

# Filosofisk tidskrift

Nr 1 Årgång 46 Februari 2025

## Boksymposium • Torbjörn Tännsjös *Från despoti till demokrati*

- 3 Précis av *Från despoti till demokrati*  
*Torbjörn Tännsjö*
- 5 Tännsjös recept för mänskligheten  
*Lars Bergström*
- 9 Några kritiska kommentarer på Torbjörn Tännsjös  
*Från despoti till demokrati*  
*Emil Andersson*
- 14 Vilket är det mest realiserbara sättet att lösa klimatkrisen?  
*Eva Erman*
- 18 Svar till mina kommentatorer  
*Torbjörn Tännsjö*
- 
- 32 Människovärde i medicinsk etik  
*Niklas Juth*
- Recension**
- 59 Per Algander om *Rubikon* av Jesper Ahlin Marceta, *Höken sjunger om död* av Johan Tralau och *Utsikter* av Christian Munthe
- 63 **Notiser**

Boksymposiet i detta nummer av *Filosofisk tidskrift* ägnas Torbjörn Tännsjös nya bok *Från despoti till demokrati: Hur en världsregering kan rädda mänskligheten* (Stockholm: Fri Tanke, 2024).

## Filosofisk tidskrift

---

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktörer: Jens Johansson (ansvarig utgivare) och Olle Risberg

Redaktionsassistent: Sofia Bokros

redaktion@filosofisktidskrift.se [www.filosofisktidskrift.se](http://www.filosofisktidskrift.se)

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

Prenumeration per år inom landet: 200 kr (inkl. moms); utom landet: 300 kr

Lösnummer: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

Telefon 031-743 99 05

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, c/o Filosofiska institutionen,

Stockholms universitet, 106 91 Stockholm

info@bokforlagetthales.se [www.bokforlagetthales.se](http://www.bokforlagetthales.se)

Copyright © Respektive författare 2025

Grafisk form och produktion: Ulf Jacobsen

Satt med Arnhem Blond och Joanna Sans Nova

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2025

ISSN 0348-7482

## Précis av *Från despoti till demokrati*

*Torbjörn Tännsjö*

De flesta facklitterära författare vill att verkligheten ska gestalta sig exakt så som de beskriver den. Det gäller också mig. Det är en fråga om fåfänga. Jag vill ha rätt. Beträffande den aktuella boken finns det emellertid flera punkter där jag intensivt önskar att jag ska ha fel och att kritiker ska kunna övertyga mig om den saken. Det beror på att boken försvarar några ytterst pessimistiska teser beträffande vårt mänskliga predikament. Jag framför också några optimistiska funderingar. Dessa hoppas jag håller streck vid en kritisk granskning. Det vore i sanning förfärligt om min pessimism skulle finna stöd samtidigt som min optimism skulle visa sig vara missriktad.

Min första djupt pessimistiska tes är att den mänskliga civilisationen, ja kanske mänskligheten som sådan – och med den allt kännande liv på vårt klot – står inför existentiella hot. Det mest uppenbara utgörs av risken för kärnvapenkrig. Det nästan lika uppenbara är hotet från en accelererande global upphettning. I förening kan de kännas övermäktiga. Om mänskligheten inte kan hantera dem dukar vi under.

Min andra huvudtes är optimistisk. Jag påstår att det är viktigt att vi inte dukar under. En dag har solen slutat tjäna oss (om en miljard år eller så) och då är allt obönhörligen över. Men ju längre tid vi kan hänga kvar, desto bättre. Det yttersta onda vore att tvingas avträda omgående. Självklarheter? Nej, många skarpa tänkare har hävdats motsatsen. De har sagt att det inte spelar någon roll om vi försvann omgående från jordens yta eller att det till och med vore en fördel från evighetens perspektiv om vi gjorde det. Så miserabla är våra liv. Jag tror de har fel och kan alltså inte söka tröst i denna pessimism. På den här punkten är jag optimist. I en framtid, om en sådan säkras för oss, kommer de flesta (inte alla) att för det mesta (inte alltid) leva liv väl värda att leva.

Min tredje huvudtes är pessimistisk. Jag är övertygad om att mänskligheten inte kommer att kunna undanröja de existentiella hoten genom överenskommelser mellan suveräna nationalstater. Världens stater har hamnat i allmänningens tragedi och kan inte finna någon utväg ur den.

Min fjärde huvudtes är sakligt konstaterande. Vi behöver en världs-

stat för att hantera de globala hot mänskligheten står inför. En sådan kan lagstifta för hela mänskligheten. Den kan finna stöd för uppoffringar vilka syftar till att motverka fortsatt global upphettning. Den kan finna lösningar av de problemen upphettningen alstrat. Den kan också göra slut på kärnvapenhotet genom att upprätta ett globalt våldsmonopol.

Min femte huvudtes är pessimistisk. Idealet vore om vi kunde etablera en global demokrati som löser problemen åt oss. Det var tidigare min ståndpunkt. Den var redan då naiv. Den är ännu mera naiv i dag. Tyvärr, tiden räcker inte till. Vi måste nu sätta vårt hopp till en global despoti. Så har alla existerande stater tillkommit. Så måste också en världsstat ta sin början.

Min sjätte huvudtes är försiktigt optimistisk. Jag tror att en global despoti verkligen skulle kunna lösa våra globala problem hyggligt (så att vår överlevnad säkras). Men försöket att upprätta den kan vara vad som sätter punkt för mänskligheten. Jag hoppas emellertid att den på ett någorlunda smärtfritt sätt kommer på plats.

Min sjunde huvudtes är normativ. Då en global despoti räddat mänskligheten bör vi sträva efter att ersätta den med global demokrati – av en särskild ”populistisk” typ som jag länge försvarat. Att återvända till den westfaliska lösningen med suveräna nationalstater vore suicidalt. De problem som nu tornar upp sig skulle genast återuppträda. Det är inte heller någon god idé att bevara det despotiska styret. Det är trevligare att leva i det slags demokrati jag förespråkar än i en despoti, alldeles oberoende av kvaliteten av de politiska beslut som kommer att fattas. Inget talar heller för att demokratin är underlägsen despotin vad beträffar kvaliteten i de politiska beslut vi kan förvänta oss. Tvärtom, på sikt tenderar också upplysta despotier att utvecklas till, med Immanuel Kants ord, ”själlösa” sådana.

Min åttonde huvudtes rör eventualiteten att vi partiellt misslyckas. Endast en spillra av mänskligheten överlever en kombinerad katastrof av upphettning och kärnvapenkrig. Jag argumenterar för att det i så fall är av yttersta vikt att denna spillra kan överleva och återupprätta en fungerande civilisation.

Detta är i korthet vad min bok går ut på. Den som vill bekanta sig med mina resonemang kan också ta del av dem genom att lyssna till någon av tre utmärkta poddar, vilka i lättsam samtalston avhandlar bokens innehåll: ”Därför behövs en världsdiktatur för att rädda klimatet”, *Förmiddag i P1*, Sveriges Radio, 18.9 2024; ”Torbjörn Tännsjö: Vi behöver en världsregering”, *Samtal med Cwejman*, Göteborgs-Posten, 1.10 2024; ”Vårt siste håp er et despoti”, *Verdibørsen*, NRK radio, 6.10 2024.

# Tännsjö's recept för mänskligheten

*Lars Bergström*

Torbjörn Tännsjö är min vän, men som han själv har konstaterat är vi ofta oense i filosofiska frågor. Så han blir säkert inte förvånad över att jag har lite svårt att ta till mig hans nya bok *Från despoti till demokrati*. Det är en bok som innehåller väldigt mycket, den är lärorik och delvis en imponerande prestation. Men den övertygar mig inte.

Den handlar primärt om hur man ska hantera existentiella hot som mänskligheten står inför, speciellt global upphettning, krig och global orättvisa (s. 27f.). Helt klart angelägna ämnen.

Huvudbudskapet är att en världsregering bör inrättas, närmare bestämt en global despoti med våldsmonopol, och att detta är en nödvändig betingelse för mänsklighetens överlevnad. "Tillsammans skapar vi antingen världsstaten eller så går vi under" (s. 24). Tännsjö tror inte att vi kan skapa en demokratisk världsstat, så han anser att en despotisk världsstat är det vi bör hoppas på och eftersträva (s. 190).

Man kan säga att han därmed skalar upp Platons idealstat till global nivå. Hans förhoppning, liksom Platons, är att en upplyst elit ska styra. Själv kommer jag då att tänka på något i stil med dagens Kina, där partiet – eller om det nu är Xi Jinping – regerar. En sådan despoti kan med tiden övergå till demokrati, vilket är vad Tännsjö hoppas och förutser. Något i den vägen har ju hänt förr, exempelvis i Sverige.

Hos Tännsjö ska den önskvärda demokratin vara populistisk. Det kan låta lite frånstötande, "populism" brukar ju inte anses bra – man ser för sig skojarer som Donald Trump och Nigel Farage. Hos Tännsjö kännetecknas en populistisk demokrati av att alla kollektiva beslut fattas enligt majoritetsprincipen – viljan hos majoriteten av dem som fattar beslut segrar – med tillägg att en "diktator" (exempelvis ordföranden) beslutar om det inte finns en klar majoritet (s. 160, 170). Men vilka beslut ska fattas kollektivt? Vem man ska gifta sig med? Ska man skaffa barn? Göra abort? Donera sina organ? Starta företag och anställa folk? Tännsjö anser att individer ska tillåtas att vara diktatorer rörande vissa personliga angelägenheter "inom gränser som sätts av anständighet, moral och lagar" (s. 164), vilket väl betyder att han trots

allt är anhängare av en sorts "liberal demokrati", även om detaljerna är oklara.

Det visar sig till sist att en populistisk demokrati enligt Tännsjö är det som tillämpas i de skandinaviska länderna, "där man följer det populistiska demokratiidealet" (s. 181). Det hade varit enklare att bara säga det på en gång.

Hans globala idealstat är alltså en "populistisk demokrati". Den kommer inte av sig själv, den kräver en långvarig "folklig politisk kamp över hela vår jord" (s. 151). Vilket väl kräver att den *despotiska* världsregeringen på något sätt undermineras och försvinner.

Vad händer med dagens nationalstater när den globala despotin etableras? Tännsjö tänker sig att de ska finnas kvar, men under despotin spela samma roll som kommunerna idag (s. 174). Det kan man knappast förlita sig på. Världsregeringen kan ju besluta att vissa stater ska delas därför att de är för stora (Ryssland, USA, Indien, Kina) och vissa slås ihop med andra för att de är för små eller av andra skäl (El Salvador, Luxemburg, Panama, Sverige, Kuba). Till lämplig kommunstorlek, alltså. Något i den vägen antyder faktiskt Tännsjö själv (s. 205).

Hur som helst. Världsregeringen ska rädda mänskligheten. Tännsjö anför ett stort antal belägg för hur allvarligt läget är. Att problemen är svårösta beror på att de är exempel på "allmänningens tragedi", alltså situationer där egoistiskt handlande är mest fördelaktigt för de inblandade parterna, men sammantaget leder till katastrof.

Han anser att en global despoti blir möjlig "där det är bortom alla tvivel att den mänskliga civilisationen – och till och med mänskligheten som sådan – står på randen till utplåning" (s. 9). Betyder det att alla måste tycka det, för att despotin ska bli möjlig? I så fall får vi nog vänta förgäves. Men kanske räcker det att alla ledande politiker i världen inser allvaret.

Hur ska den globala despotin uppnås? Tännsjö sätter sitt slutliga hopp till "att någon form av global despoti växer fram som en *deus ex machina* ur någon existerande global organisation" (s. 45). Han diskuterar utförligt, och avfärdar, olika sätt att lösa problemen (revolution, kupp, förhandlingar). Men han medger att hans idéer om hur maktövertagandet kan ske bara är en "fantasiövning" (s. 146). Man kan tillägga att om superstaten skulle uppstå genom att en stormakt, exempelvis USA, erövrar resten av världen och skaffar sig våldsmonopol, så är det fortfarande ingen riktig despoti, om stormakten själv skulle råka vara demokratisk. Kanske är den inte heller upplöst.

Även om en global despoti faktiskt skulle växa fram, så kan man undra varför den skulle lyckas lösa problemen. Eller ens försöka. Tännsjö menar att "eftersom världsregeringen är suverän och förfogar över resurser i global skala, kommer den troligen också att hitta lösningar – i den mån som sådana möjliga lösningar fortfarande finns" (s. 57). Lösningar har ju föreslagits, så det är bara att välja. Men kan man lita på det? Kanske misslyckas den styrande eliten med att lösa problemen, exempelvis för att det skulle missgynna dem själva eller andra betydelsefulla grupper. Eller för att de inte lyckas komma överens.

Och vad händer om den despotiska eliten kommer fram till att några "möjliga lösningar" inte längre finns, kanske för att den globala upphettningen har gått för långt? Om den då tror att framtiden hotar att bli fruktansvärd, så kommer den kanske – om den tillämpar Tännsjös utilitarism – spränga jorden i luften eller åtminstone utrota mänskligheten (inklusive sig själv) och därigenom "maximera lyckan", genom att förhindra framtida lidanden.

"Om en världsregering upprättas, kommer fred att vara garanterat", säger Tännsjö (s. 63). Det kan man förstås hoppas. Men regeringen kanske inte är stabil. Den kan korrumpas (vilket Tännsjö själv förutser på s. 220) eller kollapsa. "Absolut makt korrumpas absolut", som Lord Acton sa. Och en kollaps kan åtföljas av inbördeskrig, ungefär som i forna Jugoslavien. Tanken om en "evig fred", som hos Kant, är i mina ögon helt utopisk, givet de skurkaktiga tendenser som mänskligheten inte brukar lida någon brist på. Även om man, som Tännsjö, tror att en världsregering *kan* garantera evig fred (s. 96), så kan man inte vara säker på att den också *gör* det. Det är tvärtom rätt otroligt.

Man kan i detta sammanhang fråga sig hur stor makt den despotiska regimen har. Är den "absolut"? Regimen har våldsmonopol, men räcker det? Tydligt inte, enligt Tännsjö. Den måste vidta drastiska åtgärder mot global upphettning, men det är bara möjligt om den samlar "nödvändigt stöd" för dessa åtgärder – vilket förutsätter att den hittar "rimliga lösningar på problem som rör global rättvisa" (s. 98f.). Kommer den att göra det? Det kan vi knappast veta. Tännsjös diskussioner om global rättvisa är tankeväckande, men de säger egentligen inget om hur den despotiska regimen kommer att handla. Det faktum att en viss moraluppfattning – exempelvis utilitarismen – utpekar ett visst handlingsätt som riktigt, garanterar ju inte att regimen kommer att välja det.

Att regimen behöver nödvändigt stöd av sin befolkning kan för övrigt betvivlas. Att världens befolkning kan "straffa världsregeringen när de

känner sig missnöjda” (s. 115) låter konstigt, med tanke på att regimen ju är *despotisk*, vilket väl innebär att den kan göra vad den vill, utan att hindras av befolkningens reaktioner eller preferenser.

Är det önskvärt att den globala despotin övergår i global demokrati? Ja, det hävdar Tännsjö. Han anser till och med att global demokrati är ”önskvärt i sig” (s. 214). Man kan undra hur detta går ihop med utilitarismen, som i Tännsjös tappning innebär att det enda som är värdefullt i sig – *intrinsikalt* värdefullt – är lycka och frånvaro av lidande. Är tanken att något kan vara önskvärt i sig utan att vara värdefullt i sig? Tännsjö besvarar inte den frågan.

Kort sagt, det hela är som Tännsjö själv uttrycker det ”en fantasiövning”.

Men Tännsjö är inte bara en drömmare, han är också en person med bestämda åsikter. Han är ingen skeptiker. I hans bok skymtar jag en konflikt mellan två av hans mest bestämda åsikter, nämligen hans utilitarism och hans ”populistiska” demokratiuppfattning. Kort sagt, vad anser han att en demokratisk världsregering ska göra om den anser att utilitarismen förordar en viss politik medan folkviljan vill ha en helt annan? Detta problem kan inte lösas genom hänvisning till Condorcets juryteorem (s. 175f.). Åtminstone inte så länge man inte förutsätter att varje individ i folket eftersträvar en utilitaristisk lösning och därvid oftast hittar den – ett antagande som är alltför fantastiskt för att ens passa i en ”fantasiövning”.

# Några kritiska kommentarer på Torbjörn Tännsjö's *Från despoti till demokrati*

*Emil Andersson*

Torbjörn Tännsjö har under en längre tid förespråkat upprättandet av en global demokrati. Det är enligt honom önskvärt att beröva de existerande nationalstaterna deras suveränitet, upprätta en världsstat, och se till att de politiska besluten i denna nya världsordning fattas på demokratisk väg. I *Från despoti till demokrati* fortsätter Tännsjö att plädera för denna ståndpunkt, men fokus är inte primärt på den globala demokratiens önskvärdhet, utan i stället på idén om en global despoti som vägen fram till detta önskvärda slutmål. Detta skifte i fokus kan i korthet förklaras som följer. Mänskligheten står idag inför överhängande existentiella hot – framför allt den globala upphettningen, men även andra, som exempelvis risken för kärnvapenkrig – vilka det enligt Tännsjö vore önskvärt att lösa genom upprättandet av en global demokrati. Men utsikterna för att upprätta en sådan i tid för att kunna hantera det akuta hotet från den globala upphettningen framstår nu enligt honom som mycket små. Det alternativ som Tännsjö sätter sitt ”slutgiltiga hopp till” (s. 45) är därför att det först måste upprättas en världsstat som tar formen av en ”upplyst despoti”. Denna ska med despotiska medel rädda mänskligheten från undergång, för att på längre sikt allra helst övergå till en global demokratisk ordning. Enkelt uttryckt är alltså tanken att en världsstat är nödvändig för mänsklighetens överlevnad, men vi har tyvärr inte lyxen att invänta en demokratisk sådan. Den globala demokratin får realiseras först när vår överlevnad är säkrad.

Ett återkommande och centralt tema i boken är *hopp*. Tännsjö upprepar genomgående att även om global demokrati utan tvekan är att föredra framför global despoti, så är det icke desto mindre det senare alternativet som vi ”måste sätta vårt hopp till” (s. 9). Om jag förstår saken rätt är det huvudsakliga skälet för detta att Tännsjö bedömer andra lösningar som alltför osannolika att lyckas. Den globala upphettningen är, hävdar han, ett exempel på ”allmänningens tragedi”, vilket gör det högst osannolikt att suveräna stater kommer kunna lösa problemet. En global demokrati skulle förvisso ta oss ur denna situation, men att

realisera en sådan ny politisk ordning tar helt enkelt för lång tid. "Det är svårt att tro att en global demokratisk regering ska växa fram i tid" (s. 45). Således, tycks han resonera, måste vi i stället sätta vårt hopp till den globala despotin.

Enligt Tännsjö kan man "hoppas på sådant man tror är osannolikt, till och med omöjligt" (s. 15). Det kan således inte vara enbart det faktum att de lösningar han kritiserar är osannolika som gör att han i stället sätter sitt hopp till en global despoti. Rimligtvis måste hans slutsats vila på en jämförande bedömning av sannolikheter hos de olika lösningarna. Att vi alltså ska hoppas på den globala despotin för att det är en betydligt *sannolikare* lösning. Men även om detta måste vara tanken så har jag svårt att i boken finna några tydligt utvecklade argument för denna tes. Att dagens suveräna stater i tid ska lösa problemet med den globala upphettningen framstår tyvärr som osannolikt, men det är svårt att se den globala despotin som en avsevärt troligare lösning. Tännsjö skisserar ett scenario där några oidentifierade mäktiga aktörer ska lyckas med konststycket att ta kontroll över alla militära resurser på jorden, och därmed fullständigt omkullkasta den nuvarande ordningen med suveräna nationalstater. En sådan händelseutveckling framstår naturligtvis som högst osannolik den med – tänk bara på allt som kan gå fel i ett försök att ta kontroll över alla världens kärnvapenarsenaler. Tännsjö tycks hålla med, och säger sig därför enbart spekulera om *möjliga* vägar till en världsregering, helt oavsett *hur sannolika* de är (s. 143). Men då tycks han inte heller ge oss några goda skäl att sätta vårt hopp till den globala despotin. Givet att vi kan hoppas på sådant som är osannolikt, och att en global despoti inte framstår som avsevärt sannolikare än alternativen, så tycks det alltjämt rimligt att hoppas att den globala upphettningens problem kan lösas utan en sådan.

Tännsjö anser sig dock ha ytterligare argument för att en världsregering, även om den till en början måste vara odemokratisk, är önskvärd. Ett av dessa är "argumentet från global rättvisa", vilket är avsett att visa att en världsregering är nödvändig eftersom "vi [inte kommer] uppnå global rättvisa utan den" (s. 26). Om detta kunde etableras skulle det utan tvekan ge oss goda skäl att hoppas på upprättandet av en världsregering.

Men överraskande nog kan jag inte finna något argument av detta slag i kapitlet "Argumentet från global rättvisa". Den fråga Tännsjö i stället väljer att behandla är en helt annan: hur en framtida världsregering, om den skulle realiseras, *bör* hantera frågan om global rättvisa.

Det finns som bekant ingen enighet – varken hos filosofer, politiker, eller den bredare allmänheten – om vad rättvisan kräver på den globala nivån. Vad ska då vägleda en världsregering? Tännsjös förslag är att det finns ett betydande överlapp mellan olika teorier om distributiv rättvisa – att de inom vissa områden pekar i samma riktning – och att det lämpliga för en världsregering vore att agera i just denna riktning. Men detta argument handlar alltså om hur Tännsjö anser att en världsregering *bör* agera, inte om hur det är *troligt* att den kommer agera. Det säger heller inget om hur troligt det är att global rättvisa skulle kunna realiseras utan en världsregering. Därmed kan jag inte se hur resonemangen i detta kapitel kan fungera som ett argument för att en världsregering är önskvärd.

Tännsjös tes om överlapp i frågor om global rättvisa är, trots dess högst begränsade relevans för en världsregerings önskvärdhet, intressant i egen rätt. En central del av Tännsjös resonemang kretsar kring hur utilitarismen överlappar med olika egalitära teorier, exempelvis Rawls teori om rättvisa, då det gäller att prioritera de sämst ställda. Rawls differensprincip säger som bekant att en ojämlig fördelning av sociala primära nyttigheter endast är tillåten om denna ojämlighet är till största möjliga nytta för de sämst ställda. Utilitarismen ger förvisso ingen liknande prioritet till de sämst ställda, men det faktum att materiella resurser har avtagande marginalnytta gör att det ofta kommer vara nyttomaximerande att omfördela till de fattigaste. Av detta skäl, hävdar Tännsjö, skulle Rawls differensprincip (om vi antar att den ska appliceras på den globala nivån) ”ge rekommendationer som i hög grad liknar de som utilitarismen ger världsregeringen” (s. 104). Världsregeringen kan alltså, är tanken, fokusera på detta överlapp mellan teorierna, och handla därefter.

Det tycks mig högst osannolikt att detta begränsade överlapp mellan utilitarismen och Rawls teori skulle vara tillräckligt för att kunna vägleda en världsregering. Detta blir tydligt om vi betänker vilken typ av frågor som en sådan regering kommer ställas inför. Den världsregering som Tännsjö diskuterar kommer ”behöva kämpa i många hundra år med konsekvenserna av global upphettning” (s. 57), och den kommer därmed med nödvändighet behöva anlägga ett långsiktigt perspektiv. Den kommer inte enbart behöva ta ställning till frågor om distributiv rättvisa bland de nu existerande, utan även till frågor om rättvisa mellan generationer. Och så fort vi börjar fundera över rättvisa och våra plikter gentemot framtida generationer blir det uppenbart att

utilitarismens rekommendationer skiljer sig radikalt från dem som Rawls teori ger.

Utilitarismen är som bekant indifferent till hur fördelningen av lycka, och i förlängningen även fördelningen av resurser, ska se ut. Det enda som spelar någon roll är att den sammanlagda mängden av lycka blir så stor som möjligt. Detta får som bekant som följd att vi i stället för att konsumera resurser bör investera dem och spara inför framtiden, eftersom detta kommer möjliggöra ett framtida realiserande av en större mängd lycka. Lidandet hos de nuvarande sämst ställda kommer då med lätthet kunna rättfärdigas med hänvisning till den större mängden lycka som andra kommer uppleva i framtiden. Utifrån ett sådant perspektiv kommer givetvis de sämst ställdas intressen väga lätt, och utilitarismen kommer kräva att vi bortser från deras krav på omfördelning. Om någon omfördelning ska ske så är det snarare från de nuvarande existerande till förmån för framtida generationer, även om framtida individer kommer leva bättre liv än vi (något som kanske inte kommer vara sant om dem som får leva med de värsta effekterna av den globala uppvärmningen, men som förhoppningsvis kommer vara sant om dem som kommer existera i en mera avlägsen framtid). Kort sagt: i stället för att göra de nuvarande sämst ställda lyckligare, så rekommenderar utilitarismen att vi investerar resurserna för ändamålet att skapa många fler, och lyckligare, individer i framtiden.

Det är naturligtvis väldigt svårt att tro att rättvisan kräver att vi, och då framför allt de sämst ställda, måste göra denna typ av uppoffring för framtida generationer. Denna intuition är Rawls teori tänkt att fånga, och enligt den begränsas differensprincipen av en plikt att spara till framtida generationer, där varje generation måste bidra med sin skäligena del till realiserandet och upprätthållandet av rättvisa institutioner. Men sparandet har inte som mål att maximera lyckan, och möjligheten att realisera en större mängd lycka i framtiden trumfar inte de nuvarande sämst ställdas krav på omfördelning. Rawls teori skulle således, till skillnad från utilitarismen, motivera omfördelning till de sämst ställda även när vi tar hänsyn till framtida generationers intressen, och även om vi skulle kunna maximera lyckan genom att satsa allt på att skapa fler lyckliga individer i framtiden.

Tännsjö är naturligtvis fullt medveten om att de svåraste frågorna för en världsregering rör vilka uppoffringar som vi bör göra för framtida generationer. Men trots att detta är ett återkommande tema genom boken så är denna insikt märkligt frånvarande i hans resonemang

kring hur olika filosofiska perspektiv på distributiv rättvisa kan tänkas överlappa med varandra. Detta framstår som ett misstag, för så fort vi lyfter blicken och inkluderar det intergenerationella perspektivet blir det tydligt att det överlapp som skulle kunna vägleda en världsregering inte existerar. Lyckligtvis så verkar detta inte, av skäl som jag redan har redogjort för, ha någon avgörande betydelse för om en sådan är önskvärd eller ej. Men det visar att frågan om hur en framtida möjlig världsregering bör agera måste avgöras på annat sätt.

# Vilket är det mest realiserbara sättet att lösa klimatkrisen?

*Eva Erman*

Torbjörn Tännsjö *Från despoti till demokrati* är en tankeväckande och rik bok. Som alltid får Tännsjö läsaren att tänka i nya banor och ifrågasätta eller åtminstone fundera mer på sina djupt rotade övertygelser. Eftersom bokens argument vilar på empiriska premisser som vi har svårt att testa, så är det inte konstigt att Tännsjö själv beskriver projektet som en förhoppning, en "fantasiövning" (s. 146). Givet dess spekulativa karaktär, blir även min essä en tankelek i samma anda; en reflektion över alternativa förhoppningar kring lösningar på dessa problem.

Enligt Tännsjö står vi inför så allvarliga existentiella hot att tiden är för knapp (det kanske redan är för sent!) för att sätta vårt hopp till en världsregering vald av ett demokratiskt världsparlament. Demokratin måste vänta till förmån för en upplyst global despot. Det främsta skälet till detta är det beslutsproblem som brukar kallas "allmänningens tragedi", som särskilt i internationell politik handlar om problemen med kollektivt beslutsfattande kring "allmänningar" som miljön och atmosfären. Enskilda stater agerar kortsiktigt i egenintresse och vill göra så lite som möjligt samtidigt som man vill att andra stater ska bära sina bördor. Man bidrar till exempel till utsläppen men drar slutsatsen att det är en så liten andel av helheten att det inte kommer att göra någon skillnad för den globala upphettningen om man minskar dem. Det hopplösa med allmänningens tragedi är att i valet mellan att agera solidariskt med helheten eller i egenintresse, så är det senare alltid fördelaktigt för varje agent (stat). Det enda sättet att undkomma beslutsproblemets logik är att ändra själva förutsättningarna, och då tiden är för knapp för global demokrati så sätter Tännsjö sitt hopp till uppkomsten av ett globalt despotiskt styre som kan rädda mänskligheten innan det är för sent. Han diskuterar olika former som detta styre kan ta sig, men ett gemensamt drag är att despotin ska vara suverän, vilket innebär att den har total makt och kontroll över sitt territorium – i det här fallet hela jorden – och har rätt att självständigt styra utan inblandning från andra aktörer. Makten är helt centraliserad. Ett

annat gemensamt drag är att despotin ska vara upplyst och därmed använda sin suveräna makt till att rädda mänskligheten och göra gott.

Jag delar Tännsjös utgångspunkt att global demokrati inte kommer att vara det bästa sättet att lösa den akuta globala klimatkrisen vi befinner oss i (jag är däremot mer tveksam till de andra existentiella hoten han nämner, såsom kärnvapenkrig och globala orättvisor). Global demokratisering är helt enkelt en för långsam process givet att det är bråttom. Jag delar också Tännsjös övertygelse att det inte är poänglöst att spekulera kring vilken institutionell form som skulle innebära den bästa och mest realiserbara politiska lösningen när det gäller de existentiella hoten mot mänskligheten.

Dock är jag mer skeptisk till andra antaganden i boken. Jag är särskilt tveksam till två centrala teser som Tännsjö driver:

1. Global despoti är den mest realiserbara lösningen på klimatkrisen (och andra globala kriser)
2. Global despoti kommer med tiden leda till global demokrati

Vad gäller den första tesen så argumenterar Tännsjö som sagt för att en upplyst global despot är den enda realistiska lösningen på de globala existentiella hot mänskligheten står inför. Men hur når han den slutsatsen? Jag ser två problem här. För det första säger Tännsjö i stort sett ingenting om vad han menar med realiserbarhet och vad som gör en normativ lösning genomförbar. De senaste åren har idén att normativa lösningar ska vara genomförbara/realiserbara (*feasible*) debatterats intensivt inom politisk filosofi. Teoretiker har menat att det krävs något starkare villkor än "bör impliceras kan" när vi beslutar vad vi bör göra och vilka moraliska plikter vi har. En variant är till exempel att hävda att genomförbarhet ska förstås som vad som är möjligt utan orimliga kostnader. I politiken blir frågan ännu mer komplicerad, eftersom de centrala entiteterna är grupper snarare än individer (t.ex. stater, internationella organisationer, multinationella företag och sociala rörelser). Bör genomförbarhet vara en begränsning för vad vi bör göra? Detta är en svår fråga, även i ljuset av de akuta globala problem Tännsjö diskuterar. Bör vi välja ett normativt mer attraktivt institutionellt arrangemang framför Tännsjös globala despoti, även om det visar sig vara något mindre realiserbart? Eftersom vi därtill vet så lite om vad som är mest realiserbart – särskilt inom den tidshorisont på flera hundra år som Tännsjö målar upp – kanske vi bör välja den mest normativt attraktiva lösningen trots allt?

Vidare undrar jag vad som ens får Tännsjö att tro att global despoti är den mest realiserbara lösningen. Utifrån det lilla vi vet om internationell politik och framväxten av det westfaliska systemet sedan 1648, som markerar födelsen av det moderna system av suveräna stater som vi har idag, så verkar den svagaste punkten i Tännsjös resonemang vara att hans globala upplysta despoti inte ter sig särskilt genomförbar, inte ens på flera hundra års sikt. Även om klimatkrisen skulle bli så akut att världen blir allt mer anarkisk och det westfaliska systemet börjar upplösas, vilket skulle skapa en grogrund för framväxten av en global despot, så är sannolikheten minimal att detta despotiska styre skulle vara upplyst i Tännsjös mening, det vill säga skulle använda sin suveräna makt till att lösa våra gemensamma existentiella problem. Historiskt vet vi att despoter sällan eller aldrig haft det allmänna bästa i åtanke när de tagit över makten.

Det andra problemet har att göra med stabilitet. Tännsjö sätter stor tilltro till att global despoti är en tillräckligt stabil lösning, medan alternativa lösningar är instabila. Här tror jag idén om suveränitet står i vägen för Tännsjö, det vill säga tanken att vi inte kan lösa dessa problem utan att ha en totalt centraliserad makt, *en* suverän. Varför skulle det vara så? Är det inte både mer troligt och mer normativt attraktivt att ett antal starka stater går samman och bildar en form av federation, alltså politisk styrning genom *delad* makt? Tännsjö avfärdar sådana "kompromisslösningar" som för instabila (s. 23) men det är inte klart från hans analys varför en sådan lösning skulle vara mer instabil än en global despot. Eftersom allt tyder på att det inom överskådlig framtid är demokratiska stater som besitter den största kapaciteten i kombination med motivationen till förändring, så skulle nog en federation med ett antal demokratiska stater vara en minst lika stabil lösning och därtill en betydligt mer tilltalande sådan. Tännsjö ger för lite stöd för varför en delad suveränitet måste avvisas. Han skriver: "[Ä]ven om vi kunde etablera den skulle den inte vara länge, om det inte fanns en suverän makt i toppen av pyramiden" (s. 23). Varför skulle en despoti vara längre, kan man undra? Alla historiska exempel på total maktkoncentration har visat sig vara mycket instabila, där krig ofta utbrutit när despoten dött eller störtats. Dessa system har saknat mekanismer som kan hålla ledarna ansvariga för sina handlingar, vilket ofta lett till felaktiga beslut och missnöje. Vidare har maktkoncentrationen lett till korruption och nepotism, där de styrande använt alla resurser för egna intressen, snarare än för det allmänna bästa. Det är svårt att se

att den globala despoti som eventuellt uppkommer skulle vara tillräckligt upplyst för att verka i allas intresse.

Vad gäller den andra tesen så argumenterar Tännsjö för att han fortfarande ser global demokrati som det långsiktiga målet men att det är den globala despotin som kommer att leda oss dit. Han går till och med så långt att han nu lutar åt uppfattningen att det är det *enda* sättet på vilket en global demokrati kan upprättas inom överskådlig framtid. På flera ställen poängterar Tännsjö att global demokrati är önskvärt i sig och att det på lång sikt är den bästa formen av globalt styre (s. 214, 263). Han påminner oss också om att nationella demokratier ofta utvecklats via perioder av despoti (s. 13). Främsta anledningen till att den globala despotin kommer leda till global demokrati är att den globala despoten behöver folkets stöd när hen ska fatta politiska beslut. Detta kommer i sin tur steg för steg att skapa incitament för att etablera ett världsparlament, menar Tännsjö. Visserligen kommer detta världsparlament vara svagt till en början, men med ökat folkligt stöd kommer det långsamt bli allt starkare (s. 264–65).

Man kan alltså se global demokrati som det ideal-teoretiska målet, medan global despoti är den icke-ideala lösningen vi bör sträva efter att genomföra under rådande omständigheter, för att på sikt ta oss närmare målet. Men återigen, eftersom hela Tännsjös resonemang vilar på empiriska premisser som vi nästan inte vet någonting om, så blir det svårt att se argumentet som övertygande. En av anledningarna till detta är att kopplingen mellan global despoti och global demokrati genomgående känns *ad hoc* och konstruerad. Mycket tyder på att Tännsjö egentligen behandlar två helt separata frågor: dels global despoti som en lösning på den akuta klimatkrisen (och andra kriser), oavsett om den är ett steg mot global demokrati eller inte; dels global demokrati som en långsiktig lösning för att hantera globala politiska frågor generellt. Jag hade önskat att Tännsjö ägnat mer tid åt hur han ser på relationen mellan dessa två frågor. Spelar det någon som helst roll om global despoti leder till global demokrati? Vad händer om global despoti för all framtid blockerar vägen mot det global-demokratiska målet, ska vi då göra oss av med den icke-ideala despotiska lösningen, eller ska vi ersätta det demokratiska idealet med något annat ideal och i så fall vilket? Kanske är Tännsjö när det kommer till kritan en motsträvig demokrat?

Jag är med andra ord ganska skeptisk till de argument som Tännsjö för fram i sin bok, liksom hans slutsatser. Som tur är förtar det inte läsoplevelsen, då jag alltid blir upprymd av att läsa Tännsjö – han är och förblir en viktig röst i diskussionen om de allra viktigaste samhällsfrågorna.

## Svar till mina kommentatorer

*Torbjörn Tännsjö*

Ett stort tack till er kommentatorer för att ni tagit er tid att läsa, förklara och invända. Mitt svar serveras tematiskt, utifrån min lilla précis. Hur har mitt tankebygge hållit stånd inför era invändningar? Jag går igenom mina teser en efter en.

### **Står mänskligheten inför existentiella globala hot?**

Jag har hävdad att mänskligheten står inför akuta existentiella hot. Vi hotas av kärnvapenkrig och global upphettning.

Ingen av mina kritiker har ifrågasatt kärnvapenhotet. Det är också svårt att se hur det kan bagatelliseras. Varje år löper vi risk att kärnvapenkrig ska utbryta på grund av misstag, olyckshändelser, galenskap hos någon central aktör. På sikt närmar vi oss asymptotiskt säkerhet. I ett räkneexempel i min bok antar jag att den subjektiva sannolikheten för kärnvapenkrig under ett år är tio procent. I så fall är det mer sannolikt att kriget utbryter, än att det inte gör det, under de tio närmaste åren. Olle Häggström, som ju är specialist på sannolikhets teori, har påpekat att detta förutsätter att sannolikheten är oförändrad år efter år. Det är ett korrekt men dystert påpekande. Det är rimligt att tro att sannolikheten ökar allteftersom den globala upphettningen försvårar livsvillkoren för oss alla och gör att trängseln på klotet tilltar.

Inte heller beträffande upphettningen har någon deltagare i symposiet ifrågasatt min bedömning. Andra har emellertid gjort det. I en recension av min bok i tidskriften *Fokus*, skriven av Sten Widmalm, antyds att katastroftemat är överdrivet:

Men det ligger sannerligen i tiden att tänka som Tännsjö gör. Betydande delar av miljörelsen har ensidigt bankat in budskap om att planetens undergång är nära. De kräver, likt Tännsjö, radikala förändringar nu.

Om undergångshotet endast är något miljörelsen "ensidigt bankat in" i oss behöver vi kanske inte ta det på allvar. Men stämmer det? Mitt intryck är att man inom klimatvetenskapens huvudfåra gör samma dystra

bedömning som miljörelsen och menar att hotet är reellt. Visst finns vissa kvalificerade röster som är mer hoppfulla. Samtidigt finns lika kvalificerade röster som är ännu mer alarmistiska. I en fråga som denna borde det vara rimligt att iaktta försiktighet. Det innebär att de mer pessimistiska bedömningarna borde tillmätas *särskild* vikt. Filosofen och ekonomen John Broome har med rätta insisterat på detta.

Slutsats: Min pessimism kvarstår. Hotet mot vår existens är en realitet.

### Spelar roll?

Spelar det någon roll om vi dukar under? Är det i själva verket önskvärt? Jag har i ett särskilt kapitel argumenterat för att det yttersta onda är om vi dukar under i förtid. Är inte detta självklart? Nej, många skarpa hjärnor har gjort motsatt bedömning. Min argumentation vilar också på ett kontroversiellt antagande: att vad den brittiska filosofen Derek Parfit kallat "den motbjudande slutsatsen" är korrekt (Parfit 1984). Märkvärdigt nog har ingen ifrågasatt min argumentation i detta kapitel. Betyder det att mina kommentatorer håller med mig? Det tror jag inte. Jag anar åtminstone i Bergströms bidrag, i spekulatjonen om hur världsregeringen spränger klotet i luften, en pessimistisk undertext, vilken emellertid inte utvecklas just här. Jag misstänker framför allt att då vissa samhällsdebattörer tycks ta lätt på frågan om global upphettning beror det på att de, i hemlighet eller kanske bara undermedvetet, anser att det inte spelar någon större roll om mänskligheten dukar under nu eller om hundra tusen år. De har fel. Det *spelar* roll.

Slutsats: Min optimism på den här punkten kvarstår och det hindrar mig från att, då det existentiella hotet kommer på tal, söka tröst i någon pessimistisk tes om livets meningslöshet.

### Kan klimatförhandlingarna lösa problemet med den hotande upphettningen i tid?

Om mänsklighetens förtida undergång är det yttersta onda och hotar att inträda till följd av global upphettning, varför görs då så lite för att stoppa de utsläpp som orsakar upphettningen? Många olika förklaringar har framförts. Några kanske, som påpekats, inte tycker det är en stor sak om vi dukar under. Andra har hänvisat till psykologin. Konsekvenserna av upphettningen ligger än så länge långt borta: i tiden för oss alla, i rummet för dem som lever i förhållandevis skyddade delar av

världen. Andra åter har hänvisat till konspirationer från fossilkapitalets sida, vilka får oss att vackla i vår tilltro till klimatrapporterna. Fler exempel kunde ges. Min bestämda mening är dock att den bästa förklaringen hänvisar till vad den amerikanske ekologen Garrett Hardin kallat allmänningens tragedi. Ett system av suveräna stater kan inte hantera problemet då var och en med rätta kan konstatera att rent egoistiskt betraktat har man allt att vinna på att fortsätta med de egna utsläppen (samtidigt som man välkomnar att andra avstår från sina). Kruket är att de egna utsläppen visserligen bidrar till upphettningen men inte på något märkbart vis försämrar de egna livsbetingelserna. Det lönar sig att fortsätta *oavsett* vad de andra gör.

Ingen av mina kommentatorer har ifrågasatt detta pessimistiska resonemang i min bok. Emil Andersson instämmer:

Att dagens suveräna stater i tid ska lösa problemet med den globala upphettningen framstår tyvärr som osannolikt.

Bergström och Erman nöjer sig med att referera mitt argument. Erman gör det mest utförligt, men hennes karaktäristik av allmänningens tragedi är inte helt korrekt. Så här skriver hon:

Främsta skälet till detta är det beslutsproblem som brukar kallas "allmänningens tragedi", som särskilt i internationell politik handlar om problemen med kollektivt beslutsfattande kring "allmänningar" som miljön och atmosfären. Enskilda stater agerar kortsiktigt i egenintresse och vill göra så lite som möjligt samtidigt som man vill att andra stater ska bära sina bördor. Man bidrar till exempel till utsläppen men drar slutsatsen att det är en så liten andel av helheten att det inte kommer att göra någon skillnad för den globala upphettningen om man minskar dem.

Problemet är allvarligare än så. Det handlar om egenintresse som sådant, inte nödvändigtvis om något kortsiktigt sådant. Och problemet beskrivs bäst som att ingen skillnad uppnås som är till *egen* märkbar nytta.

En förutsättning för att problemet ska uppstå är förstås att olika företrädare för de suveräna nationalstaterna handlar i den egna statens bästa intresse. Det ligger i sakens natur att företrädare för suveräna nationalstater handlar på det viset, har jag hävdad.

Finns några aktuella tendenser i tiden som antyder att jag har fel? Tvärtom, det går inte att öppna en dagstidning utan att mötas av nya dystra klimatobservationer. Och Ryssland skramlar regelmässigt med kärnvapnen. Vem tror att nästa COP-möte i Baku blir en vändpunkt?

Slutsats: Inget som framförts av mina kommentatorer har gett mig anledning att frångå pessimismen på den här punkten. Utsläppen kommer inte att avbrytas i tid genom förhandlingar. Allmänningens tragedi är bästa förklaringen till det förhållandet.

### **En världsstat är en nödvändig betingelse för mänsklighetens räddning**

Jag har länge hävdats att mänskligheten endast kan räddas om en världsstat etableras. En sådan är ingen garanti för mänsklighetens räddning men en nödvändig betingelse. Den har också potential att rädda oss.

Detta är ingen originell tanke. Vi har successivt närmat oss den. Efter Pax Romana följde medeltidens kaotiska förhållanden i Europa (paralleller finns med Han-dynastins efterföljd i Asien). Det blodiga trettioåriga kriget ledde ändå fram till en världsordning: den westfaliska med oberoende suveräna nationalstater. Denna ordning kan sägas ha tjänat mänskligheten väl under en period, men efter det första världskrigets masslakt framträdde tanken om en världsstat. Resultatet blev dock trevande: Nationernas förbund. Efter andra världskrigets ännu värre ohyggligheter fick vi en mer robust global lösning: Förenta nationerna. En tanke som förfelades var emellertid att säkerhetsrådet skulle förfoga över egna militära styrkor. Någon världsstat var det verkligen inte tal om. Nu framträdde emellertid radikala och skarpa tänkare vilka förordade en världsregering som enda utvägen ur mänsklighetens prekära situation, framför andra fysikern Albert Einstein, filosofen Bertrand Russell och hans kollega Alfred Ewing. De såg kärnvapnen som det akuta existentiella hotet. Till detta har i vår tid adderats klimathot, hot från artificiell generell intelligens, bioterrorism och mycket annat. Tiden borde vara mogen.

Slutsats: Om min optimism beträffande världsstatens potential är missriktad är vårt läge i sanning dystert.

Då världsstaten kan ta i huvudsak två skilda former, som global demokrati (vilket förfäktades av Alfred Ewing och långt senare av mig) eller global despoti (något som Russell och Einstein såg som den enda realistiska möjligheten) ska jag behandla de två formerna var för sig och granska de argument jag mött från mina kommentatorer.

## Global demokrati

Jag har tidigare argumenterat för att en global demokrati ska få rädda mänskligheten undan de akuta hoten (Tännsjö 2008). Numera har jag gett upp den idén. Tiden för att etablera en sådan räcker inte till. Vi tvingas börja med en despotisk lösning. Ändå ser jag den globala demokratin som ett värdigt mål för mänsklig strävan. Sedan en global despoti hanterat de akuta hoten hoppas jag en rörelse för global demokrati ska välta despotin över ända och etablera den önskvärda styrelsen för mänskligheten. Ja, redan nu bör man verka för en sådan global demokrati, t.ex. genom deltagande i rörelsen för en parlamentarisk församling i FN.<sup>1</sup> Ju längre vi har nått på den vägen då den globala despotin etableras, desto bättre är förutsättningarna för att vi ska nå det mera långsiktiga målet: global demokrati.

Men är en sådan önskvärd? Här är platsen att kommentera vissa invändningar deltagarna i symposiet har framfört.

Den form av global demokrati jag förordar kallar jag populistisk (i polemik med William Riker, som under namnet av "liberalism" i boken *Liberalism Against Populism* (1982) förordat en elitistisk demokratimodell i ekonomen och samhällstänkaren Joseph Schumpeters anda, där folket väljer sina ledare, men inte styr sig självt). Den form av demokrati jag förordar, i polemik med Riker och Schumpeter, alltså en indirekt och proportionell styrelseform, gör att man meningsfullt kan säga just att folket genom sitt parlament stiftar lagar för sig självt. Parlamentet representerar folkets grundläggande politiska hållningar och stiftar så att säga de lagar folket självt skulle ha stiftat, om det kunnat komma samman, diskutera olika förslag, för att sedan besluta med stöd av majoritetsregeln.

En fördel med denna modell är att illa omtyckta minoriteter kan vinna tillträde till världsparlamentet. Det indirekta styrelseskicket borgar för att vi kan få kvalificerade beslutsfattare, som ägnar den tid som behövs för det politiska hantverket. Därmed har kritiken mot demokratin från Aristoteles (om majoritetsförtryck) och Platon (om vanligt folks oduglighet) fått de bästa svar de kan ges. Jag noterar att de skandinaviska länderna uppfyller mina villkor för politisk demokrati. Bergström kommenterar:

Det visar sig till sist att en populistisk demokrati enligt Tännsjö är det som tillämpas i de skandinaviska länderna, "där man följer det populistiska demokratiidealet" (s. 181). Det hade varit enklare att bara säga det på en gång.

1. Se Campaign for a UN Parliamentary Assembly, <https://www.unpacampaign.org>.

Det hade varit enklare, medger jag, men om jag inte hade redogjort för vad det är i det skandinaviska systemet som gör att den populistiska demokratin är önskvärd, särskilt om man skalar upp den till global nivå, hade jag nog knappast blivit tagen på allvar.

Om världsstaten är ett faktum och en global despoti har räddat mänskligheten borde möjligheterna att övergå till global demokrati vara goda. Det är ju så nationella demokratier uppkommit. Först en stat, därefter demokratisering av denna. Men är en övergång till global demokrati önskvärd?

Jag har avvisat tanken på en återgång till den westfaliska modellen sedan despotin räddat oss. De problem vi nu brottas med skulle i så fall återuppträffa. Men varför inte bevara den despoti som räddat oss?

Det finns visserligen skäl, medger jag, att misstro demokratis förmåga att hantera problem med framtida generationer (där vi nu måste göra uppoffringar för framtida individer), men också despotin har motsvarande problem, hävdar jag. Och det är trevligare att leva i en demokrati än i en despoti. Despotier tenderar också att urarta med tiden (tänk: en ung Mugabe och en åldrad Mugabe). Här har Bergström missuppfattat mig. Så här skriver han:

Är det önskvärt att den globala despotin övergår i global demokrati? Ja, det hävdar Tännsjö. Han anser till och med att global demokrati är "önskvärt i sig" (s. 214). Man kan undra hur detta går ihop med utilitarismen, som i Tännsjös tappning innebär att det enda som är värdefullt i sig – *intrinsikalt* värdefullt – är lycka och frånvaro av lidande. Är tanken att något kan vara önskvärt i sig utan att vara värdefullt i sig? Tännsjö besvarar inte den frågan.

Jag är nog orsak till missförståndet då jag uttryckt mig oklart, men min enkla tanke är bara den jag just redovisade. Oavsett vilka beslut ett politiskt system kan ge upphov till så är det också viktigt att fråga sig hur det är att leva med det. Jag kom fram till att inget talade för att demokratin skulle ge upphov till bättre beslut än despotin i alla lägen, men att demokratin ändå var att föredra, då det känns bättre att leva under den än under despotin och då det alltid finns en risk att despotin urartar. Det var allt jag menade med att demokrati är "önskvärt i sig". Mina överväganden styrs här som i övrigt av min utilitaristiska övertygelse.

Jag tror en global demokrati vore en bättre styrelseform än någon annan tänkbar sådan. Det innebär inte att ett demokratiskt valt världs-

parlament alltid kommer att fatta de (utilitaristiskt) riktiga besluten. Detta besvarar också denna kommentar från Bergström:

I hans bok skymtar jag en konflikt mellan två av hans mest bestämda åsikter, nämligen hans utilitarism och hans "populistiska" demokratiuppfattning. Kort sagt, vad anser han att en demokratisk världsregering ska göra om den anser att utilitarismen förordar en viss politik medan folkviljan vill ha en helt annan? Detta problem kan inte lösas genom hänvisning till Condorcets juryteorem (s. 175f.). Åtminstone inte så länge man inte förutsätter att varje individ i folket eftersträvar en utilitaristisk lösning och därvid oftast hittar den – ett antagande som är alltför fantasiskt för att ens passa i en "fantasiövning".

Slutsats: Jag ser fortsatt global demokrati som ett värdigt mål för vår mänskliga strävan, men vägen dit måste passera ett stadium där världsstaten först etableras och under en övergångsperiod styrs despotiskt.

### **Global despoti**

Det ämne som väckt mest känslor och diskussionslust kring min bok är tanken om global despoti. Vildsinta utbrott som detta ur Widmalms recension i magasinet *Fokus* har inte saknats:

Vid det här laget lär flera läsare ha förstått att "Från despoti till demokrati" lika gärna kunde ha hetat "Från proletarietets diktatur till kommunism". För det är denna marxist-leninistiska idé som Tännsjös plan mestadels är kalkerad på. Kapitalismen måste avskaffas. Därför krävs det revolution. Därefter ska proletariatet lotsa fram utvecklingen under ett slags övergångsfas fram till upprättandet av den kommunistiska samhällsordningen. Där delas ägandet av produktionsmedlen och samhällets resurser fördelas efter behov. Nationalstaten upphävs liksom alla samhällsklasser.

Man kunde tycka att mina teser i boken är skarpa nog att bemöta, utan att jag ska tillskrivas uppfattningar jag inte uttryckt utan tvärtom tydligt distanserat mig ifrån. Kanske är den mest barmhärtiga tolkningen av ovanstående rader att recensenten inte läst boken. Det har emellertid deltagarna i symposiet gjort. Deras invändningar är av en annan kaliber och måste bemötas. Det bör dock noteras att om jag har rätt i min bok i övrigt så står vårt sista hopp till en global despoti. Om också mina seriösa kritiker har rätt då de avvisar den försiktigt

optimistiska tanken om global despoti, så är vi alltså illa ute. Hur ser deras invändningar ut?

Jag tror det är fruktbart att skilja mellan tre frågor. 1. Kan en global despoti etableras? 2. Kan en global despoti rädda mänskligheten undan aktuella existentiella hot? 3. Är global despoti något så avskryvärt att det är inte värt priset om mänskligheten måste räddas genom en sådan?

De två första frågorna aktualiseras av Eva Erman som skriver:

Teoretiker har menat att det krävs något starkare villkor än "bör implicerar kan" när vi beslutar vad vi bör göra och vilka moraliska plikter vi har.

En variant är till exempel att hävda att genomförbarhet ska förstås som vad som är möjligt utan orimliga kostnader.

Hon sätter fingret på en viktig fråga, men jag skulle vilja turnera den lite annorlunda. Jag anser att "bör" implicerar "kan". Det är ingen begreppslig fråga utan en moralisk sanning. En handling är fel om det fanns något annat agenten kunde ha gjort i situationen, som hade lett till en större summa av lycka (eller lycka minus olycka) i världen.

Hur ska "kunde ha gjort" förstås inom denna moral? Lite förenklat: den handlande kunde ha gjort något med bättre konsekvenser om det är sant om henne att, hade hon beslutat sig för att göra det, så hade hon också gjort det.<sup>2</sup>

Ett problem med mänskliga agenter, såväl individer som kollektiv, är emellertid att de ofta handlar fel. Det måste vi beakta då vi konstruerar politiska institutioner. Vi måste bete oss strategiskt inför framtida moraliska misstag, också våra egna (Tännsjö 1985). Det westfaliska systemet skulle fungera utmärkt om alla världens ledare för suveräna nationalstater gjorde rätt och tecknade ett bindande avtal om att avsluta utsläppen av växthusgaser. Det kommer de emellertid inte att göra, om jag har rätt i min argumentation kring allmänningens tragedi. Då måste vi satsa på en institutionell lösning som faktiskt leder till bättre konsekvenser.

Hur är det då med den första frågan i detta avsnitt: Är det troligt att en global upplyst despoti kommer att etableras? Även om några agenter är i en situation där de skulle etablera den, om de gick in för saken, kommer de också att göra vad som erfordras? Finns det för övrigt några individer som skulle kunna vara i en situation där de har i sin makt att etablera den globala despotin?

2. För en mer detaljerad utläggning i frågan, se Svedberg och Tännsjö 2017.

Här har jag uttryckt mig försiktigt optimistiskt. Då det handlar om en mindre grupp av individer, man kunde tala om en konspiration, möter de inga oöverstigliga hinder när de vill koordinera sina handlingar. Då det handlar om enskilda individer sitter de inte fast i någon allmänningens tragedi. De behöver inte i första hand se till egenintresset. De kan satsa på en lösning till allas bästa. Detta besvarar Emil Anderssons invändning:

Givet att vi kan hoppas på sådant som är osannolikt, och att en global despoti inte framstår som avsevärt sannolikare än alternativen, så tycks det alltjämt rimligt att hoppas att den globala upphettningens problem kan lösas utan en sådan.

Visst kan vi hoppas på en lösning genom förhandlingar mellan suveräna nationalstater eller genom att en global demokrati omgående kommer till stånd – det gör jag! – men jag bedömer det som näst intill säkert att något sådant inte kommer att inträffa. En global despoti är av de skäl jag redovisat väsentligt sannolikare och därmed något att inte bara hoppas på utan att, då stunden är inne, verka för.

Under vilka betingelser kan en global despoti komma till stånd? Det erfordras nog vad Rosa Luxemburg skulle kalla en revolutionär situation. Krisen är akut, många människor demonstrerar på gator och torg, en tyst majoritet är beredd att ge sitt bifall då det gäller något så viktigt som att säkra den mänskliga civilisationen, ja mänskligt och annat kännande liv över huvud taget, och några strategiskt placerade individer med mänsklighetens bästa för ögonen griper tillfället.

Utan en sådan lösning är vi nog förlorade. Eller kanske ändå inte. Erman tillför ännu en möjlighet, en variant kunde man nog säga, av despotin:

Är det inte både mer troligt och mer normativt attraktivt att ett antal starka stater går samman och bildar en form av federation, alltså politisk styrning genom *delad* makt?

Jag är beredd att hålla också denna utväg öppen, även om jag tror dessa makter får svårt att samordna sina handlingar. Tankarna går till Trump och Xi Jinping. Det är inte heller uppenbart att denna lösning är mer lockande än den upplysta despoti jag sätter mitt hopp till.

Därmed över till nästa delfråga i detta avsnitt. Även om den globala despotin etableras, är det troligt att den kommer att rädda mänskligheten?

Också här är jag försiktigt optimistisk, men jag medger att just försöket att inrätta den kan vara det som utlöser det förödande kärnvapenkriget. Låt oss hoppas att det inte inträffar.

Men också om den globala despotin kan etableras utan katastrofalt krig, vad talar för att den kommer att lösa problemen? Här hopar sig invändningarna:

Historiskt vet vi att despoter sällan eller aldrig haft det allmänna bästa i åtanke när de tagit över makten. (Erman)

Vad händer om global despoti för all framtid blockerar vägen mot det global-demokratiska målet, ska vi då göra oss av med den icke-ideala despotiska lösningen, eller ska vi ersätta det demokratiska idealet med något annat ideal och i så fall vilket? Kanske är Tännsjö när det kommer till kritan en motsträvig demokrat? (Erman)

Kanske misslyckas den styrande eliten med att lösa problemen, exempelvis för att det skulle missgynna dem själva eller andra betydelsefulla grupper. Eller för att de inte lyckas komma överens. (Bergström)

Tanken om en "evig fred", som hos Kant, är i mina ögon helt utopisk, givet de skurkaktiga tendenser som mänskligheten inte brukar lida någon brist på. Även om man, som Tännsjö, tror att en världsregering *kan* garantera evig fred ... så kan man inte vara säker på att den också *gör* det. Det är tvärtom rätt otroligt. (Bergström)

Eller Stina Oscarson i SvD:

Hur mycket klimatrörelsen än drämmer oss i huvudet med att "lyssna på vetenskapen" tror jag inte att någon vetenskapligt lyckats visa en enda gång när man tillfälligt lyckats inrätta en god diktatur. Hur vackert och välgenomtänkt konceptet än kan tyckas.

Först en observation om despotier i historien. Invändningarna mot mig antyder att jag förordar en mycket speciell styrelseform, som vi har liten och dålig erfarenhet av. I själva verket är ju demokratin undantaget. Praktiskt taget all mänsklig strävan har ägt rum under despotier. Dessa styren har varit av varierad kvalitet. Min förhoppning är alltså att de som går samman för att rädda mänskligheten åtminstone inledningsvis kommer att göra sitt bästa. Det framstår inte som något väldigt orimligt antagande. Tänk t.ex. på USA:s grundlagsfäder, vilka inte bara lyckades etablera en ny stat; denna stat skulle också sent omsider kunna

karaktäriseras som en liberal demokrati (från 1970-talet och framåt). Men också om despoterna har goda avsikter kan man undra om de kommer att lyckas.

Om krig är ett slags mänskligt normaltillstånd ser det förvisso illa ut. Jag tror Bergström har fel. Mänskligheten har gått mot fredligare samlevnad på klotet. Detta sammanfattas väl i Steven Pinkers berömda bok *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined* (2011). Ett brott kan anas i vår tid. Det hänger sannolikt ihop med den globala upphettningen och en kris för det westfaliska systemet, då flera mäktiga stater och block ställs mot varandra. Det ska inte ses som ett utslag av någon mänsklig krigisk natur.

Jag är medveten om att despotin knappast frivilligt kommer att låta sig nedmonteras och ersättas med demokrati. Vägen från despoti till demokrati kommer rimligen att likna motsvarande omvandling av stater som ändå till sist blivit demokratiskt styrda. Tänk återigen på USA med folkmord, inbördeskrig, aggressiv utrikespolitik och en möjligen till sist vacklande demokrati. Som jag betonar är det en fråga om politisk kamp, inte något naturalförlopp.

Det bör samtidigt noteras att kampen mot despoti och för demokrati rimligen bör skänka mening till de liv politiskt medvetna människor är hänvisade till under despotin.

Om Emil Andersson har rätt står despotin inför ett svårt problem då det gäller att rättvist fördela bördorna för omställningen bort från fossilsamhället och omhändertagandet av offren för den förstörelse av jorden som redan inträffat då den kan förmodas tillträda.

Jag föreställer mig att en världsstat behövs redan för att hantera existerande (men inte existentiellt hotande) orättvisor i världen. Den kan som jag skriver uppställa generella arbetsvillkor, krav på miljöhänsyn osv., som existerande företag tvingas följa. I en världsstat behöver inte nationalstater konkurrera om det globala kapitalet med erbjudanden om låga löner, usla arbetsvillkor eller hänsynslöshet mot miljön. Om detta skriver jag i ett senare kapitel än det Andersson hänvisar till. Men världsregeringen behövs framför allt akut för att hantera kostnaderna för den omställning av ekonomin som ska rädda mänskligheten. Dessa kostnader måste hanteras om omställningen ska vara möjlig. Endast en världsregering kan hantera dem. Kanske var jag otydlig på den punkten? Finns det också hopp om någorlunda rättvisa lösningar? Javisst, har jag hävdat, men Andersson är skeptisk. Detta är kärnan i hans kritik.

Min tanke är att det råder ett slags överlappande konsensus mellan

viktiga filosofiska teorier om rättvis fördelning. Världsregeringen kan luta sig mot den. Det gäller utilitarism, olika egalitära teorier, Rawls maximin-princip (enligt vilken absolut företräde ska ges till de sämst ställda) och rättighetsteorier baserade på självägande (Nozick). Beträffande Rawls noterar jag att han, i Kants efterföljd, motsatte sig tanken på en världsstat. Då den väl är på plats, hävdar jag, måste han ändå tillämpa sin rättviseteori på den.

Andersson granskar bara en del av mitt resonemang, just den del som rör utilitarismen och Rawls. Redan här tycker han sig finna problem. Så snart beslut måste fattas med konsekvenser för framtida generationer upphör den enkla konsensus jag pekat på.

Jag har insisterat på att alla dessa teorier om rättvisa ger ett försteg för dem som är sämst ställda. Men hur ska det förstås om också framtida generationer tas med i beräkningen? Här glider utilitarismen och Rawls isär i sina bedömningar, menar Andersson. "Lidandet hos de nuvarande sämst ställda kommer då med lätthet kunna rättfärdigas med hänvisning till den större mängden lycka som andra kommer uppleva i framtiden", skriver han. Och mera bestämt hävdar han:

Kort sagt: i stället för att göra de nuvarande sämst ställda lyckligare, så rekommenderar utilitarismen att vi investerar resurserna för ändamålet att skapa många fler, och lyckligare, individer i framtiden.

Jag har svårt att se varför en divergens skulle behöva uppkomma i synen på framtida generationer. Kanske skulle Rawls säga att det inte spelar någon roll om det finns några framtida generationer, men då vi valt att rädda mänskligheten måste han också ta hänsyn till dem. Jag antar att han också beträffande framtida generationer vill lägga särskild vikt på de sämst ställda. På samma sätt som en utilitarist skulle göra. Och tanken att man kan göra mer för framtida lycka än att se till så att det finns kännande varelser också i framtiden är svårbegriplig. Vilka *extra* satsningar skulle en utilitarist vilja göra på det projektet?

Man kan konstruera abstrakta tankeexempel där svåra lidanden för dem som nu har det sämst uppvägs av stora lyckovinster för redan lyckliga framtida individer och där ingen konsensus står att finna mellan teorierna. Men i praktiken misstänker jag att såväl utilitaristen som Rawls skulle säga att vi bör göra övergången till en hållbar ekonomi så lätt som möjligt, för oss som underkastar oss omställningen. Detta av hänsyn till de sämst ställda men också för att vi alls ska ha en chans att lyckas med räddningsaktionen. Vi kan, oavsett om saken bedöms från

utilitarismens eller Rawls synpunkt, vältra en del av kostnaderna för omställning på just framtida generationer. De har oss att tacka för att de alls finns och för det relativa välstånd de åtnjuter. På sikt får vi väl anta att de lever väl så goda, ja bättre liv, än vad vi gör. I synnerhet får vi anta att de lever bättre liv än vad offren för den globala upphettningen nu tvingas leva.

Min enkla tanke är att den upplysta despotin med stöd i en överlappande konsensus mellan olika teorier om rättvisa försöker göra omställningen så bekväm som möjligt för dem som har det sämst och på bekostnad av dem som har det bäst. Detta alltså av rena rättviseskäl, men också för att alls lyckas med omställningen. De kommer i så fall att möta motstånd från välbeställda individer och organisationer och de kommer säkert att tvingas kompromissa på olika vis. Men sådana är ju villkoren också i existerande demokratier.

Min tanke är också att despotin ska behöva söka stöd i något slags folkförsamling på global nivå, för att få råd om hur olika lagar och diktat ska utformas och för att få acceptans för dessa. Liknande församlingar har ofta funnits genom historien i olika despotier. Tänk bara på den svenska ståndsriksdagen. Bäst vore givetvis om det redan då despotin tar makten fanns en parlamentarisk församling inom FN, som kunde få spela denna roll. Först vore den nog utan makt att invända mot despotens beslut, men gradvis, i en process, skulle den kunna tillkämpa sig ökat reellt inflytande. Här kan man i så fall se fröet till en övergång på global nivå från despoti till demokrati.

Så kort till den tredje aspekten av frågan om global despoti: Är mänsklighetens räddning värd detta pris?

Jag häpnar när jag hör människor svara nej på den frågan. Vid 2024 års bokmässan hävdade Åsa Wikforss i en debatt vi hade att hon hellre var död än levde i en global despoti. Kanske sades detta skämtsamt (i en flamsig avslutning av vår diskussion, som gällde bedömningen av argument vilka framförts för att demokratin har särskilda problem med beslut som lägger bördor på människor för framtida generationers skull), men inte sällan möter man varianter på denna gamla tanke om "hellre död än röd". Om jag har rätt står frågan alltså på det viset: en period av global despoti eller mänsklighetens undergång.

Om man godtar den förutsättningen och föredrar mänsklighetens undergång måste man i sanning hysa en djupt pessimistisk uppfattning om mänskligt liv på vårt klot. Nästan allt mänskligt liv (med undantag för det som levdes av manliga medborgare i Aten under ett par århund-

randen före vår tideräkning och med undantag för det liv ett fåtal av mänskligheten i vår samtid lever) har ju framläpats under olika former av despotiskt styre. Var allt detta förgäves? Nej, svarar jag i kapitlet i min bok om huruvida det spelar någon roll om mänskligheten dukar under. Det mänskliga livet – och annat kännande liv – är normalt värt att leva.

Slutsats: Vårt hopp måste stå till en global despoti som i sista stund räddar oss. En sådan räddning är möjlig, inte helt osannolik, och högst önskvärd. Till den bör vi sätta vårt hopp, och för att förverkliga den bör vi sätta till alla klutar.

## Litteratur

- Oscarson, Stina. 2024. "Despot för klimatets skull – hur tänkte han här?". *Svenska Dagbladet*, 17 oktober. <https://www.svd.se/a/8q935E/recension-fran-despoti-till-demokrati-av-torbjorn-tannsj>
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Pinker, Steven. 2011. *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. New York: Viking Books.
- Riker, William H. 1982. *Liberalism Against Populism: A Confrontation Between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*. San Francisco: W. H. Freeman and Company.
- Svedberg, Maria och Torbjörn Tännsjö. 2017. "Consequentialism and Free Will: The Conditional Analysis Resuscitated". *The Harvard Review of Philosophy* 24, s. 23–41.
- Tännsjö, Torbjörn. 1985. "Moral Conflict and Moral Realism". *The Journal of Philosophy* 82, nr 3, s. 113–17.
- Tännsjö, Torbjörn. 2008. *Global Democracy: The Case for a World Government*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Tännsjö, Torbjörn. 2024. *Från despoti till demokrati: Hur en världsregering kan rädda mänskligheten*. Övers. Jim Jakobsson. Stockholm: Fri tanke.
- Widmalm, Sten. 2024. "Diktatur ska rädda världen". *Fokus*, 7 september. <https://www.fokus.se/kultur/bokrecension/diktatur-ska-radda-varlden/>.

# Människovärde i medicinsk etik

*Niklas Juth*

## Introduktion

I den medicinska etiken hänvisas det flitigt till människovärdet. I Sverige är det lagfäst att människovärdesprincipen är den överordnade principen när det gäller prioritering och bemötande av patienter (HSL 2017:30). När Statens medicinsk-etiska råd (Smer) bildades 1985 ingick det från början i uppdraget att särskilt bevaka nya medicinska insatsers konsekvenser för människovärdet. Vad människovärde och människovärdesprincipen innebär är dock oklart inom medicinsk etik, som inom andra områden. Människovärdet har tillskrivits olika och oförenliga innebörder i den medicinska etiken. I Smers skrift *Det svårångade människovärdet* urskildes bland annat innebörder enligt vilka människovärde kan ses som något graderbart eller något som tillkommer alla människor i lika stor utsträckning (Smer 2012). Det graderbara människovärdet tänks då handla om sådant som meritvärde eller livskvalitet, medan det ograderbara människovärdet innefattar vissa grundläggande rättigheter som alla har oavsett förmågor och funktion i samhället. För att göra en lång historia kort kan redan nu sägas att den senare typen av tolkning, som ser människovärde som en ograderbar grund för vissa anspråk på likabehandling och vissa rättigheter, är den som vunnit mest insteg både i akademiska diskussioner och praktisk hälso- och sjukvårdspolitik, åtminstone i Sverige idag (vilket är huvudsakligt fokus för denna artikel). Vi ska naturligtvis återkomma till allt detta i mer detalj. Först några ord om ämnet medicinsk etik.

Medicinsk etik är ett tvärvetenskapligt ämne som analytiskt och empiriskt studerar etiska (norm- och värdemässiga) aspekter av hälso- och sjukvård samt medicinsk forskning.<sup>1</sup> Ibland används termen bioetik för att betona att medicin ska förstås brett, innefattande alla livsvetenskaper, från mikrobiologi till folkhälsovetenskap och annan medicinskt relevant samhällsvetenskap och humaniora. Medicinsk etik är ett uråldrigt ämne med kända rötter tillbaka till Hippokrates (ca

1. Mer om medicinsk etik kan man läsa i exempelvis *Medicinska etikens ABZ* (Lynöe och Juth 2009) samt *Medical Ethics: A Very Short Introduction* (Hope och Dunn 2018).

460–370 f.Kr.). Idag är det ett av den tillämpade etikens största områden med en uppsjö egna tidskrifter och akademiska institutioner. Det beror förmodligen på att ämnet är av både stor praktisk betydelse (det finns exempelvis i stort sett undantagslöst inslag av etik i alla medicinska och vårdvetenskapliga utbildningar) och teoretiskt intresse (det är en vanlig experimentverkstad för att pröva grundläggande normativa positioner). Ämnets storlek och tillväxt beror nog också delvis på dess dubbla natur. Å ena sidan är ämnet en områdesetik med sina egna förhållningssätt och tumregler för olika vårdvetenskapliga och medicinska professioner. Å andra sidan är medicinsk forskning och hälso- och sjukvård en del av samhället och diskussioner i medicinsk etik påverkar och påverkas av närallgiggande områden, som politisk filosofi och etik i allmänhet. Vi kommer att se prov på detta i denna text.

Denna artikel fokuserar på två inriktningar i diskussionen om människovärde i medicinsk etik. För det första kommer människovärde i prioriteringar i vården adresseras. Det kommer att exemplifieras av diskussioner om ålder och ansvar för den egna hälsan som prioriteringsgrunder. Slutsatserna där är att det är ifrågasättbart om människovärdet kan utgöra en grund för förbud att prioritera utifrån ålder och ansvar på det sätt som det har varit tänkt. Ytterligare ett prioriterings-exempel diskuteras, nämligen prioritering av behandling för ovanliga sjukdomar (så kallade sällsynta läkemedel) som eventuellt bör prioriteras på grund av (en viss tolkning av) människovärdet. För det andra kommer människovärdet som grund för att ge alla och bara människor vissa rättigheter kort diskuteras, i anslutning till abort och medicinska djurförsök. Diskussionen visar på svårigheterna med att använda ett eventuellt människovärde för att dra slutsatser om mänskliga fosters eller födda människors rättigheter.

Denna text har inte ambitionen att heltäckande presentera tankar om människovärdets inflytande i medicinsk etik. Syftet är snarare att väcka intresse genom att ge några smakprov.<sup>2</sup>

## Människovärdesprincipen i den etiska plattformen

I Sverige har vi en lagstiftning som avser styra prioriteringar i hälso- och

2. I svensk medicinsk rätt förekommer hänvisning till människovärdet (utöver HSL) också i Etikprövningslagen (2003:460) som diskuteras ur etiskt och juridiskt perspektiv av Wahlberg et al 2023. Människovärdet har också haft betydelse för medicinetiska diskussioner om exempelvis organtransplantation (Modra och Hilton 2015), eutanasi (Biggs 2001) och genetik (Segers och Mertes 2020).

sjukvården (hädanefter: vården), den så kallade *etiska plattformen*.<sup>3</sup> Den kommer i första hand till uttryck i Hälso- och sjukvårdslagen (2017:30) samt den statliga offentliga utredningen *Vårdens svåra val* (SOU 1995:5) som ledde till propositionen 1996/97:60, antagen i riksdagen 1997. I detta sammanhang kan det vara värt att citera portalparagrafen (kap. 3, § 1; min kursivering): ”Målet med hälso- och sjukvården är en god hälsa och en vård på lika villkor för hela befolkningen. Vården ska ges med respekt för *alla människors lika värde* och för den enskilda människans värdighet. Den som har det största behovet av hälso- och sjukvård ska ges företräde till vården.”

I den etiska plattformen anges tre principer för hur prioriteringar ska ske i svensk hälso- och sjukvård:

- (1) Människovärdesprincipen, som säger att ”[a]lla människor har lika värde och samma rätt oberoende av personliga egenskaper och funktioner i samhället”.
- (2) Behovs- eller solidaritetsprincipen, som säger att ”[d]en som har det största behovet av hälso- och sjukvård ska ges företräde till vården”. Vi ska återkomma till behovsprincipen, men solidaritet i detta sammanhang innebär kortfattat dels att alla ska bidra till den gemensamma vården efter (betalnings)förmåga via skatten, dels att beakta behoven hos dem som inte själva kan driva sina rättigheter, så att inte de med bäst förmåga att tala för sig själva går före (för att undvika den så kallade ”decibelfaktorn” (Lynöe och Juth 2009)).
- (3) Kostnadseffektivitetsprincipen, som säger att ”[v]id val mellan olika åtgärder bör en rimlig relation mellan kostnader och effekt, mätt i förbättrad hälsa och höjd livskvalitet, eftersträvas”. I förarbetet SOU 1995:5 betonades att principen enbart skulle tillämpas när flera behandlingar av samma tillstånd jämförs, men detta tonades ner i propositionen och senare lagstiftning; praxis har utökat principens användning till att gälla även jämförelser mellan olika tillstånd och vårdformer (Gustavsson 2019).

Det framgår otvetydigt att dessa principer tänks vara lexikalt ordnade, så att människovärdesprincipen alltid har företräde framför behovs-

3. Här avses prioriteringar i vid mening, dvs. alla beslut som innebär att man väljer någon (eller några) framför andra (som kanske då väljs bort). Det innefattar rangordning av patienter eller patientgrupper, fördelning av vårdens resurser (som leder till en sådan rangordning) och ransonering (att vissa åtgärder väljs bort eller erbjuds mer sällan till exempel). För mer om prioriteringsbegreppet se Liss 2004.

och solidaritetsprincipen och att behovs- och solidaritetsprincipen (hädanefter: behovsprincipen) alltid har företräde framför kostnadseffektivitetsprincipen vid eventuella konflikter. Människovärdesprincipen ska alltså anses ha företräde och väga tyngst. I den meningen är det den viktigaste av principerna.

Vad säger då människovärdesprincipen närmare bestämt enligt den etiska plattformen? Det är tydligt att principen ska förstås som en *lika-behandlingsprincip* vars mest generella formulering kan skrivas: Lika fall ska behandlas lika. Den är alltså (nästan) liktydig med det som i den internationella litteraturen kallas den formella rättvisepincipen (anledningen till detta "nästan" förklaras snart).<sup>4</sup> Den formella rättvisepincipen anses helt okontroversiell. Den som är van vid hur mycket oenighet som brukar prägla rättvisediskussioner kan eventuellt tycka att det är skönt att det finns någon idé om rättvisa som är okontroversiell, men den formella rättvisepincipen är okontroversiell till priset av att vara väldigt tunn, gränsande till intetsägande. Den formella rättvisepincipen förstås nog enklast om den formuleras negativt: om man ska göra en skillnad mellan två fall (situationer/patienter/patientgrupper/vadhelst) så måste det finnas en *relevant* skillnad mellan dem. Tunneten i den formella rättvisepincipen beror på att den i sig inte anger vilka skillnader som är relevanta. Den utesluter inte att man menar att kön eller etnicitet är relevanta, dvs. sexistiska eller rasistiska principer. Den formella rättvisepincipen är just formell: den måste kompletteras med en redogörelse för vilka skillnader som är relevanta och inte för att säga något om hur vi ska fördela och prioritera i praktiken. Betraktad för sig är den ju bara uttryck för uppmaningen att inte göra någon skillnad där ingen ur rättvisesympunkt relevant skillnad finns. Den formulerar alltså enbart ett förbud mot orättmätig diskriminering.

Därför är många formuleringar av människovärdesprincipen (snudd på) missvisande, inklusive den ovan nämnda: "Alla människor har lika värde och samma rätt oberoende av personliga egenskaper och funktioner i samhället". Den formuleringen kan ju tolkas så att den säger något omfattande om människors substantiella rättigheter till exempelvis vård. Vidare kan man ju tro att "personlig egenskap" betyder vilken beskrivning av en person som helst. I så fall kan man få för sig att människovärdesprincipen medför att precis alla har precis samma rätt till precis all

4. Rawls kallar den formella rättvisepincipen rättvisebegreppet (*the concept of justice*), alltså den minimala begreppsliga betydelselikhet som alla skilda uppfattningar om rättvisa (*conceptions of justice*) ändå kan enas om (Rawls 1972).

vård och alla vårdinsatser. Det skulle vara en fullständig vettlös tolkning som ingen vid närmare eftertanke ställer upp på. Att ens rätt till vårdinsatser exempelvis skulle vara oberoende av om man faktiskt är sjuk eller inte har ingen egentligen menat och inte heller den etiska plattformen: där framgår det ju klart att den med större behov ska äga företräde till vården. Att exempelvis någon med och någon annan utan diabetes skulle ha samma rätt att kräva insulinbehandling har förstås ingen hävdats.

När man läser plattformen noggrannare framgår också att människovärdesprincipen i svensk vård ska ges en mer specifik tolkning: den ger uttryck för den formella rättvisepincipen *i kombination* med en uppräknad av ett antal faktorer som ska anses vara irrelevanta för hur man ska prioritera i vården. (Därav brasklappen ovan att den *nästan* är liktydig med den formella rättvisepincipen.) Några av de faktorer som nämns som irrelevanta är de vanliga diskrimineringsgrunderna: etnicitet, kön, könsidentitet, sexuell läggning, religiös tillhörighet osv. Det är svårt att hitta exempel på någon som argumenterar för att dessa faktorer ska spela roll för prioriteringar i vården, så de torde vara helt okontroversiella. Men dessutom nämns följande faktorer i den etiska plattformen: ekonomisk och social ställning, (kronologisk) ålder samt tidigare livsstil. Dessa anges vanligtvis inte som diskrimineringsgrunder och anses inte sällan utgöra grund för försvarbara beslut om resurstilldelning i vårt samhälle. De förtjänar därför sina egna diskussioner.

Jag kommer endast mycket kortfattat beröra ekonomisk och social ställning. Av den etiska plattformen framgår att tanken inte enbart är att exempelvis Sveriges konung och en uteliggare med samma medicinska behov och prognos ska prioriteras lika högt, utan också att ingen marknadsprincip ska gälla tillgång till vård: förmåga och villighet att betala som individ ska inte påverka hur man prioriteras i vården. Det finns flera goda skäl för att anse att behovs- och jämlikhetsprinciper bör styra tillgång till vård snarare än tillgång och efterfrågan på en marknad (vård är och bör anses vara något annat än Beatlesskivor och golfklubbor, som rimligen ska fördelas på en marknad) (Juth 2005, kap. 7). Det finns också omfattande belegg för att nuvarande trend med ökat inslag av vårdval, privata sjukförsäkringar och privata vårdgivare som vänder sig direkt till konsumenter (exempelvis Kry) slår undan fötterna för vård fördelat efter behov till förmån för en marknadsbaserad fördelning (att tro något annat vore märkligt – det ligger i sakens natur att marknadsmissig fördelning leder till, ja, marknadsmissig fördelning) (Lapidus 2022). Båda dessa omständigheter (den första moralisk och

den andra saklig) har utretts grundligt på annat håll. Det är därmed tveklöst så att marknadsprincipen och behovsprincipen är oförenliga och att marknadsprincipen därmed står i strid med den etiska plattformen. Det betyder inte att marknadsprincipen är oförenlig med människovärdesprincipen. I själva verket framgår det ingenstans i den etiska plattformen varför dessa principer ska anses vara oförenliga. Frågan om huruvida olika former av resursmässig och ekonomisk ojämlikhet är oförenlig med någon variant av människovärdesprincipen generellt är inget som kan utredas här. En sådan fråga är alltför omfattande och knappast enbart medicinetisk. I det följande fokuserar vi därför på ålder och ansvar för ohälsa.

### **Människovärdesprincipen och ålder**

I den etiska plattformen framgår det uttryckligen att prioritering efter kronologisk ålder anses vara i strid med människovärdesprincipen (SOU 1995:5, s. 24). På liknande sätt framhålls att fasta åldersgränser inte ska användas för att avgöra vilka som ska få tillgång till behandling eller inte. I stället är utgångspunkten att en individuell bedömning av patientens medicinska behov och effekt av behandling ska avgöra prioriteringar. En sådan bedömning kan då leda till att en äldre patient med större behov eller effekt av en behandling ska prioriteras framför en yngre. Att inte göra så och gå direkt på patienternas kronologiska ålder vid prioriteringar ses i plattformen som illegitim åldersdiskriminering (*ageism* i den internationella litteraturen).

Däremot får man ta hänsyn till det som kallas biologisk ålder, vilket ungefär betyder det allmänna biologiska skick en person är i (SOU 1995:5, s. 24). Så en 70-åring som spelar tennis varje dag kan ha en lägre biologisk ålder än en 50-åring som trots sin diabetes ligger på sofflocket dagarna i ända och dricker åtta starköl varje kväll. Skälet till att vården får ta hänsyn till biologisk ålder är att denna kan påverka ens förmåga att tillgodogöra sig behandling och därmed behandlingseffekt: allt annat lika tenderar en person med bättre allmänkondition ha större effekt av medicinska behandlingar än en person med sämre allmänkondition. Det är därmed inte egentligen biologisk ålder i sig man ska lägga i vågskålen, utan den biologiska ålderns påverkan på behandlingseffekt. Till syvende och sist så är det behandlingseffekten som är relevant.

Vissa har menat att redan hänsynstagande till biologisk ålder är diskriminerande; människor som redan är illa däran och skröpliga utan

egen förskyllan kan då nedprioriteras jämfört med friskare medmänniskor. Denna synpunkt fördes fram i offentlig debatt under coronapandemin: det argumenterades för att otillbörlig vikt vid biologisk ålder riskerade att leda till åldersdiskriminering på exempelvis intensivvårdsavdelningen vid Karolinska universitetssjukhuset.<sup>5</sup>

Andra har menat att det gränsar till vansinne att inte bry sig om effekten av behandling – om detta helt ignoreras kan det sluta med att vi kastar alla vårdens resurser där de inte gör någon nytta alls (den så kallade bottenlösa hålet-invändningen (Brook 2002)). Då ter sig vården som en meningslös symbolverksamhet. De flesta ser bottenlösa hålet-invändningen som ett *reductio ad absurdum* av att inte beakta behandlingseffekt (och de faktorer som påverkar denna, som biologisk ålder).

På liknande grunder accepterar många att ålder kan spela en *indirekt* roll vid prioriteringar, särskilt på storskalig nivå när vi avgör vilka behandlingar samhället ska subventionera från början. Vi tenderar generellt att få sämre behandlingseffekt i termer av (kvalitetsjusterade) levnadsår för behandlingar som riktar in sig mot sjukdomar som debuterar senare i livet jämfört med tidigare (även om detta är just en tendens snarare än en allmän sanning – det finns gott om exempel på motsatsen). Ju äldre vi blir, desto närmare kommer vi ett genomsnittligt livsspann och desto färre år kan vi förvänta oss att ha kvar. Detta påverkar hur mycket behandlingar ger i termer av levnadsår och därmed behandlingseffekt. De behandlingar som riktar sig mot äldre kommer därmed ofta ges en lägre prioritet. Men, återigen, det är då inte åldern i sig utan behandlingseffekten som spelar roll (även om det sistnämnda då delvis beror på det förstnämnda). Det finns, som sagt, gott om exempel på behandlingar som riktar sig mot tidigt debuterande sjukdomar (som vissa genetiska sjukdomar, exempelvis Hunters) som har betydligt sämre effekt än behandlingar som typiskt riktar sig mot äldre personer (som blodtryckssänkande behandlingar, med god genomsnittlig effekt och kostnadseffektivitet) (Juth 2017).

De finns dock de som argumenterat för att det inte alls är orättvist att mer direkt bry sig om ålder, utan tvärtom (Daniels 1988). Faktum är att länder som Norge och Nederländerna tillåter detta med direkt hänvisning till rättvisöverbäganden. Resonemanget är som följer. När vi

5. Se t.ex. Joakim Andersson i *Läkartidningen* (<https://lakartidningen.se/aktuellt/nyheter/2020/12/karolinska-kritiseras-for-brister-kring-prioriteringar-pa-iva/>) samt Olof Svensson i *Aftonbladet*, 9 april 2020 (<https://www.aftonbladet.se/nyheter/samhalle/a/1AyePy/dokument- visar-de-prioriteras-bort-fran-intensivvard>).

ser till vem som har störst behov av vård ska vi se till vem som drabbas hårdast av sin sjukdom. Men då ska vi inte bara se till vem som drabbas hårdast här och nu, utan sett till hur det påverkar hela livet. Allt annat lika är det värre att drabbas av en allvarlig sjukdom med fem förväntade överlevnadsår när man är 20 år jämfört med när man är 80 år. 80-åringen har ju redan haft 60 fler (antar vi) tillräckligt goda år. Resonemanget är tillämpligt oavsett om vi bryr oss om allvarlighet eller jämlikhet. Från resonemanget följer närmast prioriteringsprincipen ”yngre först” eftersom den yngre fått mindre av något grundläggande gott: (goda) levnadsår. Detta har vissa ansett vara motsatsen till diskriminering, till skillnad från prioritering utifrån exempelvis social ställning eller etnicitet: ”Eftersom [alla människor] åldras, så innebär att behandla olika åldrar olika inte att vi behandlar olika människor ojämnt” (Daniels 1988, min översättning). Låt oss kalla denna rättvisetanke för livstidsegalitarism.

Det som i den etiska plattformen ses som illegitim åldersdiskriminering i direkt strid med människovärdet anses alltså av andra (exempelvis lagstiftare i vårt grannland Norge) vara en direkt följd av rättvisegrundade behovs- och jämlikhetsöverväganden. Nu menar förstås inte de som försvarar livstidsegalitarism att endast jämlikhet mellan liv spelar roll: även exempelvis behandlingseffekt ses som viktigt, vilket alltså ibland kan tala för att satsa på behandling av äldre. Det är dock intressant att notera att den etiska plattformen inte över huvud taget tar upp och diskuterar livstidsegalitarism. Därmed framförs heller inga argument för att större hänsynstagande till ålder vid prioriteringar skulle vara i strid med människovärdesprincipen.

### **Människovärdesprincipen och ansvar<sup>6</sup>**

Det finns en del empiri som stöder uppfattningen att en andel av befolkningen menar att patienter med självförvållad ohälsa bör nedprioriteras. Den uppfattningen står alltså i strid med människovärdesprincipen som den formuleras i den etiska plattformen. Där står uttryckligen att tidigare livsstil inte ska användas som övervägande vid prioritering av patienter. Närmare bestämt så är det inte tillåtet att beakta patienters (eventuellt) självvalda livsstil i det förflutna. Däremot kan det vara tillåtet att ta hänsyn till patienters förväntade framtida livsstil genom att ställa krav på att patienter ändrar sitt beteende för att få tillgång till vis-

6. Det som står i detta avsnitt angående ansvar som prioriteringsgrund utvecklas mer utförligt i Björk 2021.

sa vårdinsatser (vi återkommer till det). Det som alltså anses oförenligt med människovärdesprincipen är tillbakablickande ansvarsutkrävande för ohälsa, vilket brukar kallas för förtjänst- eller ansvarsprincipen.

I den internationella medicinetiska diskussionen hade ansvarsprincipen få försvarare innan 2000-talet. Om det alls skrevs om principen var det till mesta del kritiskt. Behovsprincipen och andra jämlikhetsprinciper om fördelning av just vård har alltid haft starkt stöd; vissa moralfilosofer har till och med hävdad att den som förnekar att vård ska fördelas efter behov har missförstått den gemensamma innebörden av vård i vårt samhälle (Walzer 1983). Sedan femton år ungefär är dock bilden mer splittrad och fler kvalificerade försvar av ansvarsprincipen har presenterats. En viktig bidragande förklaring är att teorin om rättvisa som kallas tur-egalitarism (*luck egalitarianism*) uppmärksammas och försvarats i större utsträckning de senaste decennierna. Tur-egalitarismen säger att vi ska eftersträva jämlikhet vad gäller fördelning av samhällets viktigaste resurser i allmänhet och att ojämlikhet egentligen endast kan försvaras om den beror på individens egna val (och inte ren otur). Vi ska alltså utjämna för allt som individen inte själv kan lastas för, men där går också gränsen för vilka utjämningar vi kan kräva i rättvisans namn: om våra egna val gör att vi hamnar i en sämre ställd position än andra så utgör det ingen grund för rättmätig kompensation.

Den tanken har alltså importerats i den medicinetiska diskussionen om rättvisa prioriteringar i vården. Det är lätt att se hur den kan användas för att stödja tanken på att de som frivilligt misskött sin hälsa kan få finna sig i att bli lägre prioriterade än de som skött sin hälsa men ändå haft oturen att drabbas av ohälsa (exempelvis på grund av olyckor eller otur i de samhälleliga eller genetiska lotterierna).

Även i Sverige har ansvarsprincipen diskuterats i större utsträckning de senaste decennierna. I början av 2000-talet tillsatte regeringen ett prioriteringscentrum med uppdraget att bevaka och utveckla prioriteringsfrågor i Sverige och den etiska plattformens tillämpning i synnerhet. Prioriteringscentrum, som numera tillhör Linköpings universitet, publicerar bland annat forskningsbaserade rapporter. Rapporten *Vårdens alltför svåra val* (2007:2), som naturligtvis parafraserar SOU 1995:5 *Vårdens svåra val*, föreslog bland annat att en ansvarsprincip kunde vara värd att överväga som komplement till de tre principer som redan finns i den etiska plattformen. Detta ledde till animerade diskussioner i bland annat *Läkartidningen* och förslaget ledde inte vidare till någon revidering av plattformen. Frågan var dock väckt och diskussionerna har fort-

satt, inte minst i akademiska fora.

Den etiska plattformen menade dock alltså att ansvarsprincipen var oförenlig med människovärdesprincipen. I *Vårdens svåra val* (SOU 1995:5) framfördes fyra argument mot ansvarsprincipen: (a) kunskaper om orsaker till hälsofarligt beteende är ofta okända då beteendet påbörjas (exempelvis rökning på 60-talet eller konsumtion av rött kött på 90-talet), (b) det är ofta svårt att urskilja vad som är resultat av det egna beteendet, exempelvis vad livsstil och arv bidrar med mer precist i det enskilda fallet, (c) skadligt beteende förvärvas ofta tidigt och har komplex bakgrund, samt (d) avgränsningen för vad som är självförvållad sjukdom och inte riskerar att bli godtycklig.

Som synes är det sistnämnda argumentet snarast en följd av de tre första argumenten (givet att de stämmer). De två första argumenten handlar i första hand om den kunskapsmässiga svårigheten att veta vad den egna livsstilen bidrar med. Det tredje argumentet hänvisar framför allt till svårigheten att frivilligt styra sin (o)hälsa.

Dessa argument ger uttryck för en grundläggande intuition som vi har om förtjänst eller ansvar, nämligen att vi bara kan förtjäna eller vara ansvariga för sådant vi rå för eller kontrollerar. Denna intuition återfinns bland annat i de flesta straffrättsliga system på något sätt: om man kan göra det troligt att en person inte kunde rå för vad hen gjorde, på grund av exempelvis okunskap, yttre tvång eller inre tvång (exempelvis psykos) så utgör det grund för straffrättslig ansvarsfrihet. Samma tankemönster återfinns också i de medicinetiska diskussionerna om prioritering på basis av eget ansvar och är en bra bakgrund för att förstå de vanligaste och viktigaste argumenten i diskussionen. I det följande presenteras några av dessa argument (utan några anspråk på fullständighet eller fördjupning).

Det förmodligen vanligaste argumentet hänvisar helt enkelt till den basala rättviseintuitionen de flesta av oss verkar ha: att man har ett visst ansvar för konsekvenserna av sitt eget handlande. Ofta drivs intuitionen av enskilda exempel: vi har svårare att sympatisera med KOL- eller lungcancerpatienten som varit storrökare jämfört med någon som utsatts för passiv rökning under uppväxten, eller storkonsumenten av alkohol jämfört med patienten med medfödd leversjukdom i transplantationskön. För att ta ett ännu mer tillspetsat exempel: om den rattfulle som kört av vägen och stackaren som körde in i ett oljespill kommer in samtidigt på akuten och det bara finns resurser till en av dem tycker många spontant att den sistnämnde ska prioriteras, åtminstone om de har likartad risk att dö utan behandling båda två. Lite mer generell: Varför

ska de som sköter sig subventionera andras frivilliga och okloka livsval? (Tillför man direkt skada på andra (den rattfulle och dess påkörde offer) blir nog intuitionen ännu starkare.)

Det finns också mer medicinetiskt specifika argument för ansvarsprincipen som bygger på autonomiprincipen i vården: patientens rätt att själv bestämma över vilken vård hen ska acceptera eller inte. Utifrån autonomiprincipen kan man mena att det följer ett ansvar för hälsa, åtminstone avseende val att tacka ja eller nej till behandlingar. Ska verkligen den som självsvåldigt struntar i vad läkaren säger prioriteras lika högt som den som följer läkarens anvisningar till punkt och pricka? (Den som ställer denna retoriska fråga tänker sig att de flesta svarar: "Nej, verkligen inte!")

Det finns dock ett antal problem med ansvarsprincipen, i synnerhet i hälso- och sjukvården. Till att börja med har vi det redan nämnda kunskapsmässiga argumentet: det är ofta väldigt svårt att veta precis vad det egna beteendet bidragit med vad gäller i stort sett alla vanliga tillstånd (cancer, diabetes, psykisk ohälsa osv.) speciellt i det enskilda fallet. I synnerhet den medicinskt oskolade medborgaren kan inte förväntas ha kunskap om alla medicinska riskfaktorer. Det är vidare inte sällan så att undvikande av en risk ökar en annan: exempelvis sexuell avhållsamhet ökar risken för bröstcancer men minskar risken för livmoderhalscancer. Ska nunnan nedprioriteras i den ena kön och upprioriteras i den andra eller tar de olika riskerna ut varandra? Även om man känner till de medicinska detaljerna blir tillämpningen en svår fråga.

Det kan dessutom vara olika svårt att kontrollera sitt beteende även om man är bekant med riskerna. Vissa är exempelvis mer benägna att fastna i olika typer av beroenden än andra. Ett liknande exempel är hur vi ska se på sådana som har förhöjd genetisk benägenhet att få lungcancer som ett resultat av rökning. Om en sådan rökare får lungcancer, är hen mer eller mindre klandervärd än en rökare med lungcancer som inte har dessa gener? Å ena sidan kan högriskpersonen inte rå för sina gener, så hen borde ha lägre grad av ansvar. Å andra sidan kunde man hävda att vi har en plikt att ta reda på och förhålla oss till alla våra ärftliga risker. Har vi det? Ganska snart hamnar man i väldigt grundläggande frågor om fri vilja och förmågan att styra sitt eget beteende. Vårdens möjlighet att ta ställning i dessa svåra frågor är begränsade.

Till detta kommer att föreslaget ansvarsutkrävande för ohälsa tenderar att fokusera på vissa ohälsosamma beteenden och inte andra. Rökning, alkohol- och substanskonsumtion, kost och motion tenderar ofta att bli fokus. Riskbeteenden som har samhällligt högre status eller

som anses samhälleligt önskvärda anses mer sällan utgöra grund för nedprioritering, som utlandsresor (vilket ökar risken för smittsamma sjukdomar), idrottande eller arbete i vård, polis eller brandkår. Dessa beteenden brukar istället ibland anses vara skäl för att prioriteras, trots att de utgör frivilliga risktaganden. Det när misstanken om att ansvarsprincipen snarast vilar på en godtycklig moralism gentemot vissa beteenden, i synnerhet sådana som är överrepresenterade bland de som redan har lägre socioekonomisk status och sämre hälsa från början.

Sammantaget står den som vill införa en ansvarsprincip i vården på ett rimligt sätt inför stora utmaningar. Man måste ta hänsyn till patienters förkunskaper och möjlighet att kontrollera sitt beteende och samtidigt undvika smygmoralism. Det finns också en utbredd motvilja bland vårdpersonal mot att ta på sig rollen som så att säga dömande part. En stor del av motståndet mot ansvarsprincipen i vården handlar om att det är svårt att förena med det förtroende man vill upprätta gentemot patienten. En patient som undanhåller information utifrån risk att bli nedprioriterad riskerar att få sämre vård.

Som nämnts finns dock redan idag möjlighet för framåtblickande ansvarsutkrävande: en läkare kan ställa villkor på att patienten ändrar sitt framtida beteende för att få tillgång till en vårdinsats. Exempelvis kan en alkoholist med behov av levertransplantation avkrävas framgångsrik behandling för sitt missbruk och behöva uppvisa avhållsamhet en period för att få stå i transplantationskön på samma villkor som andra patienter. På liknande sätt kan ortopediska insatser villkoras med rökstopp en period före och efter operationen för att minska risken för komplikationer. Motiveringen är då inte att utkräva ansvar för ohälsosamt beteende, utan att förbättra behandlingseffekt och prognos. Att prioritera med hänvisning till behandlingseffekt och prognos är helt i enlighet med den etiska plattformen.

Att framtida livsstil får användas som grund för prioriteringar medför dock en komplikation, av det enkla skälet att det som en gång är framtida efter en viss tid blir förflutet. Hur ska man förhålla sig till en patient som dyrt och heligt lovar att hålla upp med rökningen en månad innan knäledsoperationen, men inte lyckas hålla sitt löfte och dyker upp på operationsdagen med cigaretterna i fickan? Det är fortfarande inte tillåtet att nedprioritera patienter på grundval av tidigare beteende. Hur vården ska förhålla sig till situationer som denna är oklart och värt ytterligare utredning.

Som framkommit finns en hel del att säga om den medicinetiska an-

svarsprincipens styrkor och svagheter. Men även om svagheter överväger och den etiska plattformens förkastande av ansvarsprincipen är rimligt så är det inte självklart att förkastandet i första hand hänger på att ansvarsprincipen är oförenlig med människovärdesprincipen. Har de anförda argumenten mot ansvarsprincipen något med människovärdesprincipen att göra? Vilket är förhållandet mellan dessa två principer egentligen?

Det beror, som antytts ovan, naturligtvis på hur människovärdesprincipen ska förstås närmare bestämt. Enligt ”standardtolkningen” att människovärdesprincipen endast är en formell rättvis princip så är det en öppen fråga om ansvar ska anses etiskt relevant eller inte: människovärdesprincipen tagen för sig kan då inte sägas vara tillräcklig för att förkasta ansvarsprincipen. Ansvarsprincipen är då bara ett förslag bland flera om vad som ska anses vara en relevant skillnad vid prioriteringsbeslut. Ansvarsprincipen har ändå anhängare (om än förmodligen i minoritet) bland allmänheten och (förmodligen i än mindre utsträckning) vårdpersonal. Försök till kvalificerade försvar har, som nämnts, formulerats först de senaste decennierna.

En fylligare förståelse av människovärdesprincipen kan dock medföra att den är oförenlig med ansvarsprincipen. I den etiska plattformen antyds faktiskt en sådan uppfattning. Vissa principer, som lotteriprincipen, förkastas, men inte för att den är oförenlig med människovärdesprincipen. Däremot verkar ansvarsprincipen föras samman med de vanliga diskrimineringsgrunderna, (kronologisk) ålder och ekonomisk samt social ställning som varandes i strid med just människovärdesprincipen (SOU 1995:5, s. 127). Ett möjligt försvar för en sådan position är att hälsa ska höra till vissa skyddade områden som människor har rätt till oavsett deras personliga och moraliska kvaliteter. Vi kan alla behöva vård på grund av sjukdom och skada, och i vårt bräckliga tillstånd kan det te sig oanständigt att vi först ska bli bedömda utifrån vår egen skuld till tillståndet. Hälsa ska kanske anses som så grundläggande och viktigt för oss att det är just vårt behov av vård, inte vår skötsamhet, som ska avgöra om vi får del av vårdens omsorger.

## **Människovärde och särläkemedel<sup>7</sup>**

Hittills har vår diskussion av människovärdesprincipen som priorite-

7. För en mer detaljerad diskussion av det som framkommer i detta avsnitt se Juth et al 2021.

ringsprincip i vården rört sig på en i huvudsak principiell nivå. Men människovärdesprincipen har ibland betydelse för konkreta prioriteringsbeslut. Ett sådant exempel från de senaste åren är särläkemedel.

Särläkemedel är beteckningen för medicinska behandlingar som riktar sig mot tillstånd som är allvarliga och ovanliga. Allvarliga tillstånd är sådana som har stor inverkan på hälsorelaterad livskvalitet (välbefinnande och funktionsförmåga) och/eller livslängd. De flesta är överens om att allvarliga tillstånd ska prioriteras framför mindre allvarliga tillstånd; det anses följa från behovsprincipen (ju allvarligare tillstånd, desto sämre ställd är patienten, ju sämre ställd patienten är, desto större behov). I Sverige är det i stort sett okontroversiellt och vägleder beslut om vilka behandlingar samhället och vården ska subventionera för medborgarna: ju allvarligare tillstånd, desto större är den samhälleliga betalningsviljan. Men det finns gott om tillstånd som är allvarliga och förhållandevis vanliga (i jämförelse med andra medicinska tillstånd) som cancer, demens och diabetes. Den karaktäristiska egenskapen hos särläkemedel är att de används för (allvarliga och) *ovanliga* tillstånd. Den officiella siffran för ovanliga tillstånd i EU är tillstånd som drabbar högst 5 av 10 000 personer i populationen (säg exempelvis Sveriges befolkning).

Frågan om särläkemedel har tilltagit i betydelse för att antalet särläkemedelsbehandlingar ökat och väntas öka stadigt. Särläkemedelsbehandlingar riktar sig ofta mot ovanliga genetiska sjukdomar och genetikens explosionsartade utveckling de senaste decennierna gör att dessa behandlingar blir vanligare och vanligare. Dessutom finns ett ökat antal cancerbehandlingar som vänder sig till undergrupper bland de sjuka som, ofta på grund av sitt genom, är mottagliga för behandlingen (medan andra med annorlunda genom men samma sjukdom inte är det). Det gör att sjukdomslandskapet hela tiden blir mer och mer finfördelat: du har inte bara exempelvis malignt melanom, utan malignt melanom av ett slag som på grund av dina gener gör dig särskilt mottaglig för en viss behandling. Dessa i grunden positiva utvecklingar gör att det ständigt tillkommer fler och fler särläkemedel.

Problemet är nu detta: kostnaden för att utveckla läkemedel, oavsett hur vanligt tillståndet är som läkemedlet riktar sig mot, är hög. Tendensen blir då att ju färre patienter, desto högre blir kostnaden per patient, eftersom färre personer ska dela på kostnaden för läkemedelsutvecklingen. Det innebär att läkemedelsföretag har varit mer ovilliga att satsa på särläkemedel från början. Dessutom, om de ändå satsar på dem, kommer de ta mycket betalt för varje behandlad patient. Därför har de flesta OECD-

länder sedan länge haft ekonomiska fördelar knutna till utvecklandet av sär läkemedel, som skatterabatter och förlängda patent. De senaste åren har framför allt en fråga diskuterats: ska samhället betala mer per hälsovinst för sär läkemedel än för andra läkemedel?

Det är för att besvara den frågan som hänvisningar till människovärdesprincipen aktualiserats: bör samhället vara berett att betala mer för sär läkemedel jämfört med behandlingar för andra (lika allvarliga) tillstånd? I Sverige har Tandvårds- och läkemedelsförmånsverket (TLV) sagt "ja", framför allt med hänvisning till just människovärdesprincipen. TLV är den myndighet som tar ställning till vilka behandlingar som samhället ska subventionera, bland annat utifrån hälsoekonomiska analyser. Hur har TLV resonerat? Går det att med hänvisning till människovärdesprincipen försvara det substantiella ställningstagandet att ovanliga tillstånd bör prioriteras?

För att förstå resonemanget så räcker det med att se människovärdesprincipen på det minimala sättet: som liktydig med den formella rättvisepincipen som säger att lika fall ska behandlas lika. Utgångspunkten är det empiriska antagandet att patienter med ovanliga sjukdomar har en högre kostnad för behandlingar jämfört med behandlingar för vanligare sjukdomar. Detta är ett resultat av att färre individer måste dela kostnaderna för forskning och utveckling, eftersom behandlingarna erbjuds till patientgrupper bestående av färre individer. Att det är färre individer är inget någon rår för: det verkar uppenbart irrelevant ur rättvisesynpunkt. Så sällsynthet tillsammans med att tillämpa allmänt accepterade kostnadsnivåer per hälsoförbättring kommer att innebära kostnadsmissiga nackdelar för dem med sällsynta sjukdomar. Att acceptera en högre kostnad för sär läkemedel är då bara att jämna ut eller kompensera för en moraliskt irrelevant faktor: ovanlighet eller, annorlunda uttryckt, sällsynthet. Det skulle kunna ses som analogt med att betala extra för tolk i vården för att ge patienter som inte är svensktalande vård på samma villkor som svensktalande; därmed accepterar vården en ytterligare kostnad för att jämna ut för en moraliskt irrelevant skillnad (språkkunskaper).

Resonemanget är bestickande, men går att ifrågasätta på flera punkter. För det första kan man ifrågasätta det empiriska antagandet att utvecklingen av sär läkemedel måste kosta mer per patient än läkemedel för vanliga tillstånd. Till att börja med kostar ofta utvecklingen av sär läkemedel mindre per person än utvecklingen av läkemedel för stora patientgrupper, då det senare kräver randomiserade kliniska studier

med experiment- och kontrollgrupp enligt konstens alla regler, medan försök för sär läkemedel ofta slipper denna dyra procedur, eftersom det ofta inte är möjligt att göra randomiserade studier med så få individer som har tillståndet ifråga. För det andra finns det, som nämnts, redan nu ekonomiska fördelar med sär läkemedelsutveckling. För det tredje är läkemedelsföretagens prissättning inte resultatet av några naturlagar, och kopplingen mellan investering och prissättning är ofta ganska lös. Föga förvånande ligger priserna ofta nära taket för samhällets betalningsvilja, och om samhället visar sig mer betalningsvilliga för ovanliga tillstånd kan det mycket väl påverka företagets prissättning så att de tar mer betalt. För det fjärde innebär gynnandet av ovanliga tillstånd ett missgynnande av vanliga tillstånd, eftersom det innebär en alternativkostnad att lägga mer resurser per hälsovinst på ovanliga tillstånd.

Sedan kan man tycka att det måste finnas en underliggande substantiell moralisk premis om man från den formella rättvisepincipen ska komma till en direkt handlingsrekommendation, som att betala mer per hälsovinst för behandling av ovanliga tillstånd. Det kan nog finnas en sådan här, nämligen en idé om lika möjlighet till tillgång till vård. Det man vill kompensera för är ju att patienter med ovanliga tillstånd har sämre möjlighet att få tillgång till behandling utan compensation. Men idén att *lika möjligheter* är en rimlig rättvisepincip i vården har flera problem. Ett är att det verkar hopplöst att ens komma i närheten av. Det är en otrolig mängd (i sig moraliskt irrelevanta) faktorer som påverkar kostnad för och effekt av behandling: hur kroppen förmår att metabolisera behandlingar, vad man av historiska tillfällen har satsat på för medicinsk forskning tidigare etc. Det är svårt att veta var man ens skulle börja om man ska försöka kompensera för alla dessa faktorer. Att välja ut just ovanlighet för att kompensera för en irrelevant och godtycklig skillnad riskerar att öka snarare än minska det totala godtycket.

Sedan är lika möjligheter som rättvisepincip kanske särskilt svårförklarad vad gäller just vård (vad man än tycker om principen i andra sammanhang). Att tillämpa lika möjligheter konsekvent i vårdssammanhang blir som ett *reductio ad absurdum* av hela tanken: lika möjligheter skulle tydligen uppnås om alla patienter fick en varsin lott med lika stor möjlighet till vinst (behandling), oavsett behandlingseffekt, prognos eller behov. Ingen har naturligtvis försvarat detta som höjden av rättvis vård.

Vi avgör inte diskussionen om prioritering av sär läkemedel i detta sammanhang. Det som är värt att notera är att frågan har diskuterats med direkt hänvisning till människovärdesprincipen. Det visar att den,

även i sin mest minimala tolkning, ibland används i substantiella rättvisediskussioner i vården. En sådan användning tror jag de flesta också kan gå med på är rimlig: om det inte går att hitta någon ur rättvisesynpunkt relevant skillnad mellan två fall, ja då ska de behandlas lika. Min egen erfarenhet är att detta sätt att resonera inte sällan har betydelse för direkta vårdbeslut: om vi bestämmer oss för att behandla denna patient, då måste vi i framtiden behandla relevant lika patienter. Denna insikt spelar ibland roll för beslut om behandling: Vill vi i vården skaffa oss ett prejudikat för framtiden?

### **Människovärde och abort<sup>8</sup>**

Med abort avses här avsiktligt avbrytande av graviditet på medicinsk eller (mer ovanligt) kirurgisk väg som innebär att fostret inte överlever. Vi är alltså inte intresserade av spontana aborter, aborter som är det oavsiktliga resultatet av invasiv fosterdiagnostik eller mer eller mindre tidiga förlossningar där olika former av medicinska åtgärder förekommer (det sistnämnda innebär ju också ibland avsiktligt avbrytande av graviditet). Vi kommer alltså fokusera på det som i dagligt tal benämns som just abort.

Etiska diskussioner om abort är uråldriga och förekommer hos exempelvis Aristoteles och i alla världsreligioner. Idag är det brukligt att skilja mellan två typer av abortetiska frågor: dels frågan om, och i så fall när, abort ska anses vara moraliskt berättigat eller försvarbart och dels frågan om abort bör vara legalt. I vissa moralfilosofiska traditioner, exempelvis konsekvensetik, är det inte alls självklart att svaren på frågorna sammanfaller: vissa har på konsekvensetisk grund försvarat att abort bör vara legalt även när enskilda abortbeslut inte är moraliskt försvarbara (eller när det åtminstone är tveksamt om de är det). Traditionellt har dock svaret på den förstnämnda frågan tänkts avgöra svaret på den sistnämnda: man resonerar kring frågan om (och när) abort är moraliskt rättfärdigat eller försvarbart, och givet svaret utgår man från att svaret också anger om det bör vara legalt: kommer man fram till att det inte är försvarbart så menar man att det inte bör vara legalt och tvärtom. Även här kommer vi att fokusera på frågan om abort är moraliskt rättfärdigat, givetvis utifrån huruvida överväganden kring människovärde har bäring på svaret.

8. Den bästa referensen för en djupdykning i den medicinetiska abortdiskussionen på svenska är (fortfarande) Christian Munthes avhandling *Livets slut i livets början: En studie i abortetik* (1992).

I abortetiska diskussioner har det traditionellt antagits att frågan om abortens moraliska berättigande helt avgörs av frågan om fosters människovärde. Även idag görs nog detta antagande, ofta omedvetet. Detta är särskilt intressant att notera, då det nog egentligen endast är för en typ av morallära som det är uppenbart att frågan om abortens berättigande står och faller med frågan om människovärde (vi ska naturligtvis återkomma till det). Människovärde i abortetiska sammanhang förstås i termer av moralisk status: att man, som individ, har samma moraliska status som födda människor på ett (ganska) okontroversiellt sätt antas ha. Att ha denna moraliska status innebär att man omfattas av vissa grundläggande rättigheter, som rätten att inte (orättfärdigt) dödas av andra människor.

Givet denna förståelse av människovärde kan argumentet för det *orättfärdiga* i abort schematiskt sammanfattas som följer:

1. Foster har samma moraliska status som födda mänskliga individer.
2. Det är fel att (aktivt) döda varelser med sådan moralisk status.<sup>9</sup>
3. Abort är att (aktivt) döda foster.

---

Slutsats: Abort är fel.

Argumentationen är följdriktig: om man accepterar premisserna så följer slutsatsen. Det som har diskuterats är naturligtvis premisserna. Premiss (3) är nog svår att komma runt, så den har inte varit föremål för diskussion. Traditionellt har mycket fokus legat på premiss (1): om och när i fosterutvecklingen foster får moralisk status eller människovärde och då ska omfattas av förbudet att inte dödas (och därmed att inte aborteras). Abortetiken blir därmed en högtintressant moralfilosofisk verkstad för alla som försvarar någon idé om människovärde: frågan här är ingen mindre än när människovärdet "kickar in", och att fundera på den frågan är naturligtvis inget annat än att fundera på den yttersta grunden för ett eventuellt människovärde. Inte konstigt att den abortetiska diskussionen är så omfattande och uråldrig som den är.

Buden är många på när den människovärdiga moraliska statusen börjar i fosterutvecklingen. I dagens svenska lagstiftning (och hos Platon!) lägger man stor vikt vid så kallad livsduglighet eller vad som kallas

9. Det finns olika uppfattningar om huruvida rätten att inte dödas endast omfattar (tillräckligt) oskyldiga människor eller inte. Immanuel Kant, som förespråkade dödsstraff men motsatte sig abort, menade att skillnaden mellan dessa situationer var att fostret är oskyldigt men inte mördaren (som bör straffas med döden). Inte alla har dock menat att förbudet mot dödande enbart omfattar oskyldiga.

viabilitet, alltså förmågan att överleva utanför moderlivet. Ett problem med viabilitetskriteriet är att människovärdet blir avhängigt något med tveksam moralisk relevans: förmågan att överleva utanför moderlivet. Är det verkligen denna egenskap som ger oss hela vår människovärdighet? Ett annat problem med förslaget är att människovärdet blir avhängigt neonatalmedicinens utveckling (vilket ytterligare indikerar dess moraliska irrelevans): utvecklingen har gått snabbt och modern medicin kan rädda barn åtminstone ner till 22 veckors graviditet till livet idag. Det innebär att man är nere på gränsen för där Socialstyrelsens rättsliga råd enligt praxis medger abort givet vissa omständigheter (21 veckor + 6 dagar), och det har förekommit animerade diskussioner mellan framför allt gynekologer och neonatalläkare om när det är tillrådligt att sätta in livräddande insatser och när abort bör medges. Med utgångspunkt i viabilitetskriteriet har alla former av överlappning mellan livräddande insatser och abort tett sig oacceptabla.

Argumentationen 1–3 mot abort ovan har varit standard i den pliktetiska traditionen, representerad av bland andra Immanuel Kant. Där har det funnits en (mer eller mindre uttalad) ambition att förlägga människovärdets början så tidigt som möjligt, helst vid det så kallade "konceptionsögonblicket". Konceptionsögonblicket, som i själva verket inte är ett ögonblick utan en utdragen och biologiskt komplicerad historia, är när könscellerna (spermie och ägg) smälter samman till ett embryo. Tanken har nog varit att detta uppfattas som en "naturlig gräns": innan dess fanns inte en genetiskt unik individ (utan endast en uppsättning könsceller), men därefter finns det en sådan. Ur en sådan synvinkel är dock konceptionsögonblicket illa valt, eftersom tvillingbildning, embryosammansmältning och alla möjliga händelser gör att det kan finnas flera eller färre genetiskt identiska individer efter konceptionsögonblicket. För att undvika alla svårigheter som följer med detta har man ibland istället menat att implantationen utgör gränsen för människovärde: det är när embryot fäster sig på mukosan på livmoderväggen, och då är ytterligare tvillingbildning och dylikt uteslutet. Det infaller ungefär en till två veckor in i graviditeten.

En annan manöver för att tidigarelägga människovärdet så tidigt som möjligt är att tänka sig att det finns mer okontroversiellt moraliskt relevanta egenskaper (som medvetande eller förnuft) som är grunden för människovärdet och att foster "ärver" detta värde genom att ha potentialiteten att utveckla dessa egenskaper under gynnsamma omständigheter. Det är emellertid oklart på vilket sätt det tillåter en

bestämd gränsdragning under fosterutvecklingen. Vidare, obefrukta- de ägg är också potentiella människor i denna mening då även dessa kan utvecklas till människor under gynnsamma omständigheter (om de befruktas, får tillräckligt med näring i livmodern etc.). Idén om att konceptionsögonblicket är en icke godtycklig gräns är därmed mindre självklar än vad som ibland antas.

Den andra premissen har, som antytts, framför allt försvarats i plikt- etisk tradition och har ibland kallats läran om livets helgd. Även i denna tradition finns emellertid försök att motivera vissa undantag från det generella moraliska abortförbudet. Ett exempel är när en fortsatt gravi- ditet av medicinska orsaker hotar kvinnans liv: då har vissa pliktetiker argumenterat för att det kan vara försvarbart med abort med hänvis- ning till den gravidas rätt till självförsvar. Ett annat exempel är den ka- tolska tanken att abort endast är tillåtet när fostrets död är en förutsedd men inte avsiktlig bieffekt av att rädda kvinnan. Däremot får man inte döda fostret direkt för att rädda kvinnan. Tanken vilar på doktrinen om dubbel effekt, enligt vilken en dålig handling (att döda fostret) inte kan rättfärdiga en god effekt (att kvinnan överlever), men att en god hand- ling (att rädda kvinnan) kan rättfärdiga en dålig effekt (att fostret avli- der) – då tänks den dåliga effekten vara insedd men inte avsedd. Enligt doktrinen är det exempelvis moraliskt acceptabelt med en hysterektomi som leder till fostrets död, men inte att stycka barnet för att rädda kvin- nan under en svår förlossning. I det sistnämnda fallet är ju dödandet av fostret något man avser att göra för att rädda kvinnan, medan fostrets död i det första fallet är en olycklig bieffekt av ett medicinskt ingrepp för att rädda kvinnan. Vi kan naturligtvis inte göra en djupdykning i alla dessa moralfilosofiska tanketraditioner här, utan nöjer oss med att konstatera att människovärde (i en viss mening) är något som tagits på största allvar i den pliktetiska traditionen.

Två andra centrala moralfilosofiska riktningar har förnekat att frågan om fostrets människovärde har en avgörande betydelse för abortens mo- raliska försvarbarhet: konsekvensetik och rättighetsetik. Förkastandet sker dock (förstås) på olika grunder och på olika sätt, konsekvensetiken förkastar människovärdets moraliska relevans helt medan rättighets- etiken går med på att människovärdet finns men förkastar att detta värde förbjuder abort. Låt oss se kort på var och en av dessa moraluppfattningar.

Konsekvensetiken och dess mest utarbetade variant, utilitarismen, menar att enbart konsekvenserna av en handling är relevanta för att bedöma om handlingen bör utföras eller inte. Utilitarismen säger ju,

i korthet, att det handlingsalternativ som har bättre konsekvenser än alternativen bör utföras.<sup>10</sup> En sådan idé utesluter inte i sig att man erkänner ett människovärde (det kan ju få bra konsekvenser att göra det), men ytterst få, om någon, konsekvensetiker menar att människovärdet är ett oberoende egenvärde. Därmed brukar konsekvensetiska resonemang om abortens moraliska rättfärdigande inte innefatta några hänvisningar till människovärdet – det anses inte i sig vara av betydelse för att ta ställning till abort. Ibland har man istället talat om stigande skyddsvärde för foster allteftersom fostret utvecklas.

Det kan vara svårt för en konsekvensetiker att generellt ta ställning till enskilda aborter; huruvida en enskild abort är moraliskt förbjuden, tillåten eller påbjuden beror ju på så många faktorer. Alla som påverkas av abortbeslutet är ju relevanta för ställningstagandet: fostret, det möjliga framtida barnet och dess möjliga framtida barn och släktingar, den gravida, eventuella partners och andra berörda i samhället osv. Det förnuftiga är förmodligen att för det mesta förhålla sig agnostiskt till den moraliska statusen hos enskilda abortbeslut som konsekvensetiker. Det kan dock vara intressant att notera att för en konsekvensetiker kan det vara en moralisk plikt att göra abort: det kan vara fel att avstå en abort.

De konsekvensetiker som diskuterat abortfrågan har istället fokuserat på frågan om abort bör vara tillåtet av samhället och då vanligtvis försvarat att abort ska vara legalt. Komplikationer på grund av illegala aborter har länge varit den vanligaste dödsorsaken i världen bland i övrigt friska kvinnor. Det är förstås denna typ av överväganden som övertygar den konsekvensetiskt lagda.

Vad gäller rättighetsetiker kan man inte gå förbi den moderna klassikern "A Defence of Abortion", en artikel av Judith Jarvis Thomson från 1971. Få moderna moralfilosofiska texter har sannolikt haft så stort inflytande på abortdiskussionen (den föregick tillåtandet av abort i USA genom domen *Roe vs. Wade* i Högsta domstolen 1973) samtidigt som den visar spänstigt prov på etikens metoder genom sina tankeexperiment och analogiresonemang.

Tänk dig att du vaknar upp i en sjukhussäng operativt sammankopplad med en okänd medvetlös man i en säng intill. En läkare förklarar att du blivit kidnappad under natten av violinistälskarnas riksförbund. Mannen du är ihopkopplad med är en berömd violinist som endast kan

10. Eller, egentligen, att en handling är riktig (moraliskt tillåten) om, och endast om, det inte finns något alternativ med bättre konsekvenser (det kan ju finnas fler alternativ för vilka detta gäller).

överleva genom att vara uppkopplad mot ditt blodsystem i nio månader. Är du skyldig till mord om du säger att du har andra planer, kopplar ur dig och går därifrån även om du vet att det innebär att violinisten dör? Självklart inte. Det skulle vara ädelt och beundransvärt av dig att hålla violinisten vid liv de nio månader som krävs för att hen ska kunna överleva på egen hand, men de flesta skulle säga att du inte har någon moralisk skyldighet att göra så; du är i din fulla rätt att resa dig och gå därifrån, även om det innebär att violinisten inte klarar sig. Helt analogt: ett foster har ingen rätt att kräva att den gravida kvinnan ställer sin kropp till förfogande. Det verkar inte heller spela någon roll om man från början gick med på att ställa upp i nio månader – de flesta skulle anse att du har rätt att ändra dig och gå därifrån.

Med olika versioner av detta och andra tankeexperiment argumenterar Thomson för att rätten till liv vid eftertanke inte ser ut som pliktetikern tänker sig. I själva verket innebär den rätten att inte orättvist dödas, inte rätten att under alla omständigheter bli hållen vid liv. För argumentets skull antar hon att vi har ett fullt människovärde från konceptionsögonblicket, men menar att abort ändå kan vara försvarbart. Från rättighetsetisk synvinkel är därmed försvaret för abort solitt även om man medger att vi har ett människovärde.

Som synes har frågan om människovärde en central plats i abortetiska diskussioner. En trend är dock att det blir vanligare och vanligare att försöka ta ställning i abortetiska diskussioner utan att behöva ta ställning i frågan om när ett eventuellt människovärde infinner sig i människans biologiska utveckling. Både konsekvensetiska och rättighetsetiska resonemang exemplifierar denna trend.

## Människovärde och medicinska djurförsök

I detta avsnitt görs några korta anmärkningar om djurförsöksetik, dels för att utmaningen för djurrätt kan anses särskilt svår när det handlar om medicinska djurförsök och dels för att förhållandet mellan djuretik och just medicinsk etik är av särskilt slag.<sup>11</sup>

Just medicinska djurförsök kan ses som det svåraste fallet för de som vill försvara att vissa icke-mänskliga djur<sup>12</sup> (exempelvis däggdjur eller

11. En utmärkt introduktion till etiska frågor kring icke-mänskliga djur i allmänhet och djurförsöksetik i synnerhet finns i David DeGrazia's *Animal Rights: A Very Short Introduction* (2002).

12. Hädanefter: djur, kort och gott (även om människor naturligtvis är djur också, ett faktum man nog är särskilt medveten om i medicin och medicinsk etik).

kännande djur) bör tillerkännas samma rättigheter att exempelvis inte dödas som människor okontroversiellt tillerkänns. Medicinska djurförsök handlar inte om att utsätta djur för lidande och förkortade liv för gommen, nöje eller av kulturell eller livsstilsrelaterad (o)vana (som köttätande eller jakt), utan om att utveckla behandlingar som ibland kan rädda människoliv. Det är tveklöst så att medicinska djurförsök har bidragit till att utveckla läkemedelsbehandlingar som förbättrat hälsorelaterad livskvalitet och förlängt människoliv. Det är tyvärr inte möjligt än så länge att helt frånga djurförsök med bibehållen utveckling av medicinska behandlingar – ska man helt avstå från djurförsök så medför det en kostnad i termer av medicinsk utveckling, åtminstone för närvarande. Helsingforsdeklarationen, den ojämförligt viktigaste forskningsetiska riktlinjen internationellt för medicinsk läkemedelsforskning, menar att det är ett etiskt krav att läkemedelsförsök föregås av djurförsök, framför allt för att undvika svåra biverkningar. Om det är från något exempel den moraliska intuitionen om att människor ska tillmätas högre moralisk status än andra djur ska hämta kraft så är det från de medicinska djurförsöken. Om det är någonstans den som förnekar den inneboende moraliska skillnaden mellan människor och djur har en utmaning så är det här.

Det finns idag en allmänt vedertagen djurförsöksetik i det medicinska vetenskapsområdet, som vi kan kalla standardetiken. Standardetiken kodifieras i de tre R:en: *reduction* ("reduktion"), *refinement* ("förfining") och *replacement* ("ersättning"). Dessa R säger att man i djurförsök ska: (1) minska antalet djur som används vid försök så att det är så litet som möjligt men samtidigt förenligt med tillförlitliga resultat (*reduction*), (2) använda metoder som i så hög grad som möjligt minskar lidandet, exempelvis genom att använda smärtstillande (*refinement*), och (3) hitta alternativa sätt att genomföra sina försök, exempelvis cellodlingar eller datorsimuleringar när det är möjligt utan mindre tillförlitliga resultat (*replacement*). Numera brukar man komplettera dessa tre R med ytterligare två: *relevance* ("relevans"), att djurförsök enbart ska utföras för att utveckla medicinska interventioner som har potential att ge tillräcklig nytta åt människor eller andra djur, samt *redundancy avoidance* ("undvikande av redundans"), att man inför djurförsök måste göra en litteratursökning för att försäkra sig om att inte försöken redan gjorts tidigare på ett tillfredsställande sätt.

Det finns en slags standardetik också vad gäller den humana medicinska etiken som kodifieras i de fyra principerna: göra gott-principen, icke skade-principen, autonomiprincipen samt rättvisepincipen. Rätt-

viserprincipen har vi redan sagt en del om. Vi ska inte göra en djupdykning i de andra principerna, utan bara säga något kort om hur de fyra principerna förhåller sig till standardetiken avseende djurförsök.

Göra gott-principen inom medicinsk forskning innebär i korthet att medicinsk forskning ska sträva efter att förbättra människors hälsa, livskvalitet och livslängd. Ren nyfikenhetsforskning är därmed utesluten. Detta krav på att göra gott omfattar numera standardetiken genom kravet på *relevance*. De övriga R:en handlar alla om att försöka minska lidandet för djur som djurförsök ofta innebär. En svagare version av icke skade-principen omfattas därmed också av standardetiken. Man skulle nog med fog kunna hävda att standardetiken utgår från vad David DeGrazia kallat för ”glidande skala-modellen”: åtminstone kännande djur tillerkänns moralisk status, men en mindre sådan jämfört med människor; även motsvarande intressen (exempelvis att undvika lidande) tillerkänns någon, men lägre, vikt för djur.

Däremot tänks inte djur omfattas av autonomiprincipen eller rättviserprincipen enligt standardetiken. Att de inte anses omfattas av autonomiprincipen är kanske helt rimligt: djur kan inte ge uttryck för informerat samtycke att delta i forskning.<sup>13</sup> Rättviserprincipen är däremot intressant. I klinisk etik handlar den, som vi sett, i första hand om hur (mänskliga) patienter ska prioriteras. I medicinsk forskningsetik brukar däremot rättviserprincipen förstås på ett specifikt sätt: vi bör inte använda sårbara individer i forskningen om den kan bedrivas på icke-sårbara individer. Att vara sårbar definieras i termer av att ha nedsatt beslutsförmåga jämfört med vuxna mänskliga personer (exempelvis små barn, gravt dementa eller personer med vissa kognitiva funktionsnedsättningar). Men djur är naturligtvis sårbara i just den meningen – det är därför de inte omfattas av autonomiprincipen. Varför är då inte djur undantagna från medicinsk forskning (om den inte behövs för att hjälpa just dem, på samma sätt som forskning på barn ibland behövs för att hjälpa barn)?

Så här långt komna brukar djurförsöksetiska diskussioner ramla in i territorier som är välkända för den allmänna djuretiska debatten: Varför gör standardetiken halt vid att tillämpa rättviserprincipen också för djur? Bör vi verkligen tillåta oss att behandla djur på ett sätt vi aldrig skulle acceptera att behandla människor på? Standardetiken anser att det är försvarbart att utsätta djur för svåra lidanden om det kan hjälpa andra

13. Även om detta antagande är alltmer ifrågasatt, se t.ex. Mancini och Nanonni 2022.

(människor i första hand). Mycket få skulle vara beredda att utsträcka dessa resonemang till människor, och den gängse forskningsetiken förbjuder oss att svårt plåga enskilda mänskliga individer i forskning, även om det skulle leda till att många andra människor kan räddas till längre liv. Som sagt är icke skade-principen svagare i standardetiken än i den humana forskningsetiken. Finns det en moraliskt relevant skillnad som gör denna skillnad i behandling rättfärdigad, och vari består den i så fall?

Återigen, liksom i abortetiken, kommer vi in på jakten efter någon eller några egenskaper som kan underbygga hävdandet av ett människovärde (som omfattar alla människor och enbart människor). Vid närmare eftertanke visar det sig dock oväntat besvärligt att komma på någon etiskt relevant egenskap som alla människor har och som alla djur saknar, och som därmed motiverar standardetikens syn på hur vi bör behandla djur. Vilka egenskaper vi än utgår ifrån som grund för likabehandling så kommer vissa djur att räknas in eller människor att räknas bort. Tar vi förmågan att känna smärta kommer en hel del djur att räknas in och då blir det oklart varför dessa djur ska behandlas sämre än människor. Om vi istället utgår från egenskaperna att vara eller kunna bli förnuftig, moraliskt ansvarig, ha långsiktiga planer för sin framtid eller dylikt, så kommer en hel del människor att räknas bort, såsom gravt kognitivt funktionsnedsatta eller gravt dementa. Då blir det oklart varför dessa människor ska behandlas bättre än de djur vi säger har lägre värde på grund av avsaknaden av dessa egenskaper. Det återstående alternativet är att hänvisa till att de tillhör arten *Homo sapiens*, vilket kan te sig moraliskt irrelevant (för att uttrycka det försiktigt – det är väl snarast ett skolboksexempel på att förutsätta det som ska visas utan moraliskt relevant grund).

Precis som abort är djuretiken utmärkt moralfilosofisk verkstad för att pröva grundläggande uppfattningar om människovärde. Hur länge den djurförsöksetiska standardetiken kommer att bestå är en öppen fråga.

### Avslutande anmärkningar

Som framkommit spelar idéer om människovärde stor roll för medicinetiska diskussioner, både av mer teoretiskt och praktiskt slag. Djurförsöksetiken och abortetiken leder snabbt in på frågor om det eventuella människovärdets moraliska grund. Här har de klassiska morallärorna fortfarande kvalificerade försvarare och diskussionerna är långt ifrån lösta. Vad gäller frågor om prioriteringar i vården har frågor om människovärde stått i centrum både för konkret politik och fundamentala diskus-

sioner om rättvisa. Människovärdesprincipen har i prioriteringsfrågor i första hand tolkats som en grundläggande likabehandlingsprincip. Det har påståtts att vårdprioriteringar efter betalningsförmåga, egenansvar och ålder är i strid med människovärdet, till och med i svensk lag. Här har vi försökt visa att en generell likabehandlingsprincip nog inte kan hävda att prioritering enligt marknadsprinciper eller egenansvar strider mot en allmänt hållen likabehandlingsprincip: det måste till en mer substantiell tolkning av människovärdesprincipen då och det är oklart hur den ska fyllas ut. Det är ännu mer tveksamt om människovärdesprincipen utesluter prioriteringar utifrån ålder i vården. Här finns det tvärtom rimliga rättvisepprinciper som skulle ge stöd för att ålder ska få spela större roll för prioriteringar än vad som tillåts i Sverige idag.

Den mest lovande användningen av en människovärdesprincip i vården är som antyttts i anslutning till direkta tillämpningar, som i sår-läkemedelsfallet. Där kan människovärdesprincipen användas som grund för att kompensera missgynnade patienter och patientgrupper. Om inte annat så kan man använda människovärdesprincipen som ett sätt att pröva i vilken utsträckning det är försvarbart att behandla patienter olika: kan man inte hitta någon ur rättvisesynpunkt relevant skillnad dem emellan så bör de behandlas lika. Åtminstone detta konkreta besked kan människovärdesprincipen ge oss.

## Litteratur

- Andersson, Joakim. 2020. "Karolinska kritiserar för brister kring prioriteringar på IVA". *Läkartidningen*. <https://lakartidningen.se/aktuellt/nyheter/2020/12/karolinska-kritiserar-for-brister-kring-prioriteringar-pa-iva/>
- Biggs, Hazel. 2001. *Euthanasia, Death with Dignity and the Law*. Portland Oregon: Hart Publishing.
- Björk, Joar. 2021. *Just Responsibilities?: On Responsibility for Health in Swedish Healthcare Priority Setting* [avhandling]. Stockholm: Karolinska institutet.
- Brock, Dan. 2002. "Priority to the Worse Off in Health-Care Resource Prioritization." I *Medicine and Social Justice: Essays on the Distribution of Health Care*, red. Rosamond Rhodes, Margaret P. Battin och Anita Silvers, s. 362–72. New York: Oxford University Press.
- Daniels, Norman. 2002. *Am I My Parents' Keeper?: An Essay on Justice Between the Young and the Old*. Oxford: Oxford University Press.
- DeGrazia, David. 2002. *Animal Rights: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Etikprövningslagen (EPL) 2003:460. Stockholm: Utbildningsdepartementet.
- Gustavsson, Erik. 2018. *Characterising Needs in Health Care Priority Setting* [avhandling]. Linköpings universitet: University Electronic Press.

- Hope, Tony och Michael Dunn. 2018. *Medical Ethics: A Very Short Introduction*. Andra upplagan. Oxford: Oxford University Press.
- Hälsa- och sjukvårdslagen (HSL) 2017:30. Stockholm: Socialdepartementet.
- Juth, Niklas. 2005. *Genetic Information – Values and Rights: The Morality of Presymptomatic Genetic Testing* [avhandling]. Göteborgs universitet: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Juth, Niklas. 2017. "For the Sake of Justice: Should We Prioritize Rare Diseases?" *Health Care Analysis* 25, s. 1–20.
- Juth, Niklas, Martin Henriksson, Erik Gustavsson och Lars Sandman. 2021. "Should We Accept a Higher Cost per Health Improvement for Orphan Drugs? A Review and Analysis of Egalitarian Arguments". *Bioethics* 35, nr 4, s. 307–14.
- Lapidus, John. 2022. "Privatising, Liberalising and Dividing a Welfare State without Affecting Universality? Debunking the Myths Surrounding the Rapid Rise of Private Health Insurance in Sweden". *Health Economics, Policy and Law* 17, nr 4, s. 367–79.
- Liss, Per-Erik. 2004. *Fördelning, prioritering och ransonering av hälso-och sjukvård: en begreppsanalys* [avhandling]. Linköpings universitet: University Electronic Press.
- Lynöe, Niels, och Niklas Juth. 2009. *Medicinska etikens ABZ*. Stockholm: Liber.
- Mancini, Clara och Eleonora Nannoni. 2022. "Relevance, Impartiality, Welfare and Consent: Principles of an Animal-Centered Research Ethics." *Frontiers in Animal Science* 3. <https://doi.org/10.3389/fanim.2022.800186>
- Modra, Lucy och Andrew Hilton. 2015. "Ethical issues in organ transplantation". *Anaesthesia & Intensive Care Medicine* 16, nr 7, s. 321–23.
- Munthe, Christian. 1992. *Livets slut i livets början: En studie i abortetik*. Stockholm: Thales.
- Rawls, John. 1972. *A Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- Segers, Seppe och Heidi Mertes. 2020. "Does Human Genome Editing Reinforce or Violate Human Dignity?" *Bioethics* 34, nr 1, s. 33–40.
- Socialdepartementet. Regeringens proposition 96/97:60. *Prioriteringar inom hälso- och sjukvården*. Stockholm: Regeringskansliet.
- Statens medicinsk-etiska råd (Smer). 2012. *Det svårfångade människovärdet: En debattskrift*. Omarbetad upplaga. Stockholm: Statens medicinsk-etiska råd.
- Statlig offentlig utredning (SOU) 1995:5. *Vårdens svåra val*. Stockholm: Socialdepartementet, Fritzes.
- Svensson, Olof. 2020. "Dokument visar: De prioriteras bort från intensivvård". *Aftonbladet*, 9 april. <https://www.aftonbladet.se/nyheter/samhalle/a/lAyePy/dokument-visar-de-prioriteras-bort-fran-intensivvard>
- Thompson, Judith J. 1971. "A Defence of Abortion". *Philosophy and Public Affairs* 1, nr 1, s. 47–66.
- Wahlberg, Lena, William Bülow, Mats Johansson och Vilhelm Persson. 2023. "Om betydelsen av etikprövningslagens syfte att skydda respekten för människovärdet". *Förvaltningsrättslig tidskrift* 86, nr 3, s. 309–40.
- Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Oxford: Blackwell Publishers.

## Recension

### *Rubikon*

Jesper Ahlin Marceta

Lava 2023. 341 s. ISBN 978-91-8977-803-0

### *Höken sjunger om död*

Johan Tralau

Polaris 2023. 409 s. ISBN 978-91-8971-336-9

### *Utsikter*

Christian Munthe

Alhambra 2022. 240 s. ISBN 978-91-8777-146-0

Det finns tre sorters filosofisk skönlitteratur:

(1) Litteratur som driver en filosofisk tes. Litterära överväganden anpassas efter vad som krävs för den filosofiska poäng som ska göras.

(2) Litteratur som väcker filosofiska frågor. Litteratur som gör filosofiska poänger men där huvudsaken inte är att driva någon särskild tes utan är mer utforskande till sin natur.

(3) Litteratur som inte passar in i någon kategori ovan men som är skriven av en person med filosofisk bakgrund.

Gränsen mellan dessa kategorier är förstås inte skarp, men det tycks finnas en skillnad mellan till exempel Huxleys *Brave New World* (första sorten) och Borges *The Immortal* (andra sorten) som har att göra med hur de presenterar och förhåller sig till det filosofiska innehåll som presenteras.

Jesper Ahlin Marceta, Johan Tralau och Christian Munthe har alla nyligen publicerat sig i den skönlitterära genren och exemplifierar denna uppdelning någorlunda väl. Ahlin Marceta med en spänningsroman om en svensk elitsoldat (*Rubikon*), Tralau med en deckare centrerad kring akademiska miljöer i Uppsala (*Höken sjunger om död*) och Munthe med en samling noveller (*Utsikter*).

Ahlin Marcetas *Rubikon* kan ses som ett exempel på den första kategorin: litteratur som driver en filosofisk tes. I denna spänningsroman får vi följa en svensk elitsoldats liv efter dennes stationering i Afghanistan. Episoder från soldatens förflutna varvas med scener från soldatens professionella och privata liv.

De filosofiska teser som drivs är av moralisk natur och presenteras på ett tämligen klumpigt sätt i soldatens samtal med en filosof. Syftet med dessa samtal är enligt filosofen själv att "klargöra frågorna" snarare än att hitta svar, men vi får ändå en hel del svar. Filosofen föreslår olika uppfattningar som i regel får ett "ja" till svar från soldaten och påminner på så sätt inte så lite om en sokratisk dialog som har berövats sina litterära finesser. Filosofen förklarar att vad som gör det fel att döda är att dödandet av en person innebär "släckandet av en värld", men att en inte behöver vara klandervärd även om en gör något som är fel. Goda soldater är en viktig del av ett välfungerande samhälle, och den bild som framträder av den gode soldaten är en person som med precision kan utföra kvalificerade uppdrag vilka kan, men som inte behöver, innefatta våld.

Något som är iögonfallande är vilka filosofiska frågor som inte tas upp. Till exempel hade det legat nära till hands att ta upp frågor om ansvar och förtjänst. Skillnaden mellan vår soldat, vars dödande framställs som rättfärdigat då det sker, och de personer han dödar är nog trots allt rätt liten. Att vår soldat är en någorlunda välfungerande samhällsmedlem, snarare än en farlig terrorist till exempel, har kanske mest med omständigheter utanför soldatens kontroll att göra. Detta väcker frågor om soldaten kan vara rättfärdigad att tro att det han gör är rätt, till exempel. Ett sådant resonemang hade även kunnat användas för att illustrera det absurda med väpnade konflikter, men det hade nog passat dåligt in i bokens annars så vapenvänliga anslag.

Delarna av boken som berör soldatens liv är fyllda med detaljer om vapen, militär jargong och annat som hör en spänningsroman med ett militärt tema till. De knyter inte an till samtalen med filosofen i någon större utsträckning och en undrar vad de mer fartiga episoderna tillför de sokratiske dialogerna, och vice versa. Det samlade intrycket blir en spretig historia där det filosofiska innehållet framstår som ett övertydligt bihang till en berättelse som inte förmår lyfta filosofiska frågor eller driva filosofiska teser på egen hand.

Johan Tralau har även han skrivit en spänningsroman, men utan filosofiska ambitioner. Tralau har inte heller någon tydlig filosofisk bakgrund då han är professor i statskunskap. *Höken sjunger om död* kan dock sägas illustrera den tredje kategorin av filosofisk litteratur då innehållet på ett tydligt sätt är präglad av författarens erfarenheter från akademien. Boken innehåller mycket träffande och ofta underhållande beskrivningar av akademiska miljöer och personer. Det är lätt att känna igen sig i Tralaus beskrivningar av högre seminariet i litteratur-

vetenskap och forskarkollegiets möten. Även mer bisarra inslag i den akademiska vardagen, som när ett forskningsprojekt om "Drivmedlens litteraturhistoria" föreslås för att dra in medel från en extern forskningsfinansiär, har en viss igenkänningsfaktor. En grupp som dock lyser med sin frånvaro är det centrala nervsystemet i varje välfungerande akademisk institution: administratörerna. Institutionen, om man ska tro Tralaus beskrivning, drivs helt och hållet av några överarbetade och mycket samvetsgranna eldsjälur. Detta inslag framstår som lika orealistiskt som de mord som är romanens huvudtema.

Själva berättelsen följer på ett ganska förutsägbart sätt mallen för den ockulta mordhistorien och för tankarna till Umberto Eco och Dan Brown. Rent litterärt befinner sig Tralau någonstans emellan dem. Som bäst är *Höken sjunger om död* när Tralau driver med akademiker och journalister. Hungrika unga män i tweed som är lika taffliga i sina försök att främja sina karriärer som de är i mellanmännsliga relationer, charlataner som gör sitt bästa för att dölja innehållslösheten i sina idéer bakom rökridåer, allvarliga män med armarna i kors i dagstidningen, med mera. Dessa episoder är tyvärr alldeles för få, men om fokus hade flyttats från döda män i fontäner så hade det nog inte blivit så mycket mordhistoria kvar.

Munthes novellsamling *Utsikter* består av åtta noveller som på olika sätt berör temat livsutsikter. Anslaget är ofta politiskt, och frågor om medborgarskap, invandring och grupptillhörighet är centrala i flera av novellerna. Bitvis är texten argumenterande på det sätt som kännetecknar den första kategorin av filosofisk litteratur. I *Sanningens pris*, till exempel, beskrivs en möjlig framtid där finansieringen av forskningen helt har privatiserats och behandlas som vilken vara som helst. "Sanning", i den här tänkta framtiden, är den forskning som har den bästa utvecklingen på den internationella "forskningsmarknaden". Munthes sätt att kritisera en sådan modell är att försöka påvisa att den innehåller en sorts motsägelse, att själva idén att "sanning" är det som investerare är villiga att betala för vilar på antaganden om att det finns något som är sant oavsett vad vi tycker och tänker om saken. Den här sortens resonemang är förstuds bekant för alla som har läst filosofers försök att vederlägga olika former av relativism eller konstruktivism inom epistemologi, och förtjänsterna med Munthes text är inte själva kritiken utan den fantasiägande dystopi som han målar upp.

Majoriteten av texterna i denna samling utgör däremot goda exempel på den andra kategorin av filosofisk litteratur. Munthe är nog den

i den här trion med högst litterära ambitioner och texterna är inte i första hand ett verktyg för att förmedla författarens uppfattning i någon filosofisk fråga. Från samlingen som helhet går det dock att utläsa en sorts filosofisk hållning till vad människan har för utsikter att se fram emot, och det är en ganska dystert bild som Munthe målar upp. Varken politiska reformer eller teknologiska landvinningar leder till människans frälsning då människans kortsynthet och girighet förblir konstant och utgör det största hotet. Denna anti-utopiska hållning är förstås inte ny, och Munthe redovisar sina influenser från Orwell och Martinson (bland andra) i ett efterord. Språket är tyvärr ofta snårigt med ovidkommande beskrivningar och Munthe tenderar att överanvända ovanliga och i många fall onödiga sammansatta ord ("cigaretttändarsteriliserad", "partistyrelediskussionerna"). Saker visas inte utan berättas, med några få undantag. Det är på så sätt oklart om just noveller är det ideala formatet för Munthe att utveckla dessa teman.

På vilket sätt kan filosofisk litteratur berika filosofin? Det finns helt klart pedagogiska förtjänster med att framställa filosofiska idéer och argument i en litterär form. Några av Munthes noveller kan nog engagera fantasin hos en uppmärksam läsare och leda till filosofiska resonemang. Men kanske sträcker sig inte vinningarna längre än så. Tanken att filosofisk litteratur av den första och andra sorten kan uttrycka idéer som inte kan uttryckas i vanlig fackprosa är nog rätt tveksam. Det som inte kan sägas kan inte visslas heller.

*Per Algander*

# Notiser

## Att klandra sig själv

Ett överraskande problem rörande klander har nyligen presenterats i forskningslitteraturen.<sup>1</sup> Till vardags antar vi att det är olämpligt att klandra någon för något om man är en lika god kålsupare själv. Om både *A* och *B* exempelvis har glömt att gratulera sin mamma på födelsedagen så är det knappast på sin plats för *A* att klandra *B* för att ha glömt att gratulera sin mamma på födelsedagen (oberoende av om *B* faktiskt är *klandervärd* för denna fadäs).

Vi klandrar ofta också oss själva för olika saker. Det vore till exempel inte förvånande om *A* i exemplet ovan klandrar sig själv för att ha glömt att gratulera sin mamma på födelsedagen.

Problemet är att ett sådant agerande tycks förbise det enkla faktumet att varje person är en exakt lika god kålsupare som sig själv. Om det inte är passande för *A* att klandra *B* för att göra *X* när *A* själv gör *X*, så torde det aldrig vara passande för *A* att klandra *A* för att göra *X*, eftersom *A* i sådana situationer alltid själv gör *X*.

Så kanske är det aldrig passande att klandra sig själv.

1. Patrick Todd och Brian Rabern, "The Paradox of Self-Blame". *American Philosophical Quarterly* 59 (2022), nr 2, s. 111–25.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Per Algander* är universitetslektor i filosofi vid Umeå universitet, *Emil Andersson* är forskare i praktisk filosofi vid Uppsala universitet, *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, *Eva Erman* är professor i statsvetenskap vid Stockholms universitet, *Niklas Juth* är professor i medicinsk etik vid Uppsala universitet och *Torbjörn Tännsjö* är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet.

## **Instruktioner till skribenter**

*Filosofisk tidskrift* har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer.

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Tidskriften tar gärna emot såväl artiklar som repliker på tidigare texter i tidskriften, recensioner och notiser. Insända texter bör normalt inte överstiga 4 000 ord.

## **Manuskript till Filosofisk tidskrift:**

- skickas med e-post till [redaktion@filosofisktidskrift.se](mailto:redaktion@filosofisktidskrift.se)
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- införda bidrag honoreras inte
- författaren erhåller gratis 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört