaten av Wennerås & Wolds undersökning, och som ger kvinnliga forskare negativ strukturell makt och manliga positiv. Enligt Burman kan denna makt vara osynlig, men synliggöras t.ex. genom empiriska studier. De olika taxa Burman beskrivit kan också påverka och förstärka varandra på olika sätt. En form av social struktur utgörs inte förväntande av klass, varför den kategorin kan studeras i Burmans modell. Hon menar sig därför ha byggt en bro mellan den sociala ontologins två »världar» (s. 228).

Brobygge eller paradigmskifte?

BURMAN GER EN förhållandevis lättillgänglig översikt över den analytiska sociala ontologin och övertygande argument för att den icke-ideala teorin är en rimligare modell än den ideala. Texten är för det mesta tydligt skriven och pedagogisk, med hänvisningar och upprepningar. Det är lovvärt, men ibland hindrar antalet upprepningar av argument och sammanfattningar läsningen. Ibland undrar man över vem den tilltänkta läsaren är, med tanke på hur många gånger vissa förtydliganden återkommer samtidigt som andra idéer inte förklaras alls, eller åtminstone inte förrän långt senare i boken, som deontisk

makt eller »Hohfeldian incidents«. Boken är också märkligt framtung: först på de sista 50 sidorna framställs Burmans »power view«, och här är tempot högre än tidigare och argumenten inte alltid helt tydliga. Vi presenteras en elegant modell över sociala fakta, men de komplexa, påtagliga fall ur den röriga verkligheten som de första kapitlen fått oss att hoppas på saknas. Förutom Wennerås & Wolds studie och intervjuerna med brittiska hemmafruar får vi ta del av ett par konstruerade exempel i stil med kroppsbyggaren Quentin som var för muskulös för att uppfylla idealet för en institutionsprefekt. I slutet nämns en diskussion om vilken roll klass spelat för vilka som blev svårt sjuka och avled av Covid-19 i Stockholm under pandemin. Därutöver får vi också bara en rudimentär analys av denna föregivet centrala sociala kategori i termer av förhållande till produktivkrafterna. Det är en aning snopet.

Ett annat problem gäller bokens centrala tes, nämligen att den sociala ontologin undergår ett paradigmskifte som bör fullföljas. Till att börja med är det tveksamt om vi kan tala om den sociala ontologin som en egen vetenskap som själv skulle utgöra normalvetenskap i Thomas Kuhns mening, och ännu orimligare tycks det att några filosofer skulle avgöra vilken grund övriga samhällsvetenskaper ska stå på. Men viktigare är kanske att påståendet om en revolutionerande övergång till ett nytt paradigm är förankrat i ett väldigt snävt urval teorier som ska illustrera »standardmodellen«. Den sociala ontologin uppstod knappast med Gilbert och Searle på 1980-talet; raden av filosofer, sociologer och andra tänkare som diskuterat den sociala verklighetens beskaffenhet utan att abstrahera från konflikter, oklara maktförhållanden och förtrycksrelationer går långt tillbaka i historien (åtminstone ända till Aristoteles). Vad hände med marxismen i dess olika former, inte minst den feministiska, när nu klass sägs spela en central roll i analysen? Eller den kritiska teorin? Varför nämns bara Foucault på ett ställe trots att fenomenet social makt har en nyckelfunktion i Burmans modell? O.s.v. Här finns också en inre teoretisk motsättning eftersom den centrala tesen om ett paradigmskifte inte är förenlig med tanken att båda paradigmerna, det ideala och det icke-ideala, ska finnas kvar och förenas med hjälp av ett brobygge.

En fråga gäller också »genomskinligheten» hos de flesta maktformerna som jag inte ser motivationen bakom. Är de normer som t. ex.

gör att kvinnliga forskare i lägre grad tilldelas forskningsanslag verkligen helt uppenbara för alla inblandade? Om de nu påverkas av sociala strukturer, vilket verkar rimligt, hur skiljer sig dessa strukturer från den teliska makten? Består inte sociala strukturer många gånger just av ideal? Det är åtminstone en tanke exempelvis Judith Butler argumenterat för. Jag hoppas att Burman kommer att utveckla sin positiva teori och det pluralistiska maktbegreppet, genom fler utförliga empiriska exempel att pröva det mot och användning av det omfattande forskningsarbete om social makt och sociala strukturer som faktiskt existerar utanför den ideala sociala ontologin.→

Anna Petronella Foultier

Noter

1. För ökad läsbarhet har jag när det varit möjligt översatt citaten till svenska.
2. »to offer theories that are the foundation of the social sciences».

Referenser

Ásta, 2018, *Categories We Live By: The Construction of Sex, Gender, Race, & Other Social Categories*, Oxford: Oxford University Press.