

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 2 2020 | ÅRGÅNG 24

Bokförlaget THALES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

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

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

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

*

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

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

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

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

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

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

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

*

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

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

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

*

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

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

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

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

*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

→

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

Referenser

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