

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 2-3 2021 | ÅRGÅNG 25

Bokförlaget THALES

I ÅR SKULLE John Rawls ha fyllt 100 år. Men framför allt är det 50 år sedan hans tegelstenstjocka, mångfacetterade och enormt inflytelserika verk *A Theory of Justice* först publicerades. Boken har sedan den kom ut 1971 haft en central plats inom modern politisk filosofi. Huvuddelen av detta dubbelnummer av *Tidskrift för politisk filosofi* tillägnas därför denna filosof och detta verk: fem uppsatser som på olika sätt behandlar olika delar av Rawls rättviseteori – utifrån aktuella politisk-filosofiska debatter som alltjämt influeras av denna moderna klassiker.

I sin uppsats »*A Theory of Justice* – en radikal vision om det fullständigt rättvisa samhället» tar Emil Andersson ett helhetsgrepp om Rawls rättviseteori. Andersson sätter denna i dess historiska sammanhang men gör även nedslag i tre samtida politisk-filosofiska debatter där Rawls teori, såsom den kommer till uttryck i *A Theory of Justice*, fortfarande gör avtryck: kritiken mot de idealteoretiska elementen; förhållandet mellan rättvisa och ekonomisk jämlikhet; samt frågan om rättvisa mellan generationer. Uppsatsen har ambitionen att göra Rawls tänkande tillgängligt och relevant för en bred läsekrets – och därmed även för den utomfilosofiska, politiska samhällsdebatten där Rawls rättviseteori ännu inte har fått något välbehövt genomslag, menar Andersson.

Lena Halldenius tar i sin uppsats »Den andra Rawls» avstamp i just debatten kring i vilken omfattning Rawls rättviseteori är att betrakta som idealteoretisk. Mot föreställningen att denna teori är ett enbart abstrakt tankesystem, och därmed samhälleligt oförankrat och bortkopplat från politiska realiteter, vill Halldenius även lyfta fram en annan Rawls, en som i högsta grad betraktar den samhälleliga och politiska verkligheten som en utgångspunkt för allt politisk-filosofiskt tänkande. Endast när båda dessa tankeätt kombineras, menar Halldenius, framträder en rättvisande helhetsbild av Rawls rättviseteori.

I uppsatsen »Rawls och relationen mellan principer och praktiker» tar sig Eva Erman och Niklas Möller an en besläktad metodologisk fråga, nämligen huruvida rättvisepprinciper ska begränsas av de givna sociala och politiska praktiker vilka de syftar till att reglera. S.k. »praktikberoende» teoretiker svarar jakande på denna fråga och är därför skeptiska mot kosmopolitiska rättviseteorier. Erman och Möller granskar hur dessa teoretiker söker stöd hos ett centralt påstående hos Rawls – tolkat som ett epistemologiskt villkor för rättvisepprinciper – och argumenterar att villkoret rimligen istället bör förstås som ett ontologiskt sådant. Därmed, menar författarna, kan dock Rawls inte åberopas som bundsförvant för det praktikberoende läget.

En utgångspunkt för filosofer inom den liberala idétraditionen som Rawls tillhör är uppfattningen om att individer har grundläggande fri- och rättigheter. Samtidigt utgår filosofer i samma idétradition från att demokrati är det enda styrelsesätt som är förénligt med liberalismen. Det är dock inte helt klart hur liberaler som Rawls och hans efterföljare bör förhålla sig till frågan om hur enskilda individers rättigheter ska balanseras mot möjligheten att fatta demokratiska beslut. Bör det vara tillåtet för demokratiska majoriteter att fatta beslut som exempelvis omöjliggör minoriteters religionsutövning eller hotar mediernas oberoende? I uppsatsen »Liberal rättvisa mot jämlik demokrati» diskuterar Henrik D. Kugelberg denna fråga och i vilken mån det går att hitta en principiell grund för hur dessa båda värden bör balanseras.

Vårt temanummer om Rawls avslutas med uppsatsen »Stabil rättvisa – Rawls stabilitetskriterium för rättviseteorier» av Lars Lindblom, som fokuserar på politisk stabilitet som en ofta förbisedd del av Rawls teori om rättvisa. Historiskt sett har frågan om stabilitet varit viktig inom den politiska filosofin. Genom att stava ut Rawls idé om politisk stabilitet som en egenskap hos rättvisan utvecklar Lindblom ett adekvansvillkor för teorier om rättvisa. Ett villkor som Lindblom menar slår mot alternativa rättvisepprinciper till dem som Rawls själv föreslog i *A Theory of Justice*.

Utöver vårt tema om John Rawls så innehåller detta nummer

även ett par återkommande inslag. I vår serie »Politisk filosofi idag» möter vi Patricia Mindus, som är professor i praktisk filosofi och forskningsledare för Uppsala Forum för Demokrati, Fred och Rättvisa vid Uppsala universitet. Mindus forskning har en rättsteoretisk inriktning; hon forskar bland annat om medborgarskap och migration och är även aktuell som medredaktör för en handbok om rättspositivismen. Om detta och mycket annat pratar hon med Anna Wedin.

I detta nummer ryms även tre recensioner. Marco Tiozzo och Torbjörn Ott recenserar Charles Ess bok *Digital Media Ethics*. Boken är en introduktion till ämnet digital etik som är ett allt växande fält inom den tillämpade etiken. Recensenterna finner Ess resonemang kring digital media kunniga, kritiska och engagerande men anmärker dock att författaren haltar en aning i sina diskussioner av metaetik och av etisk pluralism. Lars Bergström anmäler boken *All makt åt folket: om en bortglömd idé* av Ludvig Beckman, som frågar sig hur man rimligen ska förstå idén om folksuveränitet. Recensenten prövar kritiskt argumenten som Beckman anför mot tre vanliga sätt att tolka denna idé, men övertygas inte heller av författarens eget tolkningsförslag. Sist men inte minst tar sig Anna Petronella Foultier an Kajsa Ekis Ekmans *Om könets existens: tankar om den nya synen på kön*. Sedan den publicerades i mars 2021 har boken skapat en inflammerad debatt, där kvinnors och transpersoners villkor och rättigheter stundom ställts mot varandra. Recensenten fokuserar här på boken i dess egen rätt, genom att granska dess huvudsakliga argument och källor – och anför belägg för en rad allvarliga brister i urval, hantering och välvillighet i tolkningen av källmaterialet.

Med detta önskar vi i redaktionen god läsning!

→

1 Introduktion

JOHN RAWLS *A Theory of Justice* (härefter TJ) kan utan att överdriva hävdas ha en unik ställning inom den moderna politiska filosofin. En aspekt av denna särställning är bokens enorma historiska betydelse. Som ofta framhålls i redogörelser för den politiska filosofins utveckling var ämnet under en lång period av 1900-talet i det närmaste dödförklarat. Filosofer ägnade sig inte längre åt att försöka besvara den politiska filosofins klassiska frågor såsom vad som rättfärdigar statens tvångsmakt, vilken typ av politisk beslutsceremoni som är den moraliskt rätta och vad som kännetecknar ett fullständigt rättvist samhälle. Detta ändrades dock definitivt 1971 i och med publiceringen av TJ. Rawls verk avvek från de dåvarande dominerande trenderna och återgick till den politiska filosofins uppgift att försöka finna svar på grundläggande substantiella moraliska frågor om hur våra samhällen bör organiseras. Den teori om rättvisa som han presenterade revitaliserade den politiska filosofin och var startskottet för att filosofer återigen skulle ta sig an de normativa politiska problem som vi står inför.

Men denna historiska betydelse som startskottet för en ny era inom den politiska filosofin är långt ifrån den mest anmärkningsvärda aspekten av den särställning som Rawls verk åtnjuter. TJ var inte enbart starten för en ny era, utan har även haft ett enormt inflytande över fältets utveckling. Det är det verk som mer än något annat har kommit att dominera det filosofiska tänkandet om rättvisa fram tills idag. Jag ska här, utan några som helst ambitioner att ge en fullständig redogörelse (mer om det nedan), försöka förmedla en bild av TJ:s monumentala inflytande och fortsatta filosofiska relevans.

I en tidig recension hävdade John W. Chapman (1975: 588) att TJ besitter enkelheten och komplexiteten hos en gotisk katedral. Det finns något träffande med denna beskrivning. Vissa av bokens

idéer och argument presenteras med en enkelhet och elegans som gör dem omedelbart tilltalande och övertygande. Men dessa idéer och argument är givetvis inte fristående från teorins övriga delar. De är enbart mindre delar av en större och högst komplex helhet, och för att fullständigt förstå dessa delar krävs det att man förstår hur de hänger ihop och ger stöd åt varandra. Precis som det inte räcker med att studera enbart en sida av en katedral för att fullständigt uppskatta dess skönhet måste man studera TJ i dess komplexa – och nära 600 sidor långa – helhet för att till fullo förstå och uppskatta Rawls teori om rättvisa.

Denna komplexitet är troligtvis en starkt bidragande orsak till att TJ behållit sin särställning inom den politiska filosofin. Beroende på vilka delar man fokuserar på kan man komma fram till olika tolkningar av teorin, och innehållsrikedomen har gjort det möjligt för filosofer att bygga vidare på olika idéer i nya riktningar. Men denna komplexitet, i kombination med bokens oerhörda inflytande, ger även upphov till utmaningar när man ska försöka återge teorin och dess inflytande på ett rättvisande sätt.

Då det gäller bokens inflytande är det i det närmaste omöjligt att inom ramarna för en kortare text av detta slag ge en heltäckande redogörelse ens för merparten av de olika tolkningarna, motargumenten, försvaren, och förslagen på vidareutveckling. Följaktligen har jag valt ett mindre antal ämnen att fokusera på. Valet av dessa har väglatts av en ambition att förmedla en bild av hur den filosofiska diskussion som TJ startade fortsätter än idag. Men jag har även försökt välja delvis andra ämnen än de som brukar ges mest uppmärksamhet i introduktionsböcker i politisk filosofi, samt passa på att rätta till vissa vanligt förekommande missförstånd. I avsnitt 3 diskuterar jag det första av dessa ämnen, vilket är kritiken mot det *idealteoretiska* elementet i Rawls teori. Även om mycket av denna kritik tycks bygga på missuppfattningar väcker den intressanta frågor om den politiska filosofins mål och metoder. Det andra ämnet, vilket avhandlas i avsnitt 4, är förhållandet mellan rättvisa och ekonomisk ojämlikhet. Där försöker jag göra upp med det märkligt seglivade missförståndet att Rawls teori är ett försvar för vår rå-

dande ekonomiska ordning. I avsnitt 5 tar jag slutligen upp frågan om rättvisa mellan generationer; delvis för att det är en högst aktuell fråga, men också för att denna del av Rawls teori ofta hamnar i skymundan av dess mer välkända delar.

Jag ska alltså göra några nedslag i de pågående diskussionerna om dessa ämnen, vilka får tjäna som exempel på TJ:s fortsatta inflytande och aktualitet. Men innan jag tar mig an detta ska jag, för att göra diskussionen förståelig även för de som inte sedan tidigare är väl bekanta med TJ, inleda med en kort presentation av huvuddragen i Rawls rättviseteori. Denna kommer naturligtvis inte kunna förmedla teorins fulla komplexitet, men introducerar åtminstone några av dess viktigaste och mest inflytelserika delar.¹

2 Rättvisa som skälighet

EN AV UTGÅNGSPUNKTERNA för den teori om rättvisa som Rawls utvecklar i TJ är en idé om rättvisan och dess moraliska betydelse som många, troligtvis de allra flesta i dagens moderna demokratiska samhällen, delar. Rawls uttrycker denna idé som att rättvisa är sociala institutioners främsta dygd. Rättvisa har helt enkelt en särskild moralisk betydelse, och om våra samhällen inte är organiserade i enlighet med rättvisans krav måste de reformeras. Vidare är dessa krav sådana att de sätter strikta gränser för vad som är tillåtet att göra mot individer. Individer har en sorts okränkbarhet, vilken gör att det är moraliskt otillåtet att inskränka deras grundläggande friheter för att öka majoritetens välfärd eller liknande. Det är helt enkelt orättvist att offra individer på detta sätt, även om det skulle medföra stora vinster för flertalet (Rawls 1971: 3).

Det tycks som om denna idé om rättvisan och dess moraliska vikt inte på ett tillfredsställande sätt kan redogöras för utifrån ett utilitaristiskt perspektiv. Förvisso kan utilitarismen förklara varför vi vanligtvis bör agera i enlighet med vardagsmoralens idéer om rättvisa. Men att vi inte bör inskränka individers grundläggande friheter för att gynna flertalet – exempelvis genom att förslava dem, förvägra dem möjligheten till politiskt inflytande, eller på

något annat sätt utnyttja dem – bara för att detta inte skulle vara nyttomaximerande tycks vara en otillfredsställande förklaring av vad som vore fel med att göra så. Intuitionen om rättvisa som Rawls utgår från är att det vore orättvist att göra så även om det skulle vara nyttomaximerande att göra det, och att rättvisan trumfar nyttomaximering. Målet med TJ är att utveckla en teori om rättvisa som kan göra reda för denna intuition, och som därmed också kan hävdas vara överlägsen den historiskt dominerande utilitarismen (Rawls 1971: vii–viii).

TJ är uppdelad i tre huvudsakliga delar, varav jag kommer fokusera på de två första. I den första delen, vilken är den jag kommer uppehålla mig vid i detta avsnitt och nästa, presenterar Rawls de viktigaste elementen av den teori som han kallar »justice as fairness». Detta namn – »rättvisa som skälighet» på svenska – har sin förklaring i det huvudsakliga argument som Rawls framför till stöd för sina rättvisepinciper. Detta argument är ett tankeexperiment som utgår från ett *hypotetiskt samhällskontrakt*. Tanken är, något förenklat, att vi ska föreställa oss att medlemmarna i ett samhälle en gång för alla ska komma överens om vilka fundamentala principer som ska användas för att utforma deras samhälles grundläggande institutioner.² Om denna *ursprungsposition*, som Rawls kallar den, är »fair» (alltså »skälig», eller »uttryck för rent spel») är de resulterande principerna rättvisa. Alltså kan rättvisa sägas vara resultatet av det val som samhällsmedlemmarna skulle göra under omständigheter som är just skäliga (Rawls 1971: 11–12).

Att ursprungspositionen ska vara skälig är ett moraliskt antagande, och vad skälighet består i är en moralisk fråga. Således vilar Rawls argument på moraliska antaganden, och det finns ingen ambition att härleda rättvisan från enbart icke-moraliska antaganden som exempelvis rationellt egenintresse. I detta avseende skiljer sig Rawls från Hobbesianskt influerade kontraktsteoretiker såsom David Gauthier (1986). Bland de moraliska antaganden som Rawls utgår från är de viktigaste att alla personer är fria och jämlika, och att deras samhälle bör vara ett skäligt samarbete. Men om då

alla verkligen är jämlikar måste vi se till att denna jämlikhet speglas i ursprungspositionen. Vi kan inte tillåta att existerande samhällslig ojämlikhet, eller attityder som stödjer sådan ojämlikhet, påverkar det val som görs. Rawls introducerar därför *slöjan av okunnighet*. Tanken är att parterna i ursprungspositionen berövas kunskap om sig egen identitet, sina värderingar och trosföreställningar, plats i samhället, etnicitet och hudfärg, och så vidare. Genom att utesluta denna information representeras alla som jämlikar, snarare än som personer som innehar en viss samhällslig position, eller som har vissa specifika uppfattningar om hur man bör leva. Parterna som befinner sig bakom slöjan av okunnighet måste därför anta att de (eller de som de representerar) kan bli vem som helst i samhället. De kan därför inte försöka gynna sig själva på någon annans bekostnad, och existerande ojämlikheter tillåts inte påverka det val som görs. Enligt Rawls (1971: 17–19) är detta en skälig valsituation som representerar alla som fria och jämlika, och vi har därför goda skäl att betrakta de principer som skulle väljas i den som rättvisa.

Parterna i ursprungspositionen vet att oavsett vilka mål de kommer ha så kommer de ha behov av vissa nyttigheter för att realisera dem. De vet att de kommer behöva skydd i form av rättigheter och friheter, men även medel för att nyttja dessa rättigheter och friheter, framför allt i form av möjligheter och resurser (Rawls 1971: 62). De kommer inte vara villiga att riskera att hamna i en situation där de helt saknar dessa *primära nyttigheter* och de kommer enligt Rawls (1971: 150–155) därför inte välja utilitaristiska principer. I stället skulle de komma fram till följande två principer:

1. Varje person har lika rätt till en fullt tillräcklig uppsättning grundläggande friheter, vilken är förenlig med samma uppsättning friheter för alla.
2. Sociala och ekonomiska ojämlikheter ska ordnas så att de är både
 - a. knutna till ämbeten och positioner som är öppna för alla under betingelser för skäligt lika möjligheter, och

- b. till största möjliga fördel för de minst gynnade (Rawls 1971: 60, 302).³

Den första principen garanterar alla personer en specifik uppsättning av grundläggande friheter. Bland dessa återfinns centrala liberala och demokratiska friheter som yttrandefrihet, organisationsfrihet, och de politiska friheter som krävs för att medverka i den politiska processen. Denna princip är även lexikalt ordnad före den andra, vilket innebär att dessa grundläggande friheter inte får inskränkas för att i högre utsträckning uppfylla de krav som ställs på de sociala och ekonomiska ojämlikheterna (Rawls 1971: 61).

Då det gäller sociala och ekonomiska ojämlikheter tillåts alltså sådana av Rawls andra princip. Det kan vara rättvist med ojämlika inkomster om alla har lika möjligheter att nå de olika yrken, ämbeten och övriga positioner som inkomsterna är knutna till. Men de ojämlikheter som uppkommer måste även, enligt den så kallade *differensprincipen* som formuleras i b, vara till största möjliga fördel för de minst gynnade. Jag ska återkomma till denna princip, och vilken typ av samhällssystem som Rawls rättvisepuffattning kräver, i avsnitt 4 nedan. Innan vi kommer dit ska jag i stället uppehålla mig vid ursprungspositionen och hur detta argument har mottagits.

Kontraktargumentet har givetvis mött olika former av kritik från filosofer som av olika skäl ansett det bristfälligt. I en tidig kritik utmanade libertarianen Robert Nozick (1974: 198-204) påståendet att ursprungspositionen är skälig; utilitaristen John Harsanyi (1977) ifrågasatte huruvida parterna verkligen skulle välja Rawls två principer framför utilitarismen; vissa filosofer har hävdad att ett hypotetiskt samhällskontrakt baserat på moraliska intuitioner saknar rättfärdigande kraft (Hare 1975; Kymlicka 2002: 67-69); och i en långdragen – enligt min mening föga fruktsam – debatt har kommunitarister som exempelvis Michael Sandel (1998) ifrågasatt den bild av jaget som de hävdar återfinns i Rawls beskrivning av parterna bakom okunnighetens slöja.

Trots dessa invändningar är det tydligt att Rawls i och med TJ inte bara revitaliserade den politiska filosofin, utan samtidigt även

återintroducerade kontraktsteorin som en central del av densamma. Idén att rättfärdigandet av rättvisepprinciper – eller andra moraliska principer – är grundat i vad som skulle beslutas om i en hypotetisk kontraktssituation har numera många anhängare. Vissa av dessa har försvarat den teori som presenteras i TJ (Freeman 2007a, kap. 1; 2012; Pogge 2007, kap. 9), medan andra i stället har utvecklat egna versioner av kontraktualismen (Scanlon 1998). Kontraktsteori i olika former är alltså en i högsta grad levande och inflytelserik gren av den politiska filosofin, och ursprungspositionen åtnjuter fortsatt stor uppmärksamhet.

3 Idealteori och den politiska filosofins mål

EN SIGNIFIKANT DEL av den fortsatta uppmärksamhet som Rawls kontraktsteori åtnjuter består av nya invändningar. En förhållandevis ny invändning som har fått mycket uppmärksamhet under senare år är kritiken mot idealteori. Denna kritik riktar in sig mot ett antal metodologiska val som Rawls gör, vilka ligger till grund för och formar kontraktsargumentet såväl som de resulterande principerna. Huruvida dessa metodologiska val är korrekta eller ej är en fråga vars betydelse går långt utöver utvärderingen av Rawls teori. Som vi kommer se för den oss till och med in på frågor rörande den politiska filosofins mål och vad politiska filosofer egentligen borde ägna sig åt.

Rawls föreslår att vi kan dela in en rättviseteori i två delar: den *idealteoretiska* delen och den *icke-idealteoretiska*. I den första delen, vilken är den som han ägnar mest uppmärksamhet, ska vi försöka identifiera principerna för ett fullständigt rättvist samhälle. Innehållet i dessa principer bör inte, som tidigare förklarats, påverkas av existerande orättvisor och attityder. I ursprungspositionen har parterna därför tillgång till generella fakta om hur mänskliga samhällen fungerar, men okunnighetens slöja döljer information om deras eget samhälles specifika historia och nivå av utveckling. Det antas dock, i valet av de idealteoretiska principerna, att det råder tillräckligt gynnsamma förutsättningar för att de principer som väljs ska kunna realiseras. Vidare ska

parterna anta att de väljer principer för ett *välordnat samhälle*. I ett sådant samhälle delar alla medlemmar en och samma uppfattning om rättvisa, och det råder strikt efterlevnad av densamma (Rawls 1971: 8, 137).

Rawls hävdar att de principer som skulle väljas givet dessa antaganden är de principer som skulle reglera ett fullständigt rättvist samhälle. Principerna är idealteoretiska i den meningen att de ger ett svar på hur ett sådant samhälle skulle se ut, men de ger däremot inte direkta svar på hur vi ska hantera olika orättvisa situationer och mindre gynnsamma förutsättningar. Denna begränsning av principerna har fått vissa kritiker att ifrågasätta nyttan med idealteori. En av dessa kritiker, Charles Mills, har argumenterat för att idealteorin bör överges, och att kontraktsargumentet följaktligen bör ges en annan utformning. Enligt Mills är det huvudsakliga problemet med Rawls principer att de inte ger oss vägledning för hur vi ska kompensera för historiska orättvisor. Eftersom parterna i ursprungspositionen inte vet något om huruvida deras samhälle tidigare varit djupt orättvist – som exempelvis USA, med sin historia av rasistiskt motiverat förtryck av stora delar av befolkningen – kommer de inte heller välja principer utformade för att hantera och kompensera för sådan orättvisa. Detta gör, enligt Mills, de idealteoretiska principerna irrelevanta för frågor av detta slag (Pateman och Mills 2007: 113).

För att åtgärda detta problem förordar Mills en långtgående modifiering av ursprungspositionen. Istället för att dölja information om tidigare orättvisor bör parterna vara fullt informerade om sitt samhälles historia och nuvarande situation. De ska alltså vara medvetna om både nuvarande och historiska orättvisor, och välja principer för att hantera denna icke-ideala situation. Endast på detta vis kan, hävdar Mills, kontraktsargumentet generera principer som är till nytta för att lösa problemet med historiska orättvisor (Pateman och Mills 2007: 131).

Mills kritik framstår som baserad på ett missförstånd, och kan knappast fungera som ett övertygande argument mot idealteori. Det faktum att Rawls två principer på egen hand inte ger oss svar på

hur vi ska hantera frågan om kompensation för historiska orättvisor visar inte att de är irrelevanta för frågan. Rawls uppfattning är att vi behöver *både* idealteori och icke-ideal teori för att hantera frågor av dessa slag, och att dessa två delar av en rättviseteori kompletterar varandra. Men vi bör enligt Rawls börja med idealteori, och identifiera de principer som skulle reglera ett fullständigt rättvist samhälle, för att veta vilket mål vi bör sikta mot. Detta gör det möjligt för oss att på ett mera välinformerat och systematiskt sätt hantera de politiska problem vi stöter på i vår politiska verklighet. Där är inte de ideala principerna tillräckliga på egen hand, men de utgör den grund vi bör basera vårt tänkande på (Rawls 1971: 8–9, 245).

Givet detta är det svårt att förstå varför Mills egentligen förordar att vi överger idealteori till förmån för hans icke-idealteoretiska version av kontraktsargumentet. Det rimliga skulle snarare vara att se hans förslag som ett bidrag till den icke-idealteoretiska delen av teorin. Vi kunde då tänka oss, i linje med hur Rawls själv tänker sig att vi ska bära oss åt för att applicera principerna i olika samhällen, att vi efter valet av de två rättvisepriinciperna föreställer oss en ytterligare ursprungsposition där slöjan av okunnighet delvis har lyfts (Rawls 1971: 195–197). Parterna känner då till omständigheterna i sitt eget samhälle, och har att ta ställning till hur de bäst ska realisera rättvisa givet dessa omständigheter. Men detta är som sagt inte ett konkurrerande alternativ till idealteori, utan snarare ett komplement som också är beroende av de idealteoretiska principerna. Det är ju i ljuset av vad fullständig rättvisa är som vi borde hantera existerande orättvisor.

Idén att icke-ideal teori är beroende av idealteori på det sätt som Rawls föreställer sig har dock även den ifrågasatts. En av kritikerna av denna idé är Amartya Sen, som hävdar att vi helt enkelt inte behöver kunskap om hur ett fullständigt rättvist samhälle skulle se ut för att vi ska kunna avgöra hur vi bör agera för att främja rättvisa i vår icke-ideala verklighet. Det vi behöver för att främja rättvisa är, hävdar Sen, förmågan att jämföra de olika alternativ vi har. Men sådana jämförelser tycks vi fullt kapabla att göra helt

utan att först rådfråga idealteoretiska principer av den sort som Rawls utvecklar i TJ. Vi kan exempelvis avgöra att svält, tortyr, och godtyckliga arresteringar är orättvisor som måste åtgärdas. Vi vet att åtgärdandet av dessa orättvisor skulle leda oss mot ett mera rättvist tillstånd, men för att veta det behöver vi inte ha kunskap om hur ett fullständigt rättvist samhälle skulle se ut. Således, hävdar Sen, borde vi inte utveckla teorier om rättvisa som ger oss ett svar på vad som kännetecknar ett fullständigt rättvist samhälle i den idealteoretiska meningen. I stället bör teorier om rättvisa vara icke-ideala och *komparativa*; de bör vara utformade för att hjälpa oss att jämföra och rangordna de alternativ vi står inför (Sen 2006: 217–218, 236; 2009: 106).

Vid en första anblick kan det tyckas ligga något i Sens kritik. Vi verkar i många fall fullt kapabla att komma fram till vilket av våra handlingsalternativ som skulle vara det mest rättvisa utan att fundera över principerna som skulle reglera ett fullständigt rättvist samhälle. Men Sens förslag på vad en teori om rättvisa bör bidra med framstår vid närmare eftertanke som bristfälligt. Ett av de exempel som Sen använder sig av är vad vi behöver veta för att jämföra två berg: för att kunna avgöra vilket av två berg som är det högsta behöver vi inte veta att Mount Everest är jordens högsta berg. På samma sätt, tänker han sig, kan vi jämföra olika handlingsalternativ och avgöra vilka som är mest rättvisa utan att ha kunskap om det fullständigt rättvisa samhället (Sen 2006: 222; 2009: 102). Men som påpekats av A. John Simmons är denna jämförelse missvisande. I fallet med rättvisa är vi inte enbart intresserade av vilket av de tillgängliga alternativen som i sig, på kort sikt, är det mest rättvisa. Vi är även intresserade av att veta vad alternativen kan leda fram till på längre sikt. Kanske är ett alternativ som i jämförelse med de andra framstår som mindre rättvist i själva verket det vi bör välja, om det i ett längre perspektiv kommer leda oss fram till vårt långsiktiga mål. För att bedöma hur vi bör handla i frågor om rättvisa behöver vi alltså kunskap om detta långsiktiga mål, vilket rimligtvis borde vara ett fullständigt rättvist samhälle (Simmons 2010: 34–35).

Simmons försvarar således idén att vi behöver idealteoretiska principer för att på ett tillräckligt systematiskt sätt utvärdera de val vi står inför i vår politiska verklighet. Detta är ett försvar av idealteori som är baserat på dess nytta. Men vilken nytta kan vi egentligen kräva av en teori om rättvisa? Hos Mills verkar det finnas en underliggande uppfattning om vad vi ska ha en teori om rättvisa till som kanske kan bidra till att förklara varför han presenterar sin teori som kritik mot idealteorin snarare än som ett komplement till den. Mills invänder återkommande mot idealteorins oförmåga att bidra till politisk förändring. Att i idealteorin bortse från existerande orättvisor är, hävdar han, inte ett effektivt sätt att faktiskt avhjälpa dessa orättvisor. Han påstår vidare att hans icke-ideala teori, genom att den uppmärksammar de existerande hindren för rättvisa, är bättre rustad att faktiskt bidra till rättvisans realiserande. Därför, hävdar han, är den överlägsen Rawls idealteoretiska form av kontraktualism (Pateman och Mills 2007: 105, 171, 181).

Det finns något sympatiskt med idén att den politiska filosofin ska bidra till praktisk politisk förändring. Men Mills tycks, när han använder detta som kritik mot idealteorin, dra denna idé så långt att strävan efter förändring blir den politiska filosofins yttersta mål, på bekostnad av strävan efter kunskap. Ett rimligt svar från idealteorins försvarare skulle därför kunna vara att politisk förändring må vara önskvärt, men att den politiska filosofins uppdrag inte är att åstadkomma sådan förändring. Ett filosofiskt uppdrag – kanske till och med det främsta uppdraget – då vi studerar rättvisa är att formulera teorier om rättvisa med målet att finna det korrekta svaret på vad rättvisa är. Givet det målet är det inte en invändning mot en teori att den är ineffektiv som verktyg för politisk förändring under vissa omständigheter; ineffektivitet i denna mening visar ju inte att teorin inte är sann. Ett resonemang av denna typ skulle även kunna fungera som ett alternativt svar till Sen. Även om det skulle vara sant att kunskap om det fullständigt rättvisa samhället inte är nödvändigt för att avgöra hur vi ska handla för att främja rättvisa så visar inte det att idealteori saknar värde. Att nå ett svar på frågan

vilka principer som skulle reglera ett fullständigt rättvist samhälle har ett filosofiskt och kunskapsmässigt värde som inte kan reduceras till dess praktiska nytta.⁴

I slutändan verkar det alltså som att frågan om idealteoriens värde är nära knuten till frågor om vad den politiska filosofins mål egentligen är. Kanske är det fallet att olika filosofer helt enkelt har olika grunduppfattningar i denna fråga, vilket har fått till följd att de ibland talat förbi varandra. Om det ska ske några framsteg i denna diskussion bör nog dessa grunduppfattningar lyftas fram och undersökas närmare.

4 Ekonomisk ojämlikhet och egendomsägande demokrati

SÅ HÄR LÅNGT har jag fokuserat på samhällskontraktargumentet, men det är nu hög tid att återvända till de principer som Rawls hävdar skulle väljas av parterna i ursprungspositionen. Den framträdande plats som ges de grundläggande friheterna och lika möjligheter gör teorin i TJ omisskännligt liberal. Men differensprincipen, som enbart tillåter de ojämlikheter som är till största möjliga fördel för de minst gynnade, går långt utöver vad man vanligtvis finner bland liberala tänkare. En vanlig uppfattning bland liberaler är nämligen att vi bör acceptera de ojämlikheter som är resultatet av människors fria val och ansträngningar så länge som lika möjligheter råder. Sociala faktorer såsom vilken samhällsklass vi föds in i ska inte avgöra våra möjligheter i livet, och staten måste därför aktivt motverka sådana faktorerers inverkan genom bland annat ett kompensatoriskt utbildningssystem. Men om lika möjligheter verkligen uppnås bör vi, enligt denna ofta omhuldade tankegång, betrakta de ojämlikheter som sedan uppkommer som rättvisa.

Rawls invänder mot denna tankegång med ett resonemang som blivit minst lika inflytelserikt som hans kontraktargument. Anledningen, hävdar Rawls, till att vi anser att sociala faktorer inte ska tillåtas avgöra våra möjligheter i livet, och i förlängningen fördelningen av resurser, är att dessa är *oförtjänta* och därmed i en mening moraliskt godtyckliga. Vi kan inte påverka vilka våra

föräldrar är eller vår sociala bakgrund, och det vore därför orättvist om våra livschanser bestämdes av sådana oförtjänta faktorer. Men problemet med att nöja sig med att kompensera för dessa faktorer, och acceptera de ojämlikheter som sedan uppkommer, är att det tillåter ett långtgående inflytande från andra, minst lika oförtjänta och godtyckliga, faktorer. Vi kan nämligen inte göra något för att förtjäna våra gener och de förmågor de ger oss. Även dessa är alltså moraliskt godtyckliga, och vi bör för att vara konsekventa inte basera fördelningen av resurser på det fria nyttjandet av dessa. Vi bör i stället, enligt Rawls, kombinera lika möjligheter med differensprincipen och enbart tillåta de ojämlikheter som är till största möjliga fördel för de minst gynnade i samhället (Rawls 1971: 72–75).

Detta resonemang har gett upphov till en livlig och högst sofistikerad filosofisk diskussion om kopplingen mellan förtjänst, ansvar, tur och distributiv rättvisa. Rawls idéer om våra medfödda talanger och förmågors moraliska godtycklighet har framför allt fungerat som inspiration för den så kallade *tur-egalitarianismen*. Denna teori – vilken företräts i olika versioner av filosofer såsom Ronald Dworkin (1981a; 1981b), G. A. Cohen (1989; 2008) och Richard Arneson (1989) – är idag en av de viktigaste teorierna om distributiv rättvisa. Enligt denna teori är det orättvist om vissa har det sämre än andra som ett resultat av deras otur. På samma sätt som det är ett fall av otur att missgynnas av sociala faktorer bortom ens kontroll kan det anses vara ett fall av otur att missgynnas av sina medfödda förmågor (eller brist på sådana), och således är det orättvist om någon har det sämre än andra som ett resultat av oförtjänta faktorer av dessa slag (Lippert-Rasmussen 2015: 1–2).

Rawls själv var uppenbarligen inte anhängare av tur-egalitarianismen – differensprincipen tillåter ju att vissa har det oförtjänt sämre än andra i de fall som ojämlikheten är nödvändig för att de sämst ställda ska få det så bra som möjligt – och idén att hans argumentation egentligen förpliktar honom till en sådan position har numera vederlagts (Freeman 2007a: kap. 4). Men även om det är tydligt att differensprincipen tillåter ojämlikheter

som tur-egalitarianismen skulle räkna som orättvisa är det mindre klart exakt hur stor skillnaden skulle bli i den politiska praktiken. Hur stora ojämlikheter tillåter egentligen Rawls teori, och vilken typ av ekonomiska institutioner fordras för att leva upp till rättviseprincipernas krav?

Den andra delen av TJ är ägnad att besvara den senare frågan. Men denna del av TJ har ofta missförståtts, och detta är ett utmärkt tillfälle att klargöra hur pass radikala implikationer Rawls teori faktiskt har. Det missförstånd jag här avser är uppfattningen att Rawls teori är föga radikal, och tillåter de stora ojämlikheter som är karakteristiska för kapitalistiska samhällen (se exempelvis Cohen 2008: 138). Enligt denna läsning av TJ kan teorin bäst förstås som ett försvar av ett kapitalistiskt system inom ramarna för en välfärdsstat. Det krävs ingen långtgående omdaning av det ekonomiska systemet i egalitär riktning, och de nuvarande ägande klassernas intressen är på intet sätt hotade. Teorin kan, som Brian Leiter (2015: 31) uttrycker det, därmed förstås som en övning i borgerlig praktisk filosofi.

Denna läsning av TJ är något förvånande givet att Rawls tydligt framhåller att hans teori är fullt förenlig med en liberal form av socialism. I ett sådant samhälle garanteras de grundläggande friheterna och lika möjligheter, kombinerat med ett ekonomiskt system med övervägande gemensamt ägande av produktionsmedel och naturresurser. I TJ kontrasteras denna form av socialism med en ekonomisk ordning som tillåter ett mera vidsträckt privat ägande inom dessa områden. Rawls hävdar att det inte är möjligt att på förhand definitivt avgöra vilket av dessa system som är bäst lämpat att realisera rättvisa. Vilken typ av system som är mest lämpat för ett specifikt samhälle beror på dess specifika omständigheter – dess politiska historia, utvecklingsnivå, existerande institutioner och så vidare – och valet av ekonomiska institutioner måste därför avgöras från fall till fall (Rawls 1971: 273–274).

Denna öppning för liberal socialism har uppenbarligen inte varit tillräcklig för att avvärja anklagelsen att Rawls teori är ett försvar för en välfärdsstat som på intet sätt utmanar den

kapitalistiska ordningen. Kanske har kritikerna tolkat diskussionen om liberal socialism som föga mer än en rent teoretisk möjlighet; en ekonomisk ordning som teorin endast skulle ge stöd för under vissa specifika omständigheter som vi de facto inte befinner oss i. Men det är även högst troligt att de uppfattat det system med privat ägande som i TJ jämförs med liberal socialism som en kapitalistisk välfärdsstat. Detta är dock inte, som Rawls senare klargjorde i förordet till den reviderade upplagan av TJ, vad som avses. Det system som Rawls kontrasterar med liberal socialism är nämligen vad han kallar för *egendomsägande demokrati* (Rawls 1999a: xiv–xv).

En egendomsägande demokrati tillåter mer privat ägande av produktionsmedel och andra resurser än ett socialistiskt system, vilket är ett drag systemet delar med en kapitalistisk välfärdsstat. Men till skillnad från det senare systemet är en egendomsägande demokrati utformad på ett sådant sätt att ägandet sprids ut mellan samhällets medborgare. Där den kapitalistiska välfärdsstaten tillåter att en liten klass tillskansar sig ett oproportionerligt stort ägande, för att sedan med ekonomiska medel kompensera systemets förlorare, är den egendomsägande demokratins mål i stället att ett sådant ojämnt ägande inte ska uppkomma över huvud taget (Rawls 1999a: xv). Rawls uppfattade alltså inte själv sin teori om rättvisa som ett försvar av den kapitalistiska välfärdsstaten. Tvärtom betraktade han en sådan ordning som oförmögen att leva upp till de krav som ställs av hans två principer, och därmed orättvis. Det privata ägande av produktionsmedel och andra resurser som i TJ hävdas vara förenligt med rättvisan är alltså enbart det jämlikt fördelade ägandet inom ramarna för en egendomsägande demokrati. Tvärtom vad kritikerna hävdar tycks alltså teorin kräva en långtgående omdaning av rådande ekonomiska system.

Men vad i Rawls principer är det egentligen som motiverar denna slutsats? Ett bidragande skäl till att detta drag i Rawls teori inte uppmärksammats tillräckligt kan vara att mycket av diskussionen har fokuserat på differensprincipen. Utifrån ett sådant perspektiv kan det tyckas högst förvånande att en kapitalistisk välfärdsstat så definitivt utesluts av Rawls. Det verkar ju trots allt fullt möjligt

att argumentera mot både liberal socialism och egendomsägande demokrati på grunderna att ett kapitalistiskt system är effektivare, och att de ojämlikheter som uppkommer faktiskt är till största möjliga nytta för de minst gynnade. En sådan argumentation vilar naturligtvis på en rad kontroversiella antaganden, men oavsett vad man tror om dessa kan man fråga sig hur Rawls på principiella grunder kan utesluta denna möjlighet.

Rawls (2001: 135–140) ger sitt mest fullständiga svar på denna fråga i sin senare *Justice as Fairness: A Restatement*. Men den viktigaste delen av detta svar finns redan i TJ, och baseras på det faktum att valet av ekonomiskt system inte enbart, eller ens främst, avgörs av differensprincipen. Även den första rättvisepincipen, vilken garanterar de grundläggande friheterna, har ett stort och avgörande inflytande på denna fråga. Detta beror på att den första principen inte bara ska garantera de grundläggande friheterna, utan även säkerställa de politiska friheternas *skäligt lika värde* för alla. För att uppfylla den första principen räcker det inte med att se till att alla rent formellt har rösträtt, yttrandefrihet och rätten att ställa upp i val. Dessa friheter förlorar nämligen en stor del av sitt värde om de med större materiella tillgångar kan använda dessa för att utöva inflytande över den politiska processen. Av detta skäl hävdar Rawls (1971: 224–226) att de politiska friheternas skäligt lika värde kräver att den ekonomiska ojämlikheten begränsas, och att ägandet av produktionsmedel och andra resurser inte tillåts koncentreras i ett fåtals händer.

Eftersom de grundläggande friheterna och deras skäligt lika värde har prioritet framför den andra principen är det alltså ett misstag att tro att Rawls teori är kompatibel med stora ojämlikheter. Ojämlikheter som skulle kunna tillåtas av differensprincipen utesluts nämligen av den första rättvisepincipen. Att kravet på de politiska friheternas skäligt lika värde har denna avgörande betydelse för fördelningsfrågor uppmärksammades tidigt av Norman Daniels (1975), och något senare även av Harry Brighouse (1997). Men trots detta har uppfattningen att Rawls försvarar den kapitalistiska välfärdsstaten levt kvar, och den radikala potentialen i hans teori

om rättvisa har inte fullt ut uppskattats. Varken liberaler eller Rawls socialistiska kritiker tycks fullt ut ha tagit till sig detta element av teorin, och det är ett fortsatt förhållandevis utforskat område.

Men det finns vissa tecken på att detta håller på att förändras, och Rawls argumentation till förmån för egendomsägande demokrati har under senare år tilldragit sig mer uppmärksamhet. Exempelvis har William A. Edmundson (2017) argumenterat för att anhängare av rättvisa som skälighet i själva verket borde föredra liberal socialism framför egendomsägande demokrati. Ett annat exempel är Martin O’Neills ifrågasättande av om Rawls verkligen har gett oss tillräckliga skäl för att dra slutsatsen att de politiska friheternas skäligt lika värde är oförenligt med stora ekonomiska ojämlikheter. Kanske skulle det vara möjligt att isolera den politiska processen från de skadliga effekterna av sådan ojämlikhet, exempelvis genom striktare reglering av finansiering av politiska kampanjer. Åtgärder av det slaget skulle, åtminstone i teorin, kunna tänkas förhindra att materiell rikedom används för ökat politiskt inflytande (O’Neill 2012: 81–84). Samuel Freeman (2018: 144–145) har i sin tur hävdats att det framstår som osannolikt att denna typ av åtgärder skulle vara tillräckliga, givet hur många andra sätt som rikedom kan omsättas i inflytande över den politiska debatten.

Även om O’Neill och Freeman alltså är oeniga i denna fråga har de båda bidragit till att lyfta fram Rawls idéer om *självrespekt* som ytterligare ett argument för egendomsägande demokrati. I TJ hävdar Rawls att självrespekt – en persons övertygelse om sitt eget värde och tro på sin egen förmåga – inte bara är en av de primära nyttigheterna, utan till och med en av de allra viktigaste. Utan självrespekt kommer få saker framstå som meningsfulla för oss, och parterna i ursprungspositionen kommer därför fästa stor vikt vid att undvika de omständigheter som riskerar att underminera deras självrespekt (Rawls 1971: 440). Frågan om ekonomisk ojämlikhet handlar därmed inte bara om vilken ojämlikhet som gynnar de sämst ställda i rent materiella termer, eller hur den påverkar värdet av de politiska friheterna, utan även om vilken effekt sådan ojämlikhet har på självrespekten.

Utifrån denna tanke framhåller O'Neill och Freeman hur stora ekonomiska ojämlikheter har en negativ inverkan på de mindre bemedlades självrespekt. Att tillåta att en mindre ägande klass kontrollerar ekonomin skapar en situation där denna klass även kontrollerar arbetsförhållanden och levnadsvillkor för övriga samhällsmedlemmar. Många av dessa kommer uppleva att de saknar inflytande över sina arbeten, och att de befinner sig i en underlägsen situation. Detta dominansförhållande utmanas inte av den kapitalistiska välfärdsstaten, vilken snarare nöjer sig med att kompensera systemets förlorare med ekonomiska medel. Detta förstärker i sin tur föreställningen att dessa medborgare befinner sig i en beroendeställning gentemot de välbemedlade och produktiva. Dessa negativa konsekvenser för självrespekten kan dock, enligt O'Neill och Freeman, undvikas genom en egendomsägande demokrati. Genom att säkerställa en jämn fördelning av ägande kan dominansrelationer undvikas, och människor kan i högre utsträckning uppleva att de medverkar i det ekonomiska systemet som jämlikar (Freeman 2018: 130–132, 154–156; O'Neill 2012: 87–91).

Förhoppningsvis kommer denna diskussion fortsätta utvecklas och ge oss en än bättre förståelse, inte bara av vilken typ av ekonomiskt system som krävs för att realisera Rawls rättvisepprinciper, utan även av relationen mellan liberalismen och egalitära alternativ till kapitalismen.

5 Rättvisa mellan generationer

EN GRUNDLÄGGANDE RÄTTVISEFRÅGA, vilken är den som denna text fokuserat på fram tills nu, rör rättvisa relationer mellan samtidigt existerande personer. Men som den pågående klimatkrisen gjort allt fler uppmärksamma på kan det vi gör idag få stora, kanske till och med katastrofala, konsekvenser för framtida generationer. I denna typ av fall tycks den främsta rättvisefrågan inte röra rättvisa mellan samtidigt existerande personer, utan snarare rättvisa mellan generationer. Rawls var en föregångare även på detta område, då han i den andra delen av TJ presenterade

ett argument för att komplettera de två rättvisepinciperna med en princip som reglerar vilka förpliktelser olika generationer har gentemot varandra. Rawls kom dock, som jag här ska redogöra för, att revidera denna del av sin teori i ljuset av kritik som hans argument tilldrog sig.

Hur man ska kunna lösa problemet med rättvisa mellan generationer utifrån ett kontraktualistiskt perspektiv beror till stor del på vilka det egentligen är som representeras i den hypotetiska kontraktssituationen. Rawls tänker sig att parterna som ska välja principer inte känner till några detaljer om sitt eget specifika samhälle, och de vet således inte vilken utvecklingsnivå det befinner sig på. Men även om de inte vet *vilken* generation de tillhör så vet de att de tillhör *en och samma* generation (Rawls 1971: 140, 292). Frågan är då vad det är som förhindrar att de väljer principer som gynnar dem själva på bekostnad av framtida generationer. Om de är rationella och främst intresserade av att främja sina egna intressen borde det väl vara precis vad de skulle göra?

För att undvika denna slutsats föreslår Rawls en revidering av beskrivningen av parternas motivation. I stället för att anta att de enbart bryr sig om sig själva och sina egna intressen ska vi anta att de bryr sig om sina efterkommande (Rawls 1971: 128–129, 140). Utifrån detta antagande hävdar Rawls att parterna även skulle välja en princip för rättvist sparande. De vet inte vilken grad av utveckling deras samhälle befinner sig på, och måste därför komma fram till hur mycket de skulle vara beredda att spara vid olika nivåer av utveckling. Att spara kommer vara mera krävande vid ett tidigt stadium, och mindre krävande då deras samhälle har uppnått mer materiell rikedom. Principen de väljer bör spegla detta, och således kommer nivån av sparande som krävs variera beroende på utvecklingsnivå. Vidare hävdar Rawls att detta sparande har ett definitivt slutmål, och att det finns en punkt där mer sparande inte kommer vara nödvändigt. Målet är att nå den utvecklingsnivå där det är möjligt att realisera och upprätthålla ett fullständigt rättvist samhälle. När vi har nått dit finns det ingen anledning att spara mer än det som krävs för att bevara detta rättvisa tillstånd (Rawls 1971: 287–290).

Rawls argument för att parterna i ursprungspositionen skulle välja en princip av detta slag mötte tidigt skarp kritik. Denna kritik riktade framför allt in sig på den föreslagna revideringen av parternas motivation. Brian Barry påpekade att det framstår som ad hoc att ändra parternas motivation om denna ändring inte kan ges en annan motivation än att den är nödvändig för att lösa problemet med rättvisa mellan generationer (Barry 1977: 279). Förutom detta problem verkar det också, som påpekades av Jane English (1977: 92–93), råda en konflikt mellan denna revidering och de delar av TJ där Rawls argumenterar mot att ändra parternas motivation på andra sätt. Rawls tog intryck av dessa invändningar och omformulerade i senare verk det kontraktualistiska argumentet för principen om rättvist sparande.

Om man ska undvika att introducera några ytterligare antaganden om parternas motivation, men samtidigt undvika slutsatsen att de skulle välja principer som bortser från framtida generationers intressen, vilka alternativ finns det? Ett alternativ, vilket föreslogs av Barry, är att tänka sig att parterna i ursprungspositionen tillhör olika generationer. De vet inte vilka generationer de tillhör, men däremot att alla generationer är representerade. Resultatet blir att de måste förhålla sig opartiska till alla generationer, och inte kan välja principer som skulle gynna någon viss generation på bekostnad av de andra (Barry 1989: 194). Problemet med detta förslag är dock att det behandlar frågan om hur många generationer som kommer existera som om det vore bestämt i förväg, vilket gör att det drabbas av det välkända *icke-identitetsproblemet* (Parfit 1984: kap. 16). Vilka principer som väljs i ursprungspositionen kommer (om vi antar att de också kommer att efterlevas) påverka våra samhällens utveckling, inklusive vilka och hur många som kommer existera i framtiden. Vi kan därför inte beskriva ursprungspositionen på ett sådant sätt att det redan från början antas vara bestämt vilka som kommer existera. Följaktligen verkar detta förslag vara hopplöst (Kumar 2018: 696).

Ett annat förslag, vilket framförts av Gregory S. Kavka, är att parterna bakom okunnighetens slöja inte bara ska vara ovetande

om sin plats i samhället och vilken generation de tillhör, utan även om de över huvud taget kommer existera. Kavka tänker sig att det finns en ändlig mängd möjliga personer, och att alla dessa ska representeras i ursprungspositionen. Utifrån ett antal antaganden om värdet av att existera argumenterar han sedan för att parterna skulle välja utilitaristiska principer (Kavka 1975: 241–243). Detta förslag är givetvis inte acceptabelt för Rawls, som i TJ hävdar att utilitarismen ger vad som förefaller vara oacceptabla resultat även i fallet med våra plikter gentemot framtida generationer. Utilitarismen skulle nämligen kunna kräva att de tidigaste och fattigaste generationerna ska göra extrema uppoffringar för att framtida generationer, vilka kommer ha det betydligt bättre ställt, ska kunna få det än bättre (Rawls 1971: 287). Det är svårt att inte hålla med om att det förefaller högst otroligt att rättvisan skulle kräva sådana uppoffringar av de sämst ställda.⁵

Den lösning som Rawls själv kom att förordas var att behålla antagandet att parterna i ursprungspositionen tillhör en och samma generation utan att veta vilken, men att de måste välja en princip om rättvist sparande som de även skulle vilja att alla tidigare generationer skulle ha efterlevt (Rawls 2001: 160). Denna lösning undviker alltså det tidigare till synes omotiverade antagandet om att parterna bryr sig om sina efterkommande, samtidigt som den verkar kunna generera samma princip om rättvist sparande som föreslogs i TJ. Den behandlar inte heller frågan om vilka som kommer existera som avgjord i förväg, och undviker därmed även icke-identitetsproblemet (Reiman 2007).

Det råder ingen tvekan om att detta förslag är att föredra framför den ursprungliga lösningen i TJ. Men frågan om Rawls verkligen lyckas hantera problemet med rättvisa mellan generationer på ett tillfredsställande sätt är långt ifrån avgjord, och diskussionen är alltså pågående. Ett problem som uppkommer i frågan om rättvisa mellan generationer är att relationen mellan olika generationer som existerar vid olika tidpunkter på viktiga sätt skiljer sig från relationen mellan samtidigt existerande individer. Samtidigt existerande individer i ett samhälle befinner sig i det som

Rawls kallar för *rättvisans omständigheter*. De har ett gemensamt intresse av att samarbeta med varandra för att åstadkomma ett bättre liv än de skulle kunna göra på egen hand, samtidigt som de har motstridiga intressen i och med att de föredrar så mycket nyttigheter som möjligt för egen del. Kontraktsargumentet i TJ är modellerat på denna situation, och ska generera skäliga principer för personer som befinner sig i dessa omständigheter (Rawls 1971: 126).

Men när vi reflekterar över den relation vi står i gentemot framtida generationer är situationen väldigt annorlunda. Framtida generationer är i allra högsta grad beroende av att vi tar hänsyn till deras intressen, men vi är inte beroende av dem. Om det är en idé om ömsesidigt samarbete för gemensam vinning som ligger till grund för ursprungspositionen kan det därför ifrågasättas om Rawls lösning verkligen är förenlig med kontraktsteorins grundläggande antaganden. Denna kritik, vilken framförts av David Heyd (2009) och som alltjämt är föremål för diskussion (Heath 2021), får tjäna som ett avslutande exempel på TJ:s fortsatta filosofiska relevans; i detta fall för den viktiga frågan om vad rättvisan kräver av oss gentemot de som kommer efter oss.

6 Avslutande kommentarer

DET HAR NU gått 50 år sedan TJ blåste nytt liv i den politiska filosofin, och ämnet har under denna tid utvecklats i snabb takt. Men som jag hoppas att jag här lyckats förmedla så har denna utveckling inte på något vis gjort Rawls teori om rättvisa obsolet. Den är alltjämt vår tids viktigaste rättviseteori, och som sådan fortsätter den att inspirera till nytt och innovativt filosofiskt arbete. Men det finns ett område där TJ ännu inte vunnit något större inflytande, och det är i det allmänna politiska medvetandet. Få liberaler tycks ha tagit till sig Rawls idéer om hur liberala principer är förenliga med socialismen, och få socialister har varit villiga att basera sin socialism på liberala principer. Kanske står en del av förklaringen till detta att finna i Rawls egen observation att det inom vår demokratiska politiska tradition råder en djup

oenighet rörande den lämpligaste avvägningen mellan frihet och jämlikhet. Rättvisa som skälighet var ett försök att finna en sådan avvägning, och därmed att överbrygga denna oenighet (Rawls 2005: 4–5). Oenigheten tycks dock bestå, så framgångarna inom den akademiska filosofin till trots kan man tyvärr inte påstå att teorin lyckats särskilt väl på denna punkt. Jag vet inte om jag tror, men jag hoppas i alla fall, att teorin bli mera framgångsrik i detta avseende under nästkommande 50 år.

→

Emil Andersson är fil.dr i praktisk filosofi och verksam vid Uppsala universitet och Institutet för framtidsstudier.

Noter

1 För den som är intresserad av en mera fullständig redogörelse rekommenderar jag Samuel Freemans *Rawls* (2007b).

2 Teorin i TJ är därmed begränsad till frågan om rättvisa inom ett samhälle, och säger inget om rättvisa relationer mellan olika samhällen. Rawls (1999b) tog sig an den senare frågan i *The Law of Peoples*.

3 Jag har anpassat denna formulering utifrån den uppdaterade version som Rawls (2001: 42–43) senare gav i sin *Justice as Fairness: A Restatement*.

4 Ett resonemang av detta slag har, intressant nog, använts av Cohen (2008) som en kritik av Rawls. Enligt Cohen är det inte fallet att Rawls idealteori tar för lite hänsyn till frågor om genomförbarhet utan tvärtom att den tar för stor hänsyn till sådana överväganden. Se Stemplowska och Swift (2012: 383–385) för en sammanfattning av denna kritik.

5 Utöver detta tillkommer givetvis även problemet med den så kallade *motbjudande slutsatsen* (Parfit 1984: kap. 17). Värt att notera är att Torbjörn Tännsjö (2002) använt sig av ett resonemang liknande Kavkas för att argumentera för att vi i själva verket borde acceptera denna slutsats.

Referenser

- ARNESON, RICHARD J. (1989) »Equality and Equal Opportunity for Welfare«, *Philosophical Studies*, 56 (1), ss. 77–93.
- BARRY, BRIAN (1977) »Justice between Generations«, i: P.M.S. Hacker och Joseph Raz (red.) *Law, Morality and Society. Essays in Honor of H.L.A. Hart*, Oxford: Clarendon Press, ss. 268–284.

A THEORY OF JUSTICE – EN RADIKAL VISION
OM DET FULLSTÄNDIGT RÄTTVISA SAMHÄLLET

- BARRY, BRIAN (1989) *A Treatise on Social Justice: Vol. 1 Theories of Justice*, London: Harvester-Wheatsheaf.
- BRIGHOUSE, HARRY (1997) »Political Equality in Justice as Fairness», *Philosophical Studies*, 86 (2), ss. 155–184.
- CHAPMAN, JOHN W. (1975) »Rawls's Theory of Justice», *The American Political Science Review*, 69 (2), ss. 588–593.
- COHEN, G. A. (1989) »On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics*, 99 (4), ss. 906–944.
- COHEN, G. A. (2008) *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- DANIELS, NORMAN (1975) »Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty», i: Norman Daniels (red.) *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*, Oxford: Blackwell, ss. 253–281.
- DWORKIN, RONALD (1981a) »What is Equality? Part 1: Equality of Welfare», *Philosophy and Public Affairs*, 10 (3), ss. 185–246.
- DWORKIN, RONALD (1981b) »What is Equality? Part 2: Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs*, 10 (4), ss. 283–345.
- EDMUNDSON, WILLIAM A. (2017) *John Rawls: Reticent Socialist*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ENGLISH, JANE (1977) »Justice Between Generations», *Philosophical Studies*, 31 (2), ss. 91–104.
- FREEMAN, SAMUEL (2007a) *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- FREEMAN, SAMUEL (2007b) *Rawls*, London: Routledge.
- FREEMAN, SAMUEL (2012) »Social Contract Approaches», i: David Estlund (red.) *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, ss. 133–151.
- FREEMAN, SAMUEL (2018) *Liberalism and Distributive Justice*, New York: Oxford University Press.
- GAUTHIER, DAVID (1986) *Morals by Agreement*, Oxford: Oxford University Press.
- HARE, R. M. (1975) »Rawls' Theory of Justice», i: Norman Daniels (red.) *Reading Rawls: Critical Studies of A Theory of Justice*, Oxford: Blackwell, ss. 81–107.
- HARSANYI, JOHN (1977) »Morality and the Theory of Rational Behavior», *Social Research: An International Quarterly*, 44 (4), ss. 623–656.
- HEATH, JOSEPH (2021) »Intergenerational Cooperation and the Social Contract», i: Stephen M. Gardiner *The Oxford Handbook of Intergenerational Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- HEYD, DAVID (2009) »A Value or an Obligation? Rawls on Justice to Future Generations», i: Axel Gosseries och Lukas H. Meyer (red.) *Intergenerational Justice*, Oxford: Oxford University Press, ss. 168–188.
- KAVKA, GREGORY S. (1975) »Rawls on Average and Total Utility», *Philosophical Studies*, 27 (4), ss. 237–253.
- KUMAR, RAHUL (2018) »Future Generations», i: Serena Olsaretti (red.) *The Oxford Handbook of Distributive Justice*, Oxford: Oxford University Press, ss. 689–710.
- KYMLICKA, WILL (2002) *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Second edition, Oxford: Oxford University Press.
- LEITER, BRIAN (2015) »Why Marxism Still Does Not Need Normative Theory», *Analyse & Kritik*, 37 (1–2), ss. 23–50.

- LIPPERT-RASMUSSEN, KASPER (2015) *Luck Egalitarianism*, London: Bloomsbury Academic.
- NOZICK, ROBERT (1974) *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- O'NEILL, MARTIN (2012) »Free (and Fair) Markets without Capitalism«, i: Martin O'Neill och Thad Williamson (red.) *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*, Oxford: Wiley Blackwell, ss. 75–100.
- PARFIT, DEREK (1984) *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon Press.
- PATEMAN, CAROLE, OCH CHARLES MILLS (2007) *Contract and Domination*, Cambridge: Polity.
- POGGE, THOMAS (2007) *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- RAWLS, JOHN (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (1999a) *A Theory of Justice*, Revised Edition, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (1999b) *The Law of Peoples: with »The Idea of Public Reason Revisited«*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*, redigerad av Erin Kelly, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (2005/1993) *Political Liberalism, Expanded Edition*, New York: Columbia University Press.
- REIMAN, JEFFREY (2007) »Being Fair to Future People: The Non-Identity Problem in the Original Position«, *Philosophy and Public Affairs*, 35 (1), ss. 69–92.
- SANDEL, MICHAEL J. (1998) *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SCANLON, THOMAS (1998) *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass.: Belknap.
- SEN, AMARTYA (2006) »What Do We Want From a Theory of Justice?« *Journal of Philosophy*, 103 (5), ss. 215–238.
- SEN, AMARTYA (2009) *The Idea of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
- SIMMONS, A. JOHN (2010) »Ideal and Nonideal Theory«, *Philosophy and Public Affairs*, 38 (1), ss. 5–36.
- STEMPLOWSKA, ZOFIA, OCH ADAM SWIFT (2012) »Ideal and Nonideal Theory«, i: David Estlund (red.) *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, ss. 373–389.
- TÄNNSJÖ, TORBJÖRN (2002) »Why We Ought to Accept the Repugnant Conclusion«, *Utilitas*, 14 (3), ss. 339–359.

ATT FILOSOFISKT TA sig an något så överväldigande komplext som John Rawls *A Theory of Justice* (1971) är knappast möjligt utan en strategi. Vi som har undervisat om denna bok, liksom de som har skrivit introduktioner om den, har tenderat att göra på ungefär samma sätt, nämligen att fokusera på teorin som bygge. Mina egna, numera ganska ålderstigna föreläsningsanteckningar – senast reviderade för exakt tjugo år sedan – gör precis så. De utgår från fyra frågor: Vilken är rättvisans roll? (Att ge ett principiellt svar på hur bördor och fördelar bör fördelas i ett samhälle där omständigheterna är sådana att frågor om rättvisa uppstår.) Vilket är rättvisans subjekt? (Sociala institutioner eller samhällets grundläggande struktur.) Vilka är rättvisepinciperna? (Frihetsprincipen och principen om socioekonomisk jämlikhet.) Vilka är argumenten för dessa? (Reflektivt ekvilibrium och det hypotetiska kontraktet bakom okunnighetens slöja.) Frågor på det?

Varje analytiskt tränad filosof finner något tillfredsställande i det relativt kliniska, abstrakta och eleganta i detta bygge, oavsett om man är tilltalad av det normativa innehållet eller ej. Det framstår som ett självrefererande system – kanske var Rawls den sista systembyggande filosofen – och det är på det viset möjligt att dissekera teorin i isolering från den politiska verkligheten, något som den exegetiska rawlsforskningen också har ägnat sig åt, med entusiasm och uppmärksamheten på detaljer. Det krävs ingen faktisk samhällsanalys för att filosofiskt fördjupa sig i olika tolkningar av hypotetiskt beslutsfattande eller vad det betyder att säga att en princip är lexikaliskt överordnad en annan.

Det finns också en vedertagen uppfattning om att detta är *armchair philosophy*, att Rawls inte brydde sig om politiska realiteter och att hans idealteoretiska metod och hypotetiska argumentation är indikationer på det. Mitt ärende här är att visa att det är fel, genom att dra uppmärksamheten till den andra Rawls, den politisk-

filosofiska ideolog som i svallvågorna av andra världskriget började konstruera en rättvise teori för den moderna välfärdsstaten, baserad på en syn på ekonomi som ett moraliskt projekt. I vår egen tid – när liberala demokratier lägger ut välfärden på privat entreprenad och det globala målet för fattigdomsbekämpning i FN:s Agenda 2030 sätter den internationella fattigdomsgränsen vid 1,25 dollar om dagen i köpkraft – finns det ett skriande behov av att på Rawlsianskt manér analysera rättvisa som en systemegenskap, inte som en gräns för vad någon tycker att samhällets olycksbarn har skäl att finna sig i.

Rawls första rättviseprincip – om jämlika politiska friheter – och andra halvan av den andra rättviseprincipen – icke-diskrimineringsprincipen – ser ut som liberalt allmängods. Den princip som inte gör det, den till synes radikalt egalitära differensprincipen om distributiv rättvisa, ter sig å andra sidan som så abstrakt och hypotetisk i sin utformning att det är svårt att förstå vad det skulle innebära att tillämpa den i ett faktiskt samhälle. Hur bedömer man om en socioekonomisk fördelning är sådan att ojämlikheter gynnar de sämst ställda mer än vad jämlikhet hade gjort? Det verkar enklare att göra så som Rawls aktivt motsätter sig att göra, nämligen att formulera en förteckning över konkreta nyttigheter som var och en bör ha tillgång till (bostad, hälso- och sjukvård, reglerad arbetstid, avgiftsfri skolgång, med mera) och så är det bara att bocka av och se hur det går genom att räkna hur många som har hur mycket av vad.

Jag är inte ute efter att försvara Rawls mot all kritik. Jag nöjer mig med att visa att föreställningen om hans rättvise teori som oförankrad i och svårtillämpbar på politiska realiteter är felaktig. Om man tycker att det gör teorin bättre eller ej är upp till en själv. Att visa att föreställningen är felaktig är förvånansvärt lätt; att den ändå består kan delvis förklaras av en selektiv uppmärksamhet på vad Rawls faktiskt gör och i vilka sammanhang han gör det. Det sägs ibland att Rawls blev mer politiskt konkret med tiden, att *Political Liberalism* (1993) och *The Law of Peoples* (2001) är grundade i faktiska förhållanden på ett sätt som *A Theory of Justice* inte är. Jag bidrar gärna till att skingra den föreställningen, men jag kommer

inte att diskutera hans senare arbeten här. Istället ska vi se *A Theory of Justice* som en del av ett projekt som började på 1950-talet.

Föreställningen att Rawls rättviseteori är politiskt oförankrad och bortkopplad från realiteter är delvis hans eget fel (om man nu tycker att det är ett fel): dels genom hur boken *A Theory of Justice* förhåller sig till rättviseteorin, om vi till teorin räknar de artiklar och essäer från 1950- och 1960-talen där Rawls lanserade och prövade sina idéer, dels genom hur han styr läsaren genom *A Theory of Justice*.

John Rawls var en omvittnat ödmjuk person, som tonade ner sin egen betydelse och var ytterst noga med att ge erkännande åt de vars idéer han influerades av. Han verkar generad över att utsätta den akademiska allmänheten för en så tjock bok som *A Theory of Justice*, så i förordet ger han läsanvisningar för att lätta på bördan. Han listar noggrant vilka avsnitt man behöver läsa för att få i sig »most of the essentials of the theory»; det blir ungefär en tredjedel. För att undvika missförstånd kan det vara bra att också ta del av några avsnitt mot slutet, men även med dessa tillägg kan man med gott samvete, enligt författaren själv, hoppa över cirka halva boken. Jag gissar att det är så de flesta studenter, deras lärare och andra tidsoptimerande filosofer också har gjort sedan dess.

Vad är det då man hoppar över om man följer Rawls egen instruktion? Man kommer till exempel inte att ha läst någonting av hans moral- och socialpsykologi eller om samhällsförhållandenas betydelse för moralisk utveckling och personliga relationer, det vill säga grunden och processen i det han kallar för »the sense of justice», som utgör kapitel 8 i boken och har sin första inkarnation i en essä med samma namn från 1963. Man läser inte heller kapitel 5, som har den föga upphetsande rubriken »Distributive Shares». Kapitlet bygger delvis på »Distributive Justice» från 1967, en essä som rimligen borde ha hetat »Economic Justice» (varför återkommer jag till), där Rawls för övrigt introducerar begreppet okunnighetens slöja. I »Distributive Justice» redogör han konkret och realistiskt för vad olika grenar av statsapparaten bör göra, ifråga om till exempel beskattning, för att rättvisa ska sägas föreligga. I dessa tidiga essäer lägger han mycket fokus och kraft på sociala

förutsättningar och politisk konkretion, men i *A Theory of Justice* räknar han inte ens in motsvarande avsnitt i vad en läsare behöver veta för att förstå teorin. Vad Rawls gör i läsanvisningarna är att styra läsarens uppmärksamhet bort från rättvisans sociala förutsättningar och krav på politisk design, till det bygge som han kallar för en analytisk konstruktion och som lätt låter sig sammanfattas under sådana frågor som en gång i tiden styrde min undervisning.

A Theory of Justice representerar en förflyttning mot det abstrakta i förhållande till det realpolitiska och etiska, om man jämför med de tidigare essäerna, varav flera är inkorporerade i boken i någon form, såsom den helt centrala »Justice as Fairness» (1958) och »The Sense of Justice», som alltså relegeras av författaren till den icke-essentiella delen av teorin. Andra essäer – såsom min personliga favorit »Constitutional Liberty and the Concept of Justice» från 1963 – har inte någon motsvarighet i boken, vilket bidrar till att mer empiriskt grundade resonemang och insikter gällande, i det här fallet, problemet med ojämlikhet i sociala system hamnar i skymundan.

Med detta i åtanke kan man göra följande reflektion. Rawls teori om rättvisa är ett projekt över tid, inte en bok. I år är det 2021 och vi kan högtidlighålla att det är 50 år sedan *A Theory of Justice* publicerades, men också att det är 70 år sedan projektet som kulminerade i boken inleddes på allvar, i och med publiceringen av »Outline of a Decision Procedure for Ethics» år 1951. Det går inte att överskatta betydelsen som boken har haft. Det är knappt en överdrift alls att säga att den gav upphov till en disciplin: normativ analytisk politisk filosofi. Men den efterföljande debattens enögda betoning på de normativa principerna och de abstrakta argumenten för dessa gör teorin i stort en otjänst, eftersom den fördunklar det som var Rawls övergripande ambition sett till projektet i stort: en analys av människan i sitt samhällliga sammanhang (Forrester 2019: kap. 2). De normativa rättvisepinciperna lever och uppstår i dessa samhällliga sammanhang, som i sin tur inkluderar en analys av moralen som en naturlig (i betydelsen empiriskt existerande) del av mänskligt liv, ett vardagligt socialt fenomen som man upptäcker snarare än skapar och som lever och lärs i sociala relationer.

I ljuset av detta blir 1980-talets debatt där liberalism kontrasterades mot kommunitarism svår att förstå. Debatten tog fart i och med Michael Sandels *Liberalism and the Limits of Justice* från 1982 och drevs vidare av bland andra Charles Taylor. Rawls konstruerades som central representant för en stiliserad liberalism som förutsätter en orimlig metafysik om den mänskliga personen: atomistisk individualism, idén att människan till sin natur är asocial och bara ansluter sig till andra av egenintresserade eller rationella skäl.¹ I vår tid av intensiv marknadifiering, där individens valfrihet har blivit ett slags panacea i politisk argumentation, är debatten om människan som inbäddad samhällsvarelse kontra en i sina egna angelägenheter innesluten atom som väljer och väljer bort relationer efter eget skön, fortsatt av stor vikt. Men att göra Rawls till den främsta representanten för en atomistisk individualism förutsätter att man negligerar eller aktivt missförstår hans etiska position. Rawls etiska naturalism utvecklades under inflytande av Wittgenstein, Anscombe och Foot. Centralt är »moral feelings», som skuld och indignation, och »ties of natural attitudes» i form av vänskap och tillitsfulla relationer. I ett samhälleligt sammanhang samverkar moraliska känslor med »the sense of justice», rättvisan som en upplevd plikt, vilken till exempel gör att en orättvis förmån saknar värde.² Att åtnjuta en sådan ger en moralisk känsla av skuld. Moralen är ett naturligt existerande och psykologiskt fenomen som handlar om den mänskliga karaktären och vad det innebär att vara en person.

Men mycket tyder på att inom rättviseteorins hägn var det, som Rawls såg på saken, inte det som krävde en förklaring. Moralen som socialt fenomen, en självklar del av vad det är att leva som människa i samhället, är psykologi, upplevelser, relationer, känslor (inklusive »the sense of justice») och personlig karaktär, medan rättvisan utgörs av principer med universell normativitet. Det som behöver förklaras är hur denna rättvisans normativitet kan accepteras även av de som saknar moralisk karaktär, de som aldrig skulle agera som rättvisan kräver om inte egenintresset motiverar det. Det är de som är problemet. Jämlikhet är en moralisk princip; ojämlikhet är en social realitet. Den rike mannen som kan köpa sig fri från

allt och ser sina ärvda privilegier som självklara rättigheter känner ingen skuld. Det är han och hans gelikar som gör den analytiska konstruktionen – med rationellt, egenintresserat beslutsfattande bakom okunnighetens slöja – till en påbjuden metod: att analytiskt-hypotetiskt konstruera en situation där val baserade på egenintresse ger samma resultat som val baserade på moraliska känslor, eftersom det egenintresserade resonemanget måste inkludera möjligheten att man saknar privilegier helt.

Jag skulle säga att Rawls teori om rättvisa är tvåstämrig. Den abstrakta konstruktionen med den ursprungliga positionen och okunnighetens slöja är den ena stämman (den melodiska förstastämman) medan det etiska livet i samhället är den andra. Det är möjligt att spela enbart den ena stämman och ändå känna igen låten, men det är bara genom att spela båda stämmorna tillsammans som man får den fyllighet som fångar upphovsmannens intention. Låt mig lägga till det här också: Rawls analytisk-hypotetiska stämman är glasklar, så glasklar som bara det abstrakt antagna kan vara. Den induktiva-empiriska stämman är istället prövande och vag, som den faktiska tillvarons komplexitet motiverar. Det är kanske inte så förvånande att en filosofisk publik främst tar till sig den där glasklara stämman. Lyssnar man bara på den, så förstår man den kommunitaristiska kritiken, men varför skulle man göra så?

De inslag i Rawls rättviseteori som har bistått mig mest i tänkandet tillhör den mer prövande andrastämman. Jag ska nu lyfta fram några av dessa. Allt är inte utvecklade inslag i teorin, utan snarare något som dyker upp eller drar förbi men som lämnar en insikt kvar.

När Rawls skrev »Constitutional Liberty and the Concept of Justice» (1963), hade han redan publicerat grundstommen i sin rättviseteori i den tidigare essän »Justice as Fairness» (1958). I den hade de normativa rättvisepinciperna och den analytiska konstruktionen med den ursprungliga positionen skisserats och utilitarismen utsetts som den teori hans egen variant av social kontraktsteori – för honom ett slags heuristik för att fånga vad »fair play» innebär moraliskt – främst skulle ses som ett alternativ

till. I essän från 1963 går han i polemisk dialog med en tänkt invändning mot att personerna i den analytiska konstruktion som är den ursprungliga positionen (någon slöja av okunnighet har han ännu inte introducerat) alltid skulle välja hans två rättvisepprinciper. Invändningen ifråga är »naturlig», säger han, och tycks med det mest mena att det faller sig naturligt att komma och tänka på den. Invändningen är inte så intressant; det är hans svar som är det.

Invändningen är i korthet den här: tänk att några rationella individer överväger om de ska inträda i ett samhälle som bygger på ett kastsystem, där den lägsta kasten är de andras slavar. Om dessa rationella individer är starkt attraherade av möjligheten att tillhöra den högsta kasten i ett sådant hierarkiskt system, och om deras chans till det avgörs av ett lottsystem som ger alla en viss och samma sannolikhet till detta lyckosamma utfall, så förefaller det möjligen osannolikt men inte alls irrationellt att välja kastsystemet framför ett samhälle präglad av Rawls två rättvisepprinciper.

Det finns gott om den här typen av invändningar i den filosofiska litteraturen om Rawls: »men om man antar det här då, eller det här...». Rawls svar på den »naturliga invändningen» har en formell och en substantiell del. Den formella delen handlar om en begränsning av vad det är okej att analytiskt konstruera. I den »naturliga invändningen» antas de rationella individerna stå utanför samhället och överväga vilket slags samhälle de ska gå med i. Men ingen går med i ett samhälle. Man är i ett samhälle redan. I denna essä betonar Rawls ihärdigt, så ofta att det nästan blir ett mantra, att det sociala systemet – samhällets konstitution samt dess sociala och ekonomiska institutioner – som de förmodat rationella och egenintresserade individerna (de som vi måste anta som ett slags skydd mot det faktum att alla inte har »the sense of justice») ska förhålla sig till, är det system »in which everyone must begin» (Rawls 1999: 74). Den analytiska konstruktionen eliminerar effekterna av frånvaron av moral i samhället, det vill säga det samhälle »in which everyone must begin». Man får inte anta att samhället är annorlunda än det är; teoretisera där du står! Du vet hur samhället du lever i ser ut. Frågan är vad som krävs för att

det samhället ska vara rättvist. En sak som gäller för alla faktiskt existerande samhällen är ojämlikheter i risk och i möjligheter att ta risker. Att som i den »naturliga invändningen» anta att det föreligger en jämlik fördelning av risk – att alla har samma sannolikhet att hamna i den mest privilegierade klassen – gör inte invändningen felaktig utan irrelevant. Det är så klart enkelt att föreställa sig vilket samhälle som helst, men varför skulle man göra det? Det här är ingen övning. Den yttersta frågan är inte »vad är rättvisa?», utan »vad är rättvisa *här*?» i de samhällen »in which everyone begins» (Rawls 1999: 80).³

Att framhålla att Rawls pratar om rättvisa som en uppsättning universella principer samtidigt som han tycks ha ett specifikt samhälle framför ögonen kan därför inte fungera som kritik, utan snarare som en iakttagelse av teorins karaktär. Rikta sökarljuset mot dig själv. I vilket socialt system befinner du dig redan? Du får inte ändra på det i dina överväganden. Det är rättvisan i *det* samhället det handlar om. Här kan man dock tänka sig att Rawls själv har styrt receptionen åt ett håll som gör att denna invändning blir naturlig att göra, i och med den senare introduktionen av okunnighetens slöja. Det ingår i det tankeexperimentet att man ska simulera okunnighet om sina personliga omständigheter men inte om samhället i stort, men det finns en risk – om man ser det som en risk – att det abstrakta förhållningssättet gör att faktiska samhällsförhållanden inte uppfattas som en restriktion för vad man får lova att anta.

Men här kommer vi till den substantiella delen av Rawls svar på den naturliga invändningen. En sak kan man vara säker på och det är att fördelningen av risk och möjligheten att ta risker är ojämlik. Var och en för vilken rättvisepprinciper ska motiveras har redan existerande förpliktelser mot andra som förhindrar dem att ta risker för egen del. Dessutom finns det en inverterad relation mellan riskbenägenhet och riskutsatthet; ju mer privilegierad man är desto lättare är det att ta risker samtidigt som man i själva verket knappt har några, eftersom privilegier just skyddar mot effekterna av risktagande. Det är, kort sagt, lätt att vara riskbenägen när man

har anledning att känna sig trygg och säker. Just därför kan man inte samla rättvisans vittnesbörd från de i »positions of secured advantage» (Rawls 1999: 83). Från detta kan vi ta med oss att en central del av orättvisans problem är det prekära, att leva i ovisshet och utan kontroll över sin situation. Det är lätt att peka på faktisk nöd – brist på mat och vatten för att ta tydliga exempel – som konkreta orättvisor, men att leva under osäkerhet är att leva med en situation där riskerna är stora samtidigt som man inte har några marginaler för att hantera effekterna av dem. Jag har kanske mat på bordet nu, men utan marginaler skulle jag tvingas välja mellan mat och medicin om jag blev sjuk. En teori som inte har en systematisk respons på det orättvisa i en ojämlig fördelning av den typen av osäkerhet är ingenting att ha. Det är Rawls substantiella poäng mot den invändning som tydligen är »naturlig» att göra.

Jag antydde tidigare att Rawls talanger inte inkluderade att tänka ut lockande eller ens rättvisande rubriker på sina essäer och att »Distributive Justice» från 1967 borde ha hetat »Economic Justice». Det hade inte varit en läcker titel det heller men rättvisande hade den i alla fall varit. Rawls syn på ekonomisk rättvisa började utvecklas under 1950-talet under en tid då idén om den moderna välfärdsstaten blev politisk realitet. Ekonomisk nöd motiverar inte fattighjälp. Den motiverar generella och systematiska åtgärder som omfördelande beskattning och generella välfärdsinstitutioner som offentligt finansierad sjukvård. Att ekonomi är en i grunden moralisk fråga och att den centrala ekonomiska frågan handlar om människors livskvalitet präglar Rawls rättvisetänkande och för tankarna till äldre tiders politiska ekonomer, som Adam Smith och J. S. Mill. Han gränslar klyftan mellan normativ teori och förståelsen för ekonomiska system på ett sätt som är ovanligt för politiska filosofer, som ofta, likt Ronald Dworkin (1981), pratar om ekonomisk rättvisa som en fråga om huruvida människor är nöjda med sin egen »bundle of resources» eller hellre vill ha den som grannen har, som om rättvisa handlar om att skyffla grejer från den ena till den andra.

Rawls kallar alltså essän från 1967 för »Distributive Justice»

och det kapitel i *A Theory of Justice* som utgår från essän för det ännu snävare »Distributive Shares», men distribution är bara en liten del av det han diskuterar här. Det är välkänt, så klart, att Rawls princip för distributiv rättvisa – differensprincipen – säger att en fördelning av socioekonomiska resurser ska vara jämlik med mindre än att en ojämlig fördelning skulle gynna de sämst ställda. Men vad innebär det i praktiken? Hur ser en rättvis tilldelning ut? Vilken konkret ekonomisk nivå är den lägsta som kan accepteras? Ska man ha råd med mat för dagen och skor till barnen eller även semesterresor och fredagsmys? Att Rawls inte ger svar på den typen av frågor har irriterat och renderat honom kritiken att teorin inte kan fungera som en rättighetsteori, något som han själv hävdade att den är. Hur ska man kunna utkräva ekonomiska rättigheter om det inte finns ett svar på vilka ekonomiska nyttigheter som var och en faktiskt är berättigad till? På vilket sätt kan det i så fall vara rimligt att säga, som Rawls gör, att en person är »a subject of claims»?⁴

Men det är viktigt att förstå relevansen av att Rawls distributiva rättvisa vilar inom en större idé om vad som gör en ekonomi rättvis. Om man följer Rawls läsanvisningar i *A Theory of Justice* får man dock aldrig klart för sig hur administrativt konkret detta är för honom. Vi bör motstå frestelsen att sätta en summa på den lägst godtagbara sociala nivån, menar Rawls. Uppgiften är att designa ett rättvist system. Även den garanterade lägstanivån är systemisk⁵ och kan inte bestämmas på annat sätt än den nivå som maximerar den lägsta nivå som någon ska behöva befinna sig på. Huruvida en ekonomisk nivå ligger under detta sociala minimum avgörs inte av en summa eller av en lista på nödvändigheter. Det avgörs av om nivån är så hög som den kan vara. Om det är möjligt att tweaka systemet – till exempel genom en skattereform – så att de sämst ställda skulle få det bättre, då är den nivå de ligger på nu orättvis. Poängen är att det inte är vad var och en faktiskt har som avgör om en ekonomi är rättvis. Det var och en faktiskt har kan ju vara resultatet av ren tur, välgörenhet, arv eller något annat som ur rättvisesynpunkt är arbiträrt.

Huruvida ekonomin är rättvis eller ej avgörs av hur den styrs

politiskt och i »Distributive Justice» beskriver Rawls i viss detalj vad det kräver av olika »branches of government». Marknaden ska regleras för att förhindra maktkoncentration, för att upprätthålla full sysselsättning och effektiv prissättning; en viss välfärdsnivå garanteras genom transfereringar (det vill säga den miniminivå som inte är en siffra utan en systemegenskap); orättvisor i fördelning korrigeras över tid genom skattefinansierade offentliga utgifter, och genom omfördelade beskattning motverkas den ojämlikhet i makt som koncentration av rikedom ger upphov till.

På den här nivån av moralisk design av samhällets institutioner är den hypotetiska beslutssituationen bakom okunnighetens slöja inte till någon större hjälp. Här finns argumenten istället i en insikt om vad ojämlikhet gör med de sociala relationer som är förutsättningen för vår känsla för rättvisa. De argumenten finns i andrastämman, hos den andra Rawls.

→

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

Noter

1 Se till exempel Sandel (1982: 62) och Taylor (1985a: kap. 4; 1985b: kap. 11).

2 Se Rawls (1999: 107). Alla de essäer av Rawls som jag tar upp finns samlade i Rawls (1999) *Collected Papers*, redigerad av Samuel Freeman.

3 Notera att villkoret ibland formuleras som något förgivettaget (»in which everyone must begin») och ibland som något konstaterat (»in which everyone begins»).

4 Se Rawls (1999: 75). Se även Michelman (1969) – med referenser till flera av Rawls essäer – för ett fint resonemang om spänningen mellan jämlikhet och konstitutionellt skydd mot fattigdom.

5 Se Elizabeth Andersons distinktion mellan rättvisepprinciper som är »local» (och svarar på frågan vem som ska ha vad av vem och varför) respektive »systemic» (där distributiv rättvisa handlar om distributiva konsekvenser av system för produktion och distribution). I Anderson (2017) tillämpar hon distinktionen på ett intressant sätt på Thomas Paines »Agrarian Justice» från 1795.

Referenser

- ANDERSON, ELIZABETH (2017) »Thomas Paine's *Agrarian Justice* and the Origins of Social Insurance«, i: Eric Schliesser (red.) *Ten Neglected Classics of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- DWORKIN, RONALD (1981) »What Is Equality? Part 2: Equality of Resources«, *Philosophy & Public Affairs*, 10 (4), ss. 283-345.
- FORRESTER, KATRINA (2019) *In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*, Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- MICHELMAN, FRANK I. (1969) »The Supreme Court, 1968 Term«, *Harvard Law Review*, 83 (1), ss. 7-282.
- RAWLS, JOHN (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (1993) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- RAWLS, JOHN (1999) *Collected Papers*, Samuel Freeman (red.), Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (2001) *The Law of Peoples*, Revised Edition, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- SANDEL, MICHAEL J. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, CHARLES (1985a) *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, CHARLES (1985b) *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press.

SEDAN UTGIVNINGEN AV *En teori om rättvisa* (1971) har ett oräkneligt antal debatter seglat upp inom politisk filosofi, om allt ifrån liberalism och frihet till marxism och jämlikhet. De senaste tio åren har flera diskussioner kommit att handla om metodologiska frågor, vilket har lett till debatter om ideal och icke-ideal teori, politisk moralism och politisk realism, och praktikberoende och praktikberoende teorier. Inte sällan har Rawls dragits åt båda hållen, där teoretiker inom varje debatt velat knyta Rawls till just sitt egna läger. Framförallt har det blivit tydligt i den sistnämnda debatten, där praktikberoende teoretiker försökt visa att Rawls egentligen är betydligt mer kontextuell än tidigare hävdats, i bemärkelsen att regulativa principer inte har så mycket spelrum som man tidigare tänkt utan är begränsade av den sociala och politiska praktik som de syftar till att reglera. Den här diskussionen om principers avhängighet av praktiker har till stor del sökt stöd från ett citat ur *En teori om rättvisa*, där Rawls påstår att »the correct regulative principle for anything depends on the nature of that thing» (Rawls 1971: 29). Grundtanken är att en praktikberoende metod är nödvändig när vi formulerar och försvarar en regulativ princip, då ett rättfärdigande av principen kräver att vi tolkar den sociala och politiska praktik på vilken principen är tänkt att appliceras. En sådan tolkning innebär att undersöka till exempel praktikens natur, dess syfte och motiverande värden (Sangiovanni 2008; 2016; Ronzoni 2009; James 2012; Rossi 2012). Syftet i den här artikeln är att visa att praktikberoende teoretiker tolkar Rawls citat felaktigt genom att blanda samman ontologiska och epistemologiska beroenderelationer.

Principers beroende av praktikers natur

FÅ SKULLE FÖRNEKA att existerande sociala och politiska praktiker spelar roll för att bestämma hur man bäst ska applicera en regulativ princip, såsom en rättvisepincip. Betydligt mer

omtvistat är huruvida dessa praktiker också bör spela en roll i själva rättfärdigandet av principen. Det är den senare frågan som fått förnyad uppmärksamhet inom politisk filosofi de senaste åren. Det praktikberoende angreppssättet har fått gehör i debatten om global rättvisa, där den vunnit popularitet i diskussionen kring rättvisans räckvidd. Ett gemensamt antagande hos praktikberoende teoretiker är att valet mellan en praktikberoende och en praktikoberoende metod har omfattande praktiska konsekvenser för rättvisans omfattning (Sangiovanni 2008: 140; Ronzoni 2009: 245–246). Praktikberoende teoretiker är skeptiska mot kosmopolitiska teorier, som man hävdar bortser från att den sociala och politiska kontext på vilken en rättvisepincip ska tillämpas på ett fundamentalt sätt påverkar skälen människor har för att stödja principen. Istället försvarar praktikberoende teoretiker mer nationalstatliga och internationalistiska teorier. Den grundläggande idén är att konkreta praktiker och existerande institutioner i grunden förändrar relationerna mellan människor, och följaktligen även de rättvisepinciper som är lämpliga för dem. Dessa praktiskt förmedlade relationer ger upphov till principer som inte annars skulle gälla (James 2005; 2012; Sangiovanni 2008; Ronzoni 2009; Banai, Ronzoni och Schemmel 2011).

Grundpremisen för det praktikberoende förhållningssättet beskrivs i en inflytelserik formulering av Andrea Sangiovanni, som hävdar att »the content, scope, and justification of a conception of justice depend on the structure and form of the practices that the conception is intended to govern» (Sangiovanni, 2008: 138; se även Banai, Ronzoni och Schemmel 2011: 49; James 2005: 283–284; 2012: 30; Rossi 2012: 159). Intimt kopplad till denna premiss är en tolkningsmetod för att härleda rättvisepinciper ur fakta om praktiker – en metod influerad av Ronald Dworkin (1986) – som består av tre steg. Det första steget består av att försöka förstå syftet med en existerande praktik, såsom vad dess institutioner och normer ämnar reglera (James 2005: 301). I ett andra steg samlar teoretikern in fakta kring vilken roll rättvisa är tänkt att spela bland de involverade deltagarna. Detta görs till exempel genom att

rekonstruera de skäl som praktikens deltagare har för att bekräfta de normer, regler och procedurer som styr praktiken. Syftet med de två första stegen är att fastställa de parametrar och fasta punkter som en fullfjädrad rättvisepuffattning måste beakta. I det tredje steget härleder sedan teoretikern lämpliga kriterier för rättvisa ur tolkningen av den praktik som rättvisepuffattningarna är avsedda att reglera (Sangiovanni 2008: 147; James 2005: 282; Ronzoni 2009: 233, n. 8; Rossi 2012: 159).¹

Sammanfattningsvis tänker man sig alltså att det ur Rawls villkor («the correct regulative principle for anything depends on the nature of that thing») följer en viss praktikberoende grundpremiss och en viss praktikberoende metod.

Bör Rawls villkor tolkas på ett praktikberoende sätt?

VI STÄLLER OSS kritiska till de praktikberoende teoretikernas tolkning av Rawls villkor. I korthet menar vi att Rawls premiss bör tolkas som ett ontologiskt villkor, ur vilket inga särskilda praktikberoende epistemologiska krav följer.

Det ontologiska villkoret säger följande: en kandidat till regulativ princip som är tänkt att appliceras på praktik X måste vara formulerad på ett sådant sätt att den uppfyller ett villkor av tillämpbarhet (se Beitz 2014: 227; se även Erman och Möller 2015; 2016). För att den ska vara lämpad att reglera X måste den vara förenlig eller kompatibel med X. Detta krav är ontologiskt eftersom det endast refererar till hur världen (i detta fall praktiken) förhåller sig. Men av detta krav följer det inte att vi måste *undersöka* naturen hos X enligt en viss metod för att få kunskap om dess syfte och mål, vad dess institutioner ämnar reglera, vilka skäl deltagarna har för att bekräfta dess normer, regler och procedurer, och så vidare. Dessa krav är epistemiska eftersom de refererar till olika metoder för att hämta kunskap om praktiken. Metoder som inte Rawls har berört eller uttalat sig om överhuvudtaget.

Låt oss illustrera skillnaden med en princip för Europeiska Unionen (EU). Om vi till exempel formulerade en rättvisepuffattning för EU som till sitt innehåll skulle kräva en världsregering, så

skulle det inte vara en tillämpbar princip, eftersom EU inte utgör något globalt styre. Men även om det krävs en viss kunskap om EU för att komma fram till detta, menar vi att det inte krävs någon praktikberoende tolkningsmetod av det slag som dess försvarare hävdar. Faktum är att eftersom Rawls villkor bara kräver kompatibilitet, är det neutralt vis-à-vis huruvida vi överger principen eller praktiken. Det förblir en öppen fråga. Låt oss återgå till EU-exemplet. Anta att vi formulerar en rättvis princip för EU som i sin tillämpning kräver att EU blir en stark skatteunion. Anta vidare att någon påstår att vi därför måste förkasta principen för den är oförenlig med EU:s praktik, eftersom gemensam skattepolitik inte är en del av den existerande praktiken. Men huruvida det argumentet är giltigt beror på substantiella normativa argument och kan inte bestämmas förteoretiskt genom att hänvisa till en specifik tolkningsmetod eller vissa epistemologiska krav. Det är istället upp till teoretikern att visa att vi borde hålla fast vid principen och omvandla EU till en skatteunion. En begreppslig invändning att EU per definition är oförenlig med en skatteunion tjänar inte mycket till: i värsta fall får vi väl döpa om den nya unionen till EU+.

Vi menar alltså att Rawls villkor bör tolkas som en ontologisk basrestriktion på normativa principer. Enligt basrestriktionen sätter en praktiks natur – det vill säga dess grundläggande konstitutiva egenskaper – gränser för vilka principer som är tillämpbara på den praktiken. Denna basrestriktion skiljer sig dock från den praktikberoende restriktionen, eftersom den inte tvingar oss att använda den tolkningsmetod som praktikberoende teoretiker hävdar. Låt oss motivera detta ytterligare genom att undersöka några fler exempel där vi tycks ha tillräcklig kunskap för att rättfärdiga en princip för en praktik, även om vi inte har undersökt dess syfte och mål, etc., på det krävande vis som praktikberoende teoretiker fordrar (Erman och Möller 2017).

En sådan typ av fall är när det redan finns en icke-funktionell definition av praktiken tillgänglig för vilken vi vill hitta en giltig princip, d.v.s. en förståelse som inte refererar till praktikens

syfte och mål. Det kan till exempel vara så att ett antal villkor är uppfyllda, antingen formella eller informella, som tillräckligt detaljerat beskriver reglerna för praktiken. Ta exemplet fotboll. Låt oss säga att fotbollens regler definierar praktiken, och att reglerna säger att laget som gör flest mål är vinnaren. Detta innebär inte att det finns en regel som säger att syftet med fotboll är att göra flest mål. En del skulle kanske istället hävda att syftet är att ha kul. Låt oss vidare anta att vi ska formulera en princip för rättvist spel (»fair play») i fotboll och att vi tänker oss att rättvist spel kräver att man aldrig får bete sig ohederligt på planen, även om det inte finns någon fullständig beskrivning att luta sig mot som specificerar vad ohederlighet exakt består av, då det beror på situationen på planen. I vår ansats att formulera och försvara en princip för »fair play» gör vi vidare inga försök att försöka undersöka fotbollens natur i bemärkelsen dess syfte och mål, vilken roll rättvisa är tänkt att spela bland deltagarna eller vad deltagarna har för skäl att bekräfta praktikens regler, normer och procedurer. Vi förblir agnostiska vad gäller de många potentiella teleologiska tolkningarna av fotboll som finns och reflekterar istället över vad hederlighet kan kräva med tanke på de formella reglerna i fotboll. Säg att vi landar i en princip som tolkar ohederlighet som att deltagare avsiktligt bryter mot reglerna eller låtsas som att något hänt på planen som inte har hänt (till exempel genom att opåkallat slänga sig i straffområdet, indikera att det är hörna när man vet att det är inspark, etc.). Denna princip uppfyller basrestriktionen då den är kompatibel med fotbollens regler – som vi antagit är definitionsmässiga för praktiken – och därför kan tillämpas.

En möjlig invändning mot vårt resonemang skulle kunna vara att en uppsättning regler i en regelbok inte fångar in konstitutiva egenskaper hos de praktiker som är relevanta för politisk teori, då de är betydligt mer komplexa. Till och med praktiker som fotboll är mer komplicerade än vad regelboken ger vid handen. Inte ens här kan man fullständigt definiera mänskliga praktiker genom ett antal nödvändiga och tillräckliga villkor: för varje försök kommer det finnas villkor som rimligen kan bestridas. Vi håller med men

hävdar att denna komplexitet faktiskt ger stöd åt basrestriktionen snarare än den praktikberoende restriktionen.

Det är rimligt att hävda att fotbollens regler inte är tillräckliga för att veta att en praktik faktiskt är en fotbollspraktik. Eftersom alla aspekter av en praktik inte är kodifierade, behöver vi information om fotbollens »institutionella kontext» (Sangiovanni 2016: 3). Alltså, vi måste veta hur fotboll som institutionaliserad praktik fungerar för att veta att en rättvis princip är en tillämpbar princip för fotboll. Men av detta följer inte att vi behöver en teleologisk redogörelse av fotboll, inte heller kunskap om praktikens underliggande värden och deltagarnas skäl att bekräfta den. Det finns många idéer om de värden som är implicita i fotboll: underhållning, estetik på planen, sociala aspekter av att spela i ett lag. På samma sätt finns det många olika skäl till varför människor väljer att spela eller titta på fotboll. Men för att formulera och försvara en princip för »fair play» behöver vi inte ägna oss åt att tolka dessa eller andra liknande aspekter. I vårt exempel har vi direkt åberopat idén om ohederlighet och vad som följer av detta i ljuset av fotbollens regler. Vi kan ge ett antal olika skäl till stöd för den principen, men ingen av dessa skäl måste korrespondera med, till exempel, de faktiska skäl deltagarna har för att bejaka praktiken. Även om vi antar att alla professionella fotbollsspelare var överens om att syftet med fotboll var att vinna till varje pris och att fotbollens värde bestod i att demonstrera fysisk överlägsenhet, kan vi inte se varför »fair play»-principen skulle vara mindre giltig för att den inte tog hänsyn till dessa värden. En del av vårt resonemang är just att det kan vara så att »vinna till varje pris»-inställningen går emot »fair play»-principen och att det är principen som ska reglera fotbollspraktiken. Slutsatsen kan således vara att det är de professionella spelarnas syfte med fotbollen som bör ändras – snarare än principen – så att de till exempel inte försöker lura domaren att det är hands i straffområdet när de ser att det inte var hands, bara för att öka chansen att vinna.

Slutord

RAWLS PÅPEKANDE OM vikten av att inte glömma den kontext i vilken en regulativ princip är tänkt att verka är ett gott råd, men praktikberoende teoretiker får ingalunda det metodologiska stöd de söker ur *En teori om rättvisa*. Det stöd de praktikberoende teoretikerna kan hämta från Rawls är rent ontologiskt: vad »the correct regulative principle for anything depends on the nature of that thing» säger är att en regulativ princip innehåller de facto beror på naturen hos entiteten den söker reglera (Rawls 1971: 29). Av detta följer dock ingen praktikberoende restriktion av det slag de önskar, varken vad gäller deras grundpremiss att vi måste undersöka en praktiks natur eller den angivna tolkningsmetoden för hur detta ska gå till. Att påstå detta är att sammanblanda ontologiska och epistemologiska beroenderelationer. Vi har här argumenterat för att Rawls villkor bör tolkas som vad vi kallat en basrestriktion för principer, snarare än ett epistemiskt villkor om vad vi måste undersöka och hur en sådan undersökning måste gå till. Basrestriktionen säger att korrekt regulativ princip som är avsedd att appliceras på en viss praktik ska vara formulerad på ett sätt att den uppfyller ett villkor av tillämpbarhet till den praktiken. Den skiljer sig alltså från praktikberoende restriktionen då inga specifika krav på metoder följer. Vidare har vi också försökt visa att denna basrestriktion inte utgör något normativt trumfkort mot en teoretiker som föreslår en modifikation av praktiken – även om vi i strikt mening talar om en ny praktik. Det stöd praktikberoende teoretiker får av Rawls är alltså på en betydligt mer rudimentär nivå än den omfattande metodologiska tes de söker etablera.

→

Eva Erman är professor i statsvetenskap vid Stockholms universitet.

Niklas Möller är professor i praktisk filosofi vid Stockholms universitet.

Not

1 I detta steg avviker praktikberoende teoretiker från Dworkins (1986: 72) metod, vars tredje steg innehåller ett villkor om att ge praktiken en så moraliskt riktig tolkning som möjligt.

Referenser

- BANAI, AYELET, MIRIAM RONZONI OCH CHRISTIAN SCHEMMEL (2011) »Global Social Justice: The Possibility of Social Justice Beyond States in a World of Overlapping Practices» i: A. Banai et al. (red.) *Social Justice, Global Dynamics: Theoretical and Empirical Perspectives*, London: Routledge, ss. 46–60.
- BEITZ, CHARLES (2014) »Internal and External», *Canadian Journal of Philosophy*, 44, ss. 225–238.
- DWORKIN, RONALD (1986) *Law's Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ERMAN, EVA OCH NIKLAS MÖLLER (2015) »Practices and Principles: On the Methodological Turn in Political Theory», *Philosophy Compass*, 10 (8), ss. 533–546.
- ERMAN, EVA OCH NIKLAS MÖLLER (2016) »What Distinguishes the Practice-Dependent Approach to Justice?», *Philosophy & Social Criticism*, 42 (1), ss. 3–23.
- ERMAN, EVA OCH NIKLAS MÖLLER (2017) »Practice-Dependence and Epistemic Uncertainty», *Journal of Global Ethics*, 13 (2), ss. 187–205.
- JAMES, AARON (2005) »Constructing Justice for Existing Practice: Rawls and the Status Quo», *Philosophy & Public Affairs*, 33, ss. 281–316.
- JAMES, AARON (2012) *Fairness in Practice: A Social Contract for a Global Economy*, Oxford: Oxford University Press.
- RAWLS, JOHN (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- RONZONI, MIRIAM (2009) »The Global Order: A Case of Background Injustice? A Practice-Dependent Account», *Philosophy & Public Affairs*, 37, ss. 229–256.
- ROSSI, ENZO (2012) »Justice, Legitimacy and (Normative) Authority for Political Realists», *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 15, ss. 149–164.
- SANGIOVANNI, ANDREA (2008) »Justice and the Priority of Politics to Morality», *Journal of Political Philosophy*, 16, ss. 137–164.
- SANGIOVANNI, ANDREA (2016) »How Practices Matter», *Journal of Political Philosophy*, 24, ss. 3–23.

I SAMBAND MED utgivningen av John Rawls *Political Liberalism* publicerade tidskriften *The Journal of Philosophy* en serie artiklar där Jürgen Habermas och Rawls debatterade bokens centrala idéer. En av Habermas huvudpoänger var att Rawls teori inte var tillräckligt demokratisk. Enligt Habermas innebar Rawls ramverk att grundläggande friheter var undantagna folkets demokratiska självbestämmande och därmed att konstitutionella förändringar inte kan bli tillräckligt öppna och transparenta. Rawls, menade Habermas (1995a: 128–129), prioriterade liberala rättigheter på bekostnad av en inkluderande demokratisk process där folket tillsammans beslutar om vilka fri- och rättigheter som bör vara gällande.

Zofia Stemplowska och Adam Swift har nyligen gjort den motsatta invändningen mot Rawls. De menar att Rawls teori ger för mycket utrymme åt demokratiskt beslutsfattande. Enligt Rawls är det tillåtet för demokratiska majoriteter att besluta om att införa orättvisa lagar, så länge de inte är för gravt orättvisa. Rawls är inte tydlig med vad som gör en orättvisa för grav, men troligen är det sådant som kränkningar av mänskliga rättigheter, alltså exempelvis lagstadgad segregation eller rättssystem som tillåter tortyr. Men, frågar Stemplowska och Swift (2018), hur kan det vara tillåtet att rösta fram lagar vi vet är orättvisa, även om de inte är gravt orättvisa?

Efterföljare till Rawls är inte heller övertygade av Habermas invändning. Jonathan Quong menar exempelvis att invändningen är felriktad eftersom vissa grundläggande liberala fri- och rättigheter inte går att bestrida på rimliga grunder. Exempel på sådana är yttrandefriheten och religionsfriheten. Att låta demokratiska majoriteter göra sig av med dessa vore därför en allvarlig kränkning av centrala liberala värden.¹ På samma sätt menar Gerald Gaus (2008: 46) att han bara antar precis det Habermas motsätter sig. Innan demokratiskt beslutsfattande kommer in i bilden är frågan om liberala rättigheter redan avgjord.

Så hur ska vi prioritera? Ska liberalismen eller demokratin ha företräde? Ska det vara tillåtet för demokratiska majoriteter att fatta beslut som exempelvis omöjliggör minoriteters religionsutövning eller hotar mediernas oberoende? Eller är vissa grundläggande rättigheter inte förhandlingsbara? Det är svårt att se en möjlig väg framåt eftersom det inte finns någon samsyn kring hur avvägningarna ska göras – den ena sidan bestrider den andras utgångspunkter, och vice versa.

Samtidigt är frågorna grundläggande. Liberaler i Rawls efterföljd är överens om att både demokrati och liberala rättvisehänsyn spelar avgörande roller i deras teoribildningar. Så hur ska enskildas rättigheter balanseras mot möjligheten att fatta demokratiska beslut? Och även om folket inte väljer att kränka enskildas rättigheter – ska det verkligen vara tillåtet att genomföra uppenbart orättvisa beslut? I det följande kommer jag kalla detta för *prioritetsfrågan*.

I den här artikeln vill jag visa att ett övertygande svar på prioritetsfrågan kräver en principiell grund – det går inte att hänfalla åt intuitionistiskt balanserande.² Den bästa principiella grunden, menar jag, går att spåra till svaren på två andra frågor: *källfrågan* och *beroendefrågan*. För den som värderar både liberalism och demokrati går det inte att undkomma källfrågan och beroendefrågan eftersom de handlar om *varför* liberalism och demokrati har värde. Källfrågan frågar vad som ger värde åt demokratin och liberalismen, och beroendefrågan undersöker om rättfärdigandet för den ena följer av den andra.

Slutligen kommer jag att med hjälp av Rawls politiska teori, och ett antal närbesläktade teorier, visa hur prioritetsfrågan bör följa av svaren på de två andra frågorna, och hur de tre tillsammans därmed sätter gränserna för statens legitima handlande.³

1 Två frågor om värde

LIBERALER ÄR DEMOKRATER. Det vill säga, de menar att en central del i ett rättvist samhälle är att viktiga beslut fattas demokratiskt. Samtidigt är de förstas också liberaler, i bemärkelsen

att de har en liberal förståelse av vad rättvisan kräver. De vill ge både liberala och demokratiska värden en framträdande plats i sina teorier. Rawls menar exempelvis att ett rättvist samhälle styrs demokratiskt, garanterar grundläggande fri- och rättigheter, och ordnar samhällets grundläggande struktur på ett sätt som gynnar de sämst ställda maximalt och ser till att alla har faktisk jämlik tillgång till positioner och ämbeten (Rawls 1971: 266; Wolff 2001).

Den som likt Rawls vill se ett samhälle där både liberalismen och demokratin realiserats menar att både liberalismen och demokratin har något slags värde. Genom att besvara två frågor – källfrågan och beroendefrågan – går det att systematisera och spåra värdet.

Källfrågan är den mest grundläggande: var kommer demokratin och liberalismens värde ifrån? Historiskt har det funnits många förslag. Demokrati har exempelvis sagts vara värdefullt för systemets epistemiska kvaliteter. Enligt det här synsättet är demokrati värdefullt eftersom demokratier tenderar att fatta rätt beslut (Anderson 2006; Goodin & Spiekermann 2018; Landemore 2013; Stevenson 2016; Ober 2013). Men demokrati har också sagts leda till en förbättring av medborgarnas karaktärer (Mill 1861; Elster 2002), färre felsteg och svältkatastrofer (Sen 1999: 152), större jämlikhet (Kolodny 2014; Viehoff 2014), mer frihet (Gould 1988), och så vidare.

På samma sätt har det funnits många svar på frågan om varför liberalism är värdefullt. Typiska exempel är att politisk liberalism behövs för att det är rättvist (Quong 2011), och för att det säkrar medborgarnas autonomi (Neufeld 2019; Watson & Hartley 2018; Weithman 2017), deras jämlika respekt (Boettcher 2012; Larmore 1999; Nussbaum 2011), samt deras relationer som medborgerliga vänner (Georgieva 2015; Leland 2019; Lister 2013).

Enligt Rawls har liberalismens och demokratin värde samma källa: de behövs eftersom människor är fria jämlika medborgare inbegripna i ett rättvist system för socialt samarbete.⁴

Medan källfrågan ser till värden som är externa från liberalismen och demokratin, undersöker beroendefrågan vilken relation de två har till varandra. Den frågar om det ena systemet är instrumentellt

nödvändigt för att realisera det andra. Beroendefrågan undersöker därmed om liberalismens värde är oberoende demokratins värde och tvärtom. Om exempelvis liberalismen, vid besvarande av källfrågan, ses som oberoende värdefull går beroendefrågan vidare och undersöker om demokratin också ses som oberoende värdefull (vilket därmed kräver ännu ett svar på källfrågan) eller om dess värde bara går att härleda till dess förmåga att förverkliga liberala ideal. Med oberoende menar jag alltså värdefullt oberoende av liberalismen (när det gäller demokratin) och demokratin (när det gäller liberalismen). För de som bryr sig om både liberalism och demokrati går beroendefrågan att besvara på fyra sätt (se också Gutmann 2002).

- (a) Liberalismen har ett oberoende värde medan demokratin är smalt instrumentellt värdefull, alltså värdefull enbart för att realisera liberalismen.
- (b) Demokratin har ett oberoende värde medan liberalismen är smalt instrumentellt värdefull, alltså värdefull enbart för att realisera demokratin.
- (c) Både liberalismen och demokratin har oberoende värde samtidigt som de också är instrumentellt värdefulla för att realisera varandra.
- (d) Både liberalismen och demokratin har oberoende värde men de är inte instrumentellt värdefulla för att realisera varandra.

Rawls Harvardkollega Judith Shklars politiska filosofi går att förstå som ett försvar av (a). Shklar (1989: 37) menar att jämlik demokrati är nödvändigt för att skydda människors frihet och deras rättigheter. På liknande sätt argumenterar Gerald Gaus för att demokrati behövs eftersom demokratier är bäst på att respektera liberala fri- och rättigheter. Enligt detta synsätt är alltså rättfärdigandet för demokratin beroende av dess roll som liberalismens beskyddare.

Enligt det motsatta synsättet på sambandet mellan demokrati och liberalism (b) har demokrati ett oberoende värde medan liberalismen bara är instrumentellt nödvändig för att realisera demokratiska värden. Jämlik liberal frihet är bara instrumentellt

värdefull i den mån den är nödvändig för att främja demokratin.⁵

Det tredje alternativet (c) är att både liberalism och demokrati är instrumentellt nödvändiga för att realisera varandra. Rawls förespråkar det här synsättet (Rawls 1995: 164; Finlayson 2019: 194),⁶ men tanken har uttryckts klarast hos Jürgen Habermas. Habermas menar att det inte går att värdera bara liberalism eller bara demokrati eftersom privat och offentlig autonomi förutsätter varandra. Med andra ord, en slags autonomi gör den andra möjlig – demokrati och liberala rättigheter är ömsesidigt förstärkande (Habermas 1994; 1996; 2001).

De flesta liberaler som instämmer med Habermas menar att stödet för demokratin är ovillkorat, om än inte obegränsat, eftersom liberala och demokratiska institutioner är både oberoende värdefulla och instrumentellt värdefulla för att realisera varandra. Med Habermas (2000: 14) ord finns det en *Gleichursprünglichkeit*, kanske bäst översatt som *samoriginalitet*, mellan värdena. Tanken är att medborgare inte kan kritisera sina stater eller stå upp mot en majoritet utan liberala rättigheter, men utan demokrati kan de inte forma lagar och institutioner inom vilka de på bästa sätt kan fatta enskilda beslut om hur deras liv ska levas. Den ena är inte möjlig utan den andra (Habermas 1995b).

Slutligen går det att tänka sig ett fjärde synsätt där både liberalismen och demokratin har oberoende värde, samtidigt som de inte är instrumentellt värdefulla för att realisera varandra (d). Även om synsättet är teoretiskt möjligt känner jag inte till någon som förespråkar det, så jag lägger det åt sidan.

Sammanfattningsvis pekar käll- och beroendefrågorna på olika aspekter av varför vi värderar liberalismen och demokratin. När de är besvarade blir det möjligt att närma sig den centrala *prioritetsfrågan*, som undersöker vad vi ska göra när liberalismens och demokratins värden hamnar i konflikt.

2 Prioritetsfrågan

PRIORITETSFRÅGAN HANDLAR OM att hitta rätt balans mellan kollektivt självbestämmande och en liberal utfallsstandard. En

utfallsstandard kan vara minimal (exempelvis att utfall inte får kränka mänskliga rättigheter) eller mer omfattande (bara utfall som är i linje med en fullständig liberal rättviseteori är acceptabla). Prioritetsfrågan uppstår om medborgare använder demokratin på ett sätt som går emot utfallstandarden, eller om utfallstandarden omöjliggör ett demokratiskt beslut. Den första sortens fall är exempelvis demokratiska majoriteter som antar lagar som går emot grundläggande liberala rättigheter eller centrala rättvisepprinciper. Att rösta ja till att tillåta slaveri är ett uppenbart exempel. Den andra sortens fall är en spegling, och handlar alltså om fall då det finns konstitutionella begränsningar på plats som omöjliggör ett visst demokratiskt efterfrågat beslut.

Hur ska vi prioritera i dessa fall? Ska vi låta demokratiska majoriteter fatta vilka beslut som helst? Eller bör det finnas robusta konstitutionella skydd som förhindrar vissa beslut? Vilka beslut då?

Svaren på prioritetsfrågan går att ordna på en skala. Vid varje ände har antingen demokrati eller liberalism absolut prioritet. Enligt den mest långtgående versionen som prioriterar demokrati över liberalism kan demokratiska majoriteter besluta legitimt om allt. Rawls (2001: 145–148) kallar detta för *proceduriell* demokrati.

På den motsatta sidan finns absolut prioritet av liberalismen. John Skorupski har kallat en version av det här synsättet för »gammal liberalism».⁷ Gamla liberaler ger inte sitt oreserverade stöd till demokratin utan de förhåller sig ständigt vaksamma (Skorupski 2017: 173). Gaus (2011: 386) liberalism går att placera i denna ände.

En position någonstans i mitten är vad Rawls kallar *konstitutionell* demokrati, alltså en demokrati med särskilt skydd på plats för grundläggande rättigheter men som i övrigt prioriterar demokratin (jfr Rawls 2001: 145–148). Detta är också synsättet Rawls själv förespråkar. Enligt honom ger en demokratisk procedur upphov till legitima lagar: utfallet av en legitim procedur är legitimt, oavsett vad det är.⁸ Det enda undantaget är när demokratiskt beslutade lagar är *för gravt orättvisa* (Rawls 1993: 428; Stemplowska & Swift 2018: 6). Att demokratiska beslut ska genomföras så länge de inte är »gravt orättvisa» – alltså beslut som inte inskränker

grundläggande rättigheter – är vad Zofia Stemplowska och Adam Swift (2018: 16) kallar för det »konventionella» synsättet. I mitt ramverk går det alltså att beskriva det som det konventionella svaret på *prioritetsfrågan*.

3 Det konventionella synsättet

STEMPLOWSKA OCH SWIFT (2018) har nyligen argumenterat att förespråkarna för Rawls konventionella synsätt saknar stöd för att konsekvent prioritera att genomföra demokratiskt fattade beslut över utfallsöverbäganden. Huvudpoängen är att eftersom förespråkarna ibland ser orättvisor som grava nog att trumfa värdet av att genomföra demokratiskt fattade beslut måste de tillhandahålla en teoretiskt robust distinktion som kan skilja grava från icke-grava orättvisor (Rawls 1995: 175–176). Alltså: de måste tillhandahålla ett principiellt svar på *prioritetsfrågan*.

Även om distinktionen mellan orättvisor och grava orättvisor ytligt sett kan verka rimlig observerar Stemplowska och Swift – riktigt, i min mening – att den inte är välgrundad. Det kan exempelvis knappast vara så att det som skiljer orättvisor från grava orättvisor är att vi har större tilltro till våra omdömen om grava orättvisor, om inte grava orättvisor är detsamma som uppenbara orättvisor (Stemplowska & Swift 2018: 15). Och så är det knappast: det vore *uppenbart* orättvist om en förälder valde att godtyckligt bjuda bara sin ena tvillingdotter på tårta på födelsedagen, men det är knappast en *grav* orättvisa.

Eftersom distinktionen är svår att upprätthålla menar Stemplowska och Swift att det konventionella svaret på *prioritetsfrågan* misslyckas. Enligt Stemplowska och Swift (2018: 18) måste värdet av att uppfylla rättvisan alltid balanseras mot att upprätthålla respekt för demokratiska beslutsmekanismer. Detta kallar de för »the balancing view» eftersom det ena måste balanseras mot det andra.

Detta svar på *prioritetsfrågan*, »the balancing view», lider dessvärre också av problem. För hur kan vi veta vad »rättvisa» och »demokratiska procedurer» väger? Och hur ska vi kunna balansera någonting när vi inte vet de olika sidornas relativa vikt?

Det tycks som att även detta synsätt saknar ett principiellt svar på prioritetsfrågan.

I nästa stycke visar jag att det är möjligt att ge ett principiellt svar på prioritetsfrågan genom att i stället låta det följa av svaren på källfrågan och beroendefrågan.

4 Mot ett principiellt svar

SOM TIDIGARE NÄMNTS finns det flera möjliga svar på källfrågan och beroendefrågan. Beroende på vilka vi förespråkar kommer det med synsättet som presenteras här leda till olika svar på prioritetsfrågan. Låt mig illustrera med ett vanligt synsätt, närbesläktat med Rawls eget, där idén om jämlikt medborgarskap är svaret på varför både liberalism och demokrati har värde, och där de två är instrumentellt nödvändiga för att realisera varandra.

Laura Valentinis politiska filosofi är ett exempel. Valentini menar att när det är utbredd rimlig oenighet om vad rättvisan kräver, följer det av jämlikhetsprincipen att politiska beslut i så stor utsträckning som möjligt ska vara i linje med vad människor vill ha. Demokratiska beslutsprocesser är unikt lämpade att se till att så sker, så enligt Valentini (2012: 597; 2013) kräver jämlik respekt att lagar stiftas demokratiskt. Thomas Christiano tänker på samma sätt att det går att skilja proceduriella överväganden från utfallsöverväganden när demokratiska beslut ska fattas. I stora drag går det att se detta som att balansera respekt för demokratiska beslut och att upprätthålla vad rättvisan kräver. Christiano (2008: 268) menar att om vi väljer att prioritera rättvisan över demokratin behandlar vi andra medborgare som underlägsna oss själva, eftersom de kanske har en annan bild av vad rättvisan kräver (se också Esben Øverland & Christian Barry (2011: 122)). Och detta måste undvikas eftersom varje medborgare har ett grundläggande intresse av att behandlas som en medborgerlig jämlike (Christiano 2008: 271–273). På detta sätt går det alltså att se medborgerlig jämlikhet som Christianos och Valentinis svar på frågan om källan till demokratins värde.

Medborgerlig jämlikhet är också Christianos (2008: 2) och

Valentinis (2012: 597) svar på frågan om vad som ger liberala åtaganden värde. Enligt det synsättet är en rättighetskränkning också en kränkning av medborgerlig jämlikhet (Christiano 2008: 265). Det kränker tanken att alla medborgare har en jämlik hög ställning och omöjliggör deras jämlika deltagande i samhället. Tanken återfinns hos många tänkare, två ytterligare exempel är Debra Satz (2008: 433) och T. H. Marshall (1997: 11).

För Christiano (2008: 2) och Valentini (2013) har därmed liberala rättigheter och demokrati samma värdekälla. Och Christiano (2011) säger uttryckligen att liberala rättigheter och demokrati är instrumentellt nödvändiga för att uppfylla varandra. Som nämnt, har Rawls en liknande idé där både liberalismens och demokratins värde går att härleda till att medborgare är (och ska vara) fria jämlikar, och där demokratiska och liberala rättigheter är samoriginella.

Men när det kommer till prioritetsfrågan menar alltså Christiano, Valentini, Rawls, och många andra att majoriteter får fatta nästan vilka demokratiska beslut som helst. Det enda undantaget är gravt orättvisa lagar och regler. Invändningen från Stemplowska och Swift (2018: 18) är övertygande – distinktionen saknar grund. Varför är det bara när lagarna är *gravt* orättvisa som de inte får införas? Är det verkligen värre att bli nekad proceduren som behandlar en som en jämlike än att bli nekad det sociala arrangemanget som medborgerlig jämlikhet kräver?

Jag menar att *om* medborgerlig jämlikhet är ett huvudvärde som grundar både kravet på att beslut ska fattas enligt demokratiska procedurer och kravet att vissa utfall är otillåtna bör det innebära att de beslut som kränker den medborgerliga jämlikheten i tillräckligt hög grad inte kan vara legitima. Därmed sätts gränserna för statens legitima beslutsfattande genom att svaret på prioritetsfrågan följer av svaret på källfrågan och beroendefrågan. Av detta följer att ett beslut som kränker medborgerlig jämlikhet i tillräckligt hög utsträckning är illegitimt, även om beslutet proceduriellt sett är oklanderligt.

Detta synsätt innebär att eftersom alla medborgare har ett

intresse av att behandlas som medborgerliga jämlikar – och eftersom det är det som gör att vi bör fatta beslut demokratiskt – går det inte att tillåta lagstiftning som behandlar medborgare allt för ojämnt. Sådana politiska beslut bör kunna överklagas. I de fall en orättvisa också är en kränkning av medborgerlig jämlikhet måste den som besvarat källfrågan med att både liberalism och demokrati har samma värde, och beroendefrågan med att de är nödvändiga för varandra, mena att rättvisa ibland kan prioriteras över demokratiska majoritetsbeslut. Både demokratiska procedurer och resultatet av dem kan med det här synsättet både tjäna och underminera medborgerlig jämlikhet, så det finns ingen principiell anledning att procedurer alltid trumfar utfall, eftersom även utfall kan stå i konflikt med värdet som ger oss skäl att vilja ha demokrati från första början.

Slutsatsen att gravt orättvisa lagar inte får genomföras blir därmed både logisk och försvarbar – kränkningar av individuella rättigheter är alltid kränkningar av människors medborgerliga jämlikhet. Men problemet är att alla kränkningar av den medborgerliga jämlikheten inte nödvändigtvis är gravt orättvisa rättighetskränkningar. Beslut som har konsekvenser som inte respekterar medborgerlig jämlikhet kan också vara sådana som inte garanterar medborgares jämlika ställning (kanske sådant som att allokera mer resurser till skolor i förmögna stadsdelar än till skolor i fattiga stadsdelar; vissa typer av statsreligion),⁹ sådana som inte behandlar alla medborgare som jämlika källor till politisk auktoritet (kanske regler för röstning som missgynnar minoriteter; diskriminerande anställningsvillkor i offentliga institutioner) och lagar som infantiliserar eller förnedrar medborgare (kanske extrem paternalism; bidragssystem som kräver förnedrande beteende från mottagarna). Få, om ens några, av dessa saker räknas typiskt sett som kränkningar av grundläggande mänskliga rättigheter. Enligt Rawls konventionella synsätt vore det därmed tillåtet för staten att införa dem så länge besluten är demokratiskt fattade. Vi kan bli upprörda och protestera, men det går inte att ifrågasätta statens *rätt* att genomföra den ojämliga politiken.

Den slutsatsen är emellertid svårförsvärlig eftersom det saknas

en förklaring till varför demokratiska majoriteter ska kunna inskränka det värde som ska förklara varför vi från första början bör bry oss om att genomföra demokratiskt fattade beslut. I de fall dessa lagar är tillräckligt stora kränkningar av medborgarnas fria jämlikhet – alltså större kränkningar än kränkningen att inte låta dem införas – menar jag att det enligt ett rimligt Rawlsianskt synsätt inte kan vara tillåtet att införa dem.

5 Slutsats

JAG HAR ARGUMENTERAT för att frågan om hur liberal rättvisa bör balanseras mot möjligheten att fatta demokratiska beslut bara kan besvaras genom att undersöka grunden vi har till att värdera demokratin och liberalismen. Lösningen är avhängig det rätta svaret på frågorna om varför de två är värdefulla – prioritetsfrågan kan inte besvaras i isolering från ett vidare ramverk.

Givetvis finns ytterligare frågor att besvara. I synnerhet uppstår komplexa problem när institutionella strukturer ska komma på plats som utvärderar lagar. Hur ska det kunna göras på ett sätt som i sig självt inte kränker medborgarnas medborgerliga jämlikhet? Det är också viktigt att reflektera kring tidsperspektivet, det är möjligt att vad som framstår som en mindre kränkning på kort sikt kan leda till mer omfattande kränkningar på längre sikt. Och om demokratiska beslut i stor utsträckning rullas tillbaka kan det leda till minskat förtroende för det demokratiska systemet som helhet.

Trots att mycket arbete återstår hoppas jag att jag har visat att ett Rawlsianskt ramverk kräver försiktig reflektion kring relationen mellan rättvisa och demokrati. Min förhoppning är att vi genom att ta diskussionen till de grundläggande värdena – till vad som får oss att bry oss om demokrati och liberal rättvisa – kan få verktyg till att fortsätta göra det.

→

Henrik D. Kugelberg är fil.dr i politisk teori, verksam som postdoc vid McCoy Family Center for Ethics in Society på Stanford University.

Noter

1 Även om det alltid kommer att finnas gränsdragningar att göra. Se Jonathan Quong (2013: 267) och John Rawls (2008: 13).

2 Det följande är delvis baserat på material från min doktorsavhandling (se Henrik Kugelberg 2021a).

3 Stort tack till Paul Billingham, Niklas Dahlqvist, Petter Klockhoff, Elsa Kugelberg, Cécile Laborde, Maxime Lepoutre, CM Lim, David Miller, Jonathan Quong och Zofia Stemplowska för hjälpsamma diskussioner och kommentarer.

4 Se Amy Gutmann (2002: 170, 174). Liberala rättigheter följer också av Rawls tanke om personer som bärare av grundläggande moraliska kvaliteter. För en diskussion, se James Gordon Finlayson (2019: 192). Se även John Rawls (1993: 292–293).

5 Som Gutmann (2002: 175) diskuterar.

6 För en diskussion om sambandet mellan grundläggande friheter och politisk liberalism, se också Cynthia A. Stark (2020).

7 Skorupski (2017: 175) nämner Sieyès, Constant, Guizot, och Tocqueville (i Frankrike); John Stuart Mill, Raymond Aron och Isaiah Berlin (i Storbritannien) som exempel på liberaler med det här synsättet.

8 Jag kritiserar detta i Henrik D. Kugelberg (2021b).

9 För en liknande poäng, se Cécile Laborde och Sune Lægaard (2019: 175).

Referenser

- ANDERSON, ELIZABETH (2006) »The Epistemology of Democracy», *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 3 (1), ss. 8–22.
- BOETTCHER, JAMES W. (2012) »The Moral Status of Public Reason», *The Journal of Political Philosophy*, 20, ss. 156–177.
- CHRISTIANO, THOMAS (2008) *The Constitution of Equality: Democratic Authority and Its Limits*, Oxford: Oxford University Press.
- CHRISTIANO, THOMAS (2011) »An Instrumental Argument for a Human Right to Democracy», *Philosophy and Public Affairs*, 39 (2), ss. 142–176
- ELSTER, JON (2002) »The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory», i: Thomas Christiano (red.) *Philosophy and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- FINLAYSON, JAMES GORDON (2019) *The Habermas-Rawls Debate*, New York: Columbia University Press.
- GAUS, GERALD (2008) »The (Severe) Limits of Deliberative Democracy as the Basis for Political Choice», *Theoria*, 55 (117), ss. 26–53.
- GAUS, GERALD (2011) *The Order of Public Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GEORGIEVA, MIHAELA (2015) »Stability and Congruence in Political Liberalism: The Promise of an Ideal of Civic Friendship», *Political Studies*, 63 (2), ss. 481–494.
- GOODIN, ROBERT & KAI SPIEKERMANN (2018) *An Epistemic Theory of Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- GOULD, CAROL (1988) »Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economics and Society», New York: Cambridge University Press.
- GUTMANN, AMY (2002) »Rawls on the Relationship Between Liberalism and

- Democracy», i: Samuel Freeman (red.) *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HABERMAS, JÜRGEN (1994) »Human Rights and Popular Sovereignty: The Liberal and Republican Versions», *Ratio Juris*, 7 (1), ss. 1–13.
- HABERMAS, JURGEN (1995a) »Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism», *The Journal of Philosophy*, 92 (3), ss. 109–131.
- HABERMAS, JURGEN (1995b) »On the Internal Relation Between the Rule of Law and Democracy», *European Journal of Philosophy*, 3 (1), ss. 12–20.
- HABERMAS, JÜRGEN (1996) *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, MA: MIT Press.
- HABERMAS, JÜRGEN (2000) »Der Demokratischer Rechtsstaat – eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?», *Divinatio*, 11, ss. 13–30.
- HABERMAS, JÜRGEN (2001) »The Postnational Constellation and the Future of Democracy», i: Max Pensky (red.) *The Postnational Constellation: Political Essays*, Cambridge, MA: MIT Press.
- KOLODNY, NIKO (2014) »Rule Over None II: Social Equality and the Justification of Democracy», *Philosophy & Public Affairs*, 42 (4), ss. 287–336
- KUGELBERG, HENRIK D. (2021a) *Democratising Public Reason*, Doctoral Dissertation, Oxford: University of Oxford.
- KUGELBERG, HENRIK D. (2021b) »Social Choice Problems With Public Reason Proceduralism», *Economics and Philosophy*.
- LABORDE, CÉCILE & SUNE LÆGAARD (2019) »Liberal Nationalism and Symbolic Religious Establishment», i: Gina Gustavsson & David Miller (red.) *Liberal Nationalism and Its Critics: Normative and Empirical Questions*, Oxford: Oxford University Press.
- LANDEMORE, HÉLÈNE (2013) *Democratic Reason*, Princeton: Princeton University Press.
- LARMORE, CHARLES (1999) »The Moral Basis of Political Liberalism», *The Journal of Philosophy*, 96, ss. 599–625.
- LELAND, R. J. (2019) »Civic Friendship, Public Reason», *Philosophy & Public Affairs*, 47 (1), ss. 72–103.
- LISTER, ANDREW (2013) *Public Reason and Political Community*, London: Bloomsbury.
- MARSHALL, T. H. (1977) *Class, Citizenship, and Social Development*, Chicago: University of Chicago Press.
- MILL, JOHN STUART (1861/2010). *Considerations on Representative Government*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NEUFELD, BLAIN (2019) »Shared Intentions, Public Reason, and Political Autonomy», *Canadian Journal of Philosophy*, 49 (6), ss. 776–804.
- NUSSBAUM, MARTHA (2011) »Perfectionist Liberalism and Political Liberalism», *Philosophy & Public Affairs*, 39 (1), ss. 3–45.
- OBER, JOSIAH (2013) »Democracy's Wisdom: An Aristotelian Middle Way for Collective Judgment», *American Political Science Review*, 107 (1), ss. 104–122.
- QUONG, JONATHAN (2011) *Liberalism Without Perfection*, Oxford: Oxford University Press.
- QUONG, JONATHAN (2013) »On the Idea of Public Reason», i: Jon Mandle och David A. Reidy (red.) *A Companion to Rawls*, Oxford: Wiley-Blackwell, ss. 265–280.
- RAWLS, JOHN (1971/1999) *A Theory of Justice*, Revised Edition, Cambridge, MA: Harvard University Press.

- RAWLS, JOHN (1993/2005) *Political Liberalism*, Expanded Edition, New York: Columbia University Press.
- RAWLS, JOHN (1995) »Political Liberalism: Reply to Habermas«, *The Journal of Philosophy*, 92 (3), ss. 132–180.
- RAWLS, JOHN (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*, Erin Kelly (red.), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (2008) *Lectures on the History of Political Philosophy*, Samuel Freeman (red.), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SATZ, DEBRA (2008) »Equality, Adequacy, and Educational Policy«, *Education Finance and Policy*, 3 (4), ss. 424–443.
- SEN, AMARTYA (1999) *Development as Freedom*, New York: Knopf.
- SHKLAR, JUDITH N. (1989) »The Liberalism of Fear«, i: Nancy L. Rosenblum (red.) *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SKORUPSKI, JOHN (2017) »Rawls, Liberalism, and Democracy«, *Ethics*, 128 (1), ss. 173–198.
- STARK, CYNTHIA A. (2020) »Political Liberalism and Male Supremacy«, *Journal of Applied Philosophy*, 37 (5), ss. 873–880.
- STEMPOWSKA, ZOFIA & ADAM SWIFT (2018) »Dethroning Democratic Legitimacy«, i: David Sobel, Peter Vallentyne, och Steven Wall (red.) *Oxford Studies in Political Philosophy*, Volume 4, Oxford: Oxford University Press.
- STEVENSON, HAYLEY (2016) »The Wisdom of the Many in Global Governance: An Epistemic-Democratic Defense of Diversity and Inclusion«, *International Studies Quarterly*, 60 (3), ss. 400–412.
- VALENTINI, LAURA (2012) »Assessing the Global Order: Justice, Legitimacy, or Political Justice?«, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 15 (5), ss. 593–612.
- VALENTINI, LAURA (2013) »Justice, Disagreement, and Democracy«, *British Journal of Political Science*, 43 (1), ss. 177–199.
- VIEHOFF, DANIEL (2014) »Democratic Equality and Political Authority«, *Philosophy & Public Affairs*, 42 (4), ss. 337–375.
- WATSON, LORI & CHRISTIE HARTLEY (2018) *Equal Citizenship and Public Reason: A Feminist Political Liberalism*, New York: Oxford University Press.
- WEITHMAN, PAUL (2017) »Autonomy and Disagreement about Justice in Political Liberalism«, *Ethics*, 128 (1), ss. 95–122.
- WOLFF JONATHAN (2001) »John Rawls: Liberal Democracy Restated«, *Croatian Journal of Philosophy*, 1 (3), ss. 347–361.
- ØVERLAND, ESSEN & CHRISTIAN BARRY (2011) »Do Democratic Societies Have a Right to Do Wrong?«, *Journal of Social Philosophy*, 42 (2), ss. 111–131.

1 Inledning

RAWLS ÄR UTAN tvekan de senaste femtio årens mest inflytelserika politiska filosof, men märkligt nog är den del av hans teori om rättvisa som han nog själv tyckte var allra viktigast lite diskuterad, trots att den både är filosofiskt intressant och praktiskt viktig. Den här texten handlar om denna hans teori om politisk stabilitet. *A Theory of Justice* (Rawls 1971) är lång och det är nog inte så att varje läsare har tagit sig igenom den avslutande, och också långa, tredje delen av boken. Det är där Rawls diskuterar stabilitetens problem och det var missnöje med svaret han formulerade där som sedan fick honom att formulera om teorin om rättvisa i *Political Liberalism* (Rawls 1996; jfr Rawls 2001 och Freeman 2007) för att kunna ge ett tillfredställande svar på stabilitetsproblemet.

När politisk stabilitet kommer på tal är det lätt att falla in i att tolka detta enligt ett allmänt »Hobbesianskt» mönster, som kanske inte kommer direkt från Hobbes, men som i alla fall är inspirerat av hans *Leviathan* (2010). Då tänker man sig att den som förespråkar stabilitet är någon som säger att detta värde trumfar rättvisan. Rawls diskussion om stabilitet tillhör en annan, och äldre, tradition. Det är en tradition som finns representerad hos Platon när Sokrates säger »Yes, because injustice, I imagine, Thrasymachus, produces faction and hatred and fights among them, whereas justice produces co-operation and friendship, doesn't it?» (Plato 2000: 351d). Den finns också hos Aristoteles när han säger »[b]ut virtue does not destroy its possessor, nor is justice destructive of the state» (Aristotle 1992: 200). Allmänt talat så är idén att stabilitet och rättvisa inte står i konflikt, utan att stabilitet är en egenskap hos rättvisan. Detta uttrycks hos Rawls bland annat i tanken att:

Since a well-ordered society endures over time, its conception of justice is presumably stable: that is, when institutions are just (as

defined by this conception), those taking part in these arrangements acquire the corresponding sense of justice and desire to do their part in maintaining them. (Rawls 1971: 454).

Om vi har rättvisa, så har vi också stabilitet. Detta innebär en position med den intressanta egenskapen att om en föreslagen princip för rättvisa inte är sådan att den kan ge politisk stabilitet, så kan den inte vara korrekt. Det är därmed ett adekvanskriterium för teorier om rättvisa att de kan leverera stabilitet. Detta kan tyckas vara en radikal position, men en uppfattning som verkar ha delats av Platon, Aristoteles och Rawls, liksom också i varierande grad av sådana som Mill (2016), Montesquieu (2011), och Rousseau (1975) tycks värd att undersöka närmare.

Det är också en position som verkar viktig att undersöka vidare givet det politiska läget i världen. Statsvetare, ekonomer, historiker och journalister har de senaste åren på olika sätt belyst en oroväckande möjlig och tilltagande instabilitet hos demokratin (Acemoglu & Robinson 2019; Levitsky & Ziblatt 2018; Runciman 2018; Snyder 2017; Temelkuran 2019; Molander 2017; Hopkin 2020). Den politiska filosofin bör naturligtvis också dra sitt strå till stacken i detta viktiga arbete.

Den här texten har två mål. I avsnitt 2 ska jag stava ut Rawls idé om stabilitet som en egenskap hos rättvisan och specifikt fokusera på hur detta ger upphov till ett adekvanskriterium för teorier om rättvisa och hur detta slår mot en alternativ rättvis princip, föreslagen av Jeremy Waldron. I avsnitt 3 kommer jag, för att visa implikationerna av att ta stabiliteten på allvar, att tillämpa detta på ett viktigt nutida alternativ till Rawls *justice as fairness*, nämligen Harry Frankfurts (2015) *sufficientarianism*. Här kommer jag att argumentera för att om man tar stabilitet som ett adekvanskriterium, så kommer man behöva tolka Frankfurts teori så att den förespråkar en viss, Rousseauiansk, jämlikhetsteori. Jag kommer sedan visa hur samma argument tillfredsställs av Rawls två rättvis principer och att det därmed finns en naturlig väg från

Frankfurt via Rousseau till Rawls. Jag avslutar sedan med några ord om hur Rawls stabilitetsidé utgör ett lovande perspektiv på andra rättviseteorier.

2 Rawls om stabilitet

FÖR RAWLS HANDLAR inte stabilitet om att tvinga fram acceptans för staten, utan om att hitta en balans och ett samspel mellan människor och institutioner som leder till frivilligt samtycke över tid. Han skriver:

The idea is that, given certain assumptions specifying a reasonable human psychology and the normal conditions of human life, those who grow up under just basic institutions – institutions that justice as fairness itself enjoins – acquire a reasoned and informed allegiance to those institutions sufficient to render them stable. Put another way: citizens' sense of justice, given their character and interests as formed by living under a just basic structure, is strong enough to resist the normal tendencies to injustice. Citizens act willingly to give one another justice over time. Stability is secured by sufficient motivation of the appropriate kind acquired under just institutions. (Rawls 2001: 185)

Tanken är att rättvisan är stabil över tid givet individer med en viss psykologi och en viss uppsättning rättvist utformade institutioner. Om man kan uppnå sådan stabilitet beror då på vilken teori om rättvisa man utgår ifrån. Ett förslag till rättvisteori som »Lars får alla grejer» skulle ha liten chans att kunna accepteras över tid, och det (tillsammans med ett antal andra möjliga invändningar) tyder då på detta inte kan vara den korrekta teorin om rättvisa. Här finns alltså konturerna av ett adekvansvillkor för rättviseteorier: en teori om rättvisa måste vara sådan att den är förenlig med stabilitet över tid, annars misslyckas teorin att ge uttryck för en central egenskap hos rättvisan. Men kan detta verkligen vara rätt? Rättvisa och stabilitet är väl skilda värden? G. A. Cohen (2008) har gått så långt som att hävda att om man låter värden som stabilitet påverka hur man förstår rättvisa så vanställer man rättvisan. För Cohen är

rättvisa vad det är och stabilitet vad det är. Om man blandar ihop dem riskerar man att missförstå vad rättvisan kräver. Men det kan nog vara så att det är Cohens position som riskerar vanställa rättvisan.

Ett skäl att föredra Rawls approach över Cohens är att den förra gör bättre reda för hur politiska filosofer förstått rättvisa genom historien. Detta är, så klart, inte ett konklusivt skäl att föredra Rawls angreppssätt, men det utgör viss evidens för misstanken att Cohens sätt att prata om rättvisa missar en potentiellt viktig aspekt. Vi har sett hur Platon och Aristoteles tänkt att rättvisa ger upphov till stabilitet och här kommer ett exempel från Machiavelli av alla människor:

Justice engenders unity in states and kingdoms; such unity in its turn gives them power and maintains them. Justice defends the poor and the weak; restrains the rich and the powerful; humbles the proud and the arrogant; restrains the rapacious and the bold; castigates the insolent and scatters the violent. It produces that equality, which being the mainstay of states, is desirable in every state. (Machiavelli 1990: 526)

Vad vi ser i de här citaten är att hos realister som Machiavelli och moralister som Platon delas tanken att om vi uppnår rättvisa, så uppnår vi också stabilitet, i Machiavellis fall via enighet. Rättvisan är stabil. Det betyder att om ett förslag till teori om rättvisa inte kan generera stabilitet så är detta ett tecken på att teorin är felaktig. Därför vanställer man rättvisan om man håller isär de två värdena på sättet som Cohen föreslår. Stabilitet utgör på detta sätt ett adekvansvillkor för teorier om rättvisa.

Stället i Rawls skrivande där detta slags tänkande kanske kommer till allra tydligast uttryck är i hans svar till Jeremy Waldron (1986) angående om differensprincipen skulle väljas bakom slöjan av okunnighet, eller om en alternativ princip föreslagen av Waldron skulle föredras (Rawls 2001: 126–130). Waldron menar att Rawls egentligen har producerat ett argument för genomsnittsutilitarism kompletterad med ett socialt minimum för att garantera stabilitet.

Rawls argumenterar för att bakom en slöja av okunnighet, som alltså döljer ens identitet men tillåter information om att man kommer vilja leva ett bra liv oavsett vem man visar sig vara, skulle man föredra differensprincipen före genomsnittsutillarismen. Man skulle föredra differensprincipen eftersom att man skulle kunna acceptera konsekvenserna av den förra oavsett vem man är i samhället, medan man skulle vilja omförhandla överenskommelsen om det visade sig vara bland de sämst ställda i ett utilitaristiskt samhälle. Genomsnittsutillarismen skulle kunna kräva mycket stora uppoffringar av vissa, medan differensprincipen kräver att de sämst ställda har den maximalt bästa situationen i jämförelse med andra möjliga sätt att organisera samhället. Här noterar Waldron alltså att det finns ett rätt klurigt tredje alternativ som förenar nyttomaximerande bakom slöjan med ett stabilitetsresonemang. Om man kombinerar genomsnittsutillarism med att man sätter ett socialt minimum på »the level beneath which sacrifices of well-being cannot normally be expected from individuals without serious disaffection and discontent» (Waldron 1986: 28), så borde väl parterna bakom slöjan föredra denna princip? Om de är rationella, men riskaversiva tycks de ha goda skäl för detta.

Ömsesidighet, eller reciprocitet, är centralt för hur Rawls argumenterar för differensprincipen. Tanken är att rättvisepprinciper som väljs bakom slöjan av okunnighet ska vara tillämpliga för fria och jämlika medborgare som har en grundläggande preferens för att samarbeta på ömsesidiga villkor. Om parterna är fria och jämlika och om de saknar förtjänstskäl att ta i beaktande så utgör lika andelar en uppenbar startpunkt för att tänka om rättvisa; om ingen förtjänar något i högre grad än någon annan varför inte dela lika? Men parterna frågar sig också om det finns »good reason for departing from equal division, and if so, which inequalities arising in this way are acceptable?» (Rawls, 2001: 123). Ett sådant skäl skulle kunna vara om alla vinner på en viss ojämlikhet. Det vore en ömsesidig förbättring och differensprincipen är ömsesidig just på detta sätt. Genomsnittsutillarismen både med och utan ett socialt minimum är inte ömsesidig på detta sätt. De mer gynnade

tillåts där att uppnå fördelar på de mindre gynnades bekostnad. Så av ömsesidighetskäl är differensprincipen likväl att föredra framför dessa båda alternativ. Notera att ömsesidigheten gör två jobb här. Dels spelar den roll för vad som är möjligt att berättiga utifrån en opartisk förhandlingsposition, men den är också viktig av stabilitetsskäl. Eftersom differensprincipen ger uttryck för ömsesidighet så kan den accepteras över tid och den kan därför hantera stabilitet. Med utilitarismen som rättvis princip, med eller utan socialt minimum, verkar medborgarna ha skäl att vilja omförhandla det sociala kontraktet. Det kommer att kunna finnas andra fördelningar än de som förespråkas av utilitarismen som vore både bra för alla och bättre för de sämst ställda. Om vi delar bland andra Platons, Aristoteles, och Machiavellis grundläggande intuition om rättvisans egenskaper så bör vi nog hålla med Rawls här om att rättvisan bör kunna vara stabil och därför föredra differensprincipen. I det här fallet var det ömsesidigheten som gjorde mycket jobb, men man kan tänka sig att andra teorier med andra egenskaper också kunde lösa stabilitetens problem. Vi bör undersöka rättvisprinciper utifrån om de är förenliga med att människor kan acceptera dem över tid och om de ger upphov till institutioner som bidrar till sådan stabilitet. Detta är också ämnet för nästa avsnitt.

3 Tillräcklighet, stabilitet och jämlikhet

I DET HÄR avsnittet kommer jag att undersöka implikationerna av ett Rawlsianskt stabilitetskriterium genom att tillämpa det på ett viktigt förslag till rättvisprinciper från litteraturen, nämligen Harry Frankfurt (2015) sufficientarianism, som föreslår att rättvisa inte handlar om jämlikhet utan att om att se till att varje människa får tillräckligt mycket av det hon behöver. Argumentationen kommer att ske i två steg. I det första kommer jag att visa att om man tar stabilitet i beaktande så leder detta till att Frankfurts teori måste omtolkas och omformuleras som en jämlikhetsteori. Detta steg använder bara den allmänna idén om stabilitet som analysverktyg. I det andra steget kommer jag sedan dra nytta av

några av Rawls egna argument för att visa hur man tar sig från den allmänna jämlikhetsprincipen till Rawls differensprincip.

Frankfurts argument tar sin början i följande observation. Det vi oroar oss för när vi oroar oss om jämlikheten verkar inte vara huruvida varje person får en precis lika stor andel eller inte, utan om varje person har tillräckligt av det de behöver (Frankfurt 2015). Han menar att jämlikheten i sig saknar moralisk dragningskraft, till skillnad från tanken att varje person bör ha en tillräcklig mängd pengar. Det rättvisan kräver är att varje person befinner sig över en tillräcklighetsnivå, ett golv, vad gäller hur mycket pengar denne har. Men, då uppstår så klart frågan hur man fastställer nivån för detta golv. Här föreslår Frankfurt att detta kan göras utifrån idealet att varje person är nöjd med sin ekonomiska ställning (Frankfurt 2015: 47–49). Idén är att varje person ska kunna tänka »nu har jag vad jag behöver», inte »nu har jag precis allt man kan önska sig». Men detta är ett kriterium med ganska tydliga problem. Om du är nöjd med väldigt lite, medan jag bara är nöjd med oerhört mycket, så tycks vi få ett varsitt golv. Att rättvisan skulle implicera att jag kör en Tesla medan du tar buss 414 tycks inte speciellt rimligt. Tillräcklighetsintuitionen är dock intressant i sig och vi bör leta vidare efter en lovande precisering av golvets nivå.

Ett annat och nog mer plausibelt svar på nivåfrågan kan man finna hos Debra Satz (2007). Hos henne bestäms golvet av ett medborgarskapsideal. Att ha tillräckligt betyder här att ha tillgång till nog resurser för att kunna fungera som en medborgare på rimliga villkor med andra medborgare. Men hur specificerar vi den nivån? En del av svaret har att göra med den mänskliga naturen; vad en människa behöver för att kunna delta i ett demokratiskt samarbete. Men ett fokus på individer tar oss inte hela vägen. Vi behöver också undersöka vilka institutionella ramverk som ger upphov till samarbete, och inte minst vilka relationer mellan medborgare de leder till. Det är då här kriteriet för stabilitet gör sin entré.

Låt oss därför undersöka hur sufficientarianismen påverkas av att stabilitet är ett adekvansvillkor för teorier om rättvisa. En

implikation av sufficientarianismen är att fördelningen över tröskelnivån inte är relevant för frågan om rättvisa. Men sådana distributioner kan vara både ganska jämlika och väldigt ojämlika. De kan ge uttryck för ömsesidighet eller dess motsats. Mycket ojämlika fördelningar av resurser riskerar att leda till politisk instabilitet och om medborgarskapet inte bara kräver att varje individ har tillgång till den mängd resurser han eller hon behöver som individ, utan också en nivå som uttrycker ömsesidighet, så tycks det som att stabiliteten höjer golvet för sufficientarianismen och för oss närmare jämlikheten.

Om vi nu vänder oss till den andra ändan av fördelningen av inkomster och förmögenheter kommer vi att se ytterligare implikationer av idéerna om medborgarskap och stabilitet. Till att börja med finns det ett antal stabilitetsrisker med att ha en grupp superrika i ett samhälle. En sådan risk är att ekonomiskt inflytande kan ge upphov till vad som brukar kallas »regulatory capture» och »crony capitalism», det vill säga att starka ekonomiska intressen får oberättigat inflytande över hur marknaden regleras och på sätt kan gynna sig själva snarare än allmänintresset. En annan risk är att ekonomiska resurser omvandlas till politiska resurser och därmed makt över den demokratiska processen. Exempel här kan vara agendasättande genom politisk marknadsföring eller finansiering av tankesmedjor som driver förslag som ligger i ens ekonomiska intresse. Vissa system för kampanjfinansiering verkar också oförenliga med demokratiska normer. Sådana överväganden pekar på att sufficientarianismen, om den ska ta stabilitet på allvar, behöver ytterligare ett tröskelvärde, men den här gången för den högre delen av fördelningskurvan. Det behövs både golv och tak.

Ingrid Robeyns (2017) har nyligen givit namnet limitarianism till sådana takpositioner. Mer bestämt kallas positioner som tar den typ av argument som vi just diskuterat som grund för att begränsa hur rik en människa kan vara för instrumentell limitarianism. Det tycks alltså som att stabilitet kan, på ett instrumentellt plan, berättiga denna sorts begränsningar utifrån idealet om medborgarskap. Om vi nu sammanfattar vad denna argumentation

betyder för vår tolkning av tillräcklighet som en teori om rättvisa, så kan vi se följande. Stabilitet verkar för att höja golvet hos sufficientarianismen och implicerar att teorin bör kompletteras med ett tak. Det vill säga stabiliteten driver tillräckligheten mot jämlikhet. Det verkar som man skulle kunna använda ett citat från Rousseau för att beskriva resultatet:

As for equality, the word must not be taken to imply that power and wealth are to be exactly the same for everyone, but rather that power shall not reach the point of violence and shall never be exercised except by virtue of rank and law, and that, so far as wealth is concerned, no citizen shall be rich enough to be able to buy another, and none poor enough to be forced to sell himself. (Rousseau 1975: 45)

Rousseau är ju så klart den moderna egalitarianismens startpunkt och portalfigur, och här har vi alltså gått hela varvet runt och kommit tillbaka till jämlikheten. Om vi tar stabilitet på allvar behöver sufficientarianismen omtolkas till en jämlikhetsteori. Rousseau definierar jämlikheten som ett fält som fördelningar behöver ligga inom, inte en exakt kurva som behöver uppnås. Ibland kritiseras uppfattningar om jämlikhet för att kräva närmast integritetskränkande millimeterrättvisa och ständiga omfördelningar för att återställa likheten, men det är varken Rousseaus, eller för den delen Rawls, position att jämlikhet bäst förstås så.

Låt oss nu återvända till Rawls egna principer om rättvisa. Hans två rättvisepprinciper är allmänt kända, även om de kan se ut som tre principer vid första anblick, och för tydlighetens skull kommer de här i Rawls slutgiltiga formulering:

- (a) Each person has the same infeasible claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties, which scheme is compatible with the same scheme of liberties for all; and
- (b) Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to offices and positions

open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least advantaged members of society. (Rawls 2001: 42–43)

Detta är principer som utgår ifrån ett medborgarskapsideal, tar ömsesidighet i beaktande och som implicerar både ett golv och faktiskt också ett slags tak. Vi såg ovan hur Rawls förkastar Waldrons förslag till ett socialt minimum på grundval av ömsesidighetsöverväganden och i förlängningen stabilitetsskäl. Differensprincipen levererar dessutom ett golv, då de sämst ställda garanteras att deras position är sådan att det inte finns något annat sätt att organisera samhället som skulle ge dem bättre förutsättningar. Det som kanske inte är lika tydligt är hur principerna hanterar det tak som vår omtolkade sufficientarianism levererade. Svaret har att göra med den första principen och lika möjlighetsprincipen. Den första principen inkluderar ett antal fri- och rättigheter inklusive politiska rättigheter. På det sättet underbygger principen demokratin. Men för att göra detta på ett effektivt sätt behövs inte bara att varje medborgare har dessa rättigheter, utan också att rättigheternas värde är likvärdigt. Det vill säga att den första principen inte bara tillerkänner medborgare politiska rättigheter utan den kräver också att dessa rättigheters skäliga värde ska garanteras (Rawls 2001: 149). Det betyder att ekonomiska skillnader som gör att vissas röster hörs högre än andras inte är förenliga med den första principen, utan att utjämning bör ske. Varje individ bör alltså ha tillgång till nog resurser för att fungera som en medborgare på lika demokratiska villkor med andra medborgare. Notera alltså att förespråkande av en sufficientarianism av Satz typ är samma sak som att förespråka att Rawls borde nöja sig med den första principen och stryka möjlighetsprincipen och differensprincipen från sin teori. Man kan tycka olika om detta, men i det ljuset tycks nog sufficientarianismen lite otillräcklig.

Det är inte bara den första principen som har distributiva implikationer. Det är så klart väldigt vanligt att skilja mellan jämlikhet i möjligheter och jämlikhet i utfall, men lika möjligheter uppnås bäst under förutsättning att ojämlikheten i utfall inte är

allt för stor (se Corak 2012). Metaforiskt brukar detta uttryckas som att om det blir för långt mellan trappstegen i den samhälleliga stegen kommer det att bli svårt att ta sig från botten och upp. Mer handfast kan man säga att stora klasskillnader inte går ihop med lika möjligheter. Det innebär att ekonomisk politik som leder till för stora klyftor är oförenlig redan med möjlighetsprincipen. Och det innebär också ett tak för ojämlikheten som sätts av vad som är förenligt med lika möjligheter. Sammanfattningsvis, stabilitet som ett adekvansvillkor för teorier leder oss till Rousseaus allmänna begrepp om jämlikhet, och Rawls teori om rättvisa innebär en plausibel precisering av detta värde.

4 Avslutande ord

DET ÄR INTE avgjort om idén om stabilitet just stödjer Rawls två principer om rättvisa över alla andra möjliga alternativa principer. Det finns åtminstone två saker som behöver undersökas närmare. Å ena sidan behöver alternativa principer om rättvisa utforskas från detta perspektiv och, å andra sidan, behöver den nya och närmast explosivt utvecklande forskningen inom samhällsvetenskaperna inkorporeras tydligare inom den politiska filosofin. Vi borde till exempel fundera på om teorier så som såsom turjämlighet (Dworkin 2000), libertarianism (Nozick 1974) eller Sens anti-teoretiska perspektiv på rättvisa (Sen 2009) kan klara av stabilitet som ett adekvansvillkor. Men det kan också vara så att vi kan lära oss mer om stabilitet som värde av den samhällsvetenskapliga forskningen. Kanske kan böcker som Acemoglu och Robinsons *The Narrow Corridor* (2019) eller Hopkins *Anti-System Politics* (2020) leda till nya argument inom den politiska filosofin? Det kan nog bli så att vi pratar om Rawls i femtio år till.¹

→

Lars Lindblom är biträdande professor vid Centrum för tillämpad etik, Linköpings universitet.

Not

1 Tack till Eva Erman, Johannes Frech, Niklas Möller och Jesper Ahlin Marceta för kommentarer på texten, samt, så klart, redaktörerna för *Tidskrift för politisk filosofi*.

Referenser

- ACEMOGLU, DARON & JAMES A. ROBINSON (2019) *The Narrow Corridor: States, Societies, and the Fate of Liberty*, New York: Penguin Press.
- ARISTOTLE (1992) *The Politics*, London: Penguin Books.
- COHEN, G. A. (2008) *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge: Harvard University Press.
- CORAK, MILES (2012) »Here Is the Source for the ›Great Gatsby Curve‹ in the Alan Krueger Speech at the Center for American Progress on January 12». Tillgänglig online på: <https://milesorak.com/2012/01/12/here-is-the-source-for-the-great-gatsby-curve-in-the-alan-krueger-speech-at-the-center-for-american-progress/>
- DWORKIN, RONALD (2000) *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge: Harvard University Press.
- FRANKFURT, HARRY G. (2015) *On Inequality*, Princeton: Princeton University Press.
- FREEMAN, SAMUEL (2007) *Rawls*, New York: Routledge.
- HOBBS, THOMAS (2010) *Leviathan*, New Haven: Yale University Press.
- HOPKIN, JONATHAN (2020) *Anti-System Politics: The Crisis of Market Liberalism in Rich Democracies*, Oxford: Oxford University Press.
- LEVITSKY, STEVEN & DANIEL ZIBLATT (2018) *How Democracies Die: What History Reveals about Our Future*, London: Penguin Random House.
- MACHIAVELLI, NICCOLÒ (1990) »Allocution Made to a Magistrate», *Political Theory*, 18, ss. 525–527.
- MILL, J.S. (2016) *On Liberty, Utilitarianism and Other Works*, Ware: Woodsworth Editions.
- MOLANDER, PER (2017) *Condorcets Misstag: Hoten mot Staten och Demokratien*, Stockholm: Weyler.
- MONTESQUIEU (2011) *The Spirit of the Laws*, New York: Cosimo Classics.
- NOZICK, ROBERT (1974) *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- PLATO (2000) *The Republic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- RAWLS, JOHN (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (1996) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- RAWLS, JOHN (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- ROBEYNS, INGRID (2017) »Having Too Much», i: Knight, Jack & Melissa Schwarzberg (red.), *Wealth: NOMOS LVI*, New York: NYU Press, ss. 1–44.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (1975) *The Essential Rousseau*, New York: Meridian Books.
- RUNCIMAN, DAVID (2018) *How Democracy Ends*, London: Profile Books.
- SATZ, DEBRA (2007) »Equality, Adequacy, and Education for Citizenship», *Ethics*, 117, ss. 623–648.
- SEN, AMARTYA (2009) *The Idea of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.

STABIL RÄTTVISA – RAWLS STABILITETSKRITERIUM
FÖR RÄTTVISETEORIER

SNYDER, TIMOTHY (2017) *On Tyranny: Twenty Lessons from the Twentieth Century*, New York: Tim Duggan Books.

TEMELKURAN, ECE (2019) *How to Lose a Country: The 7 Steps from Democracy to Dictatorship*, London: Fourth Estate.

WALDRON, JEREMY (1986) »John Rawls and the Social Minimum«, *Journal of Applied Philosophy*, 3, ss. 21–33.

INTERVJU MED PATRICIA MINDUS, PROFESSOR I PRAKTISK FILOSOFI VID UPPSALA UNIVERSITET OCH FORSKNINGSLEDARE VID UPPSALA FORUM FÖR DEMOKRATI, FRED OCH RÄTTVISA

Hej, kan du berätta lite om dig, vem är Patricia Mindus?

JAG ÄR PROFESSOR i praktisk filosofi vid Uppsala universitet. Min inriktning är främst rättsteoretisk men jag intresserar mig även för andra delar av den praktiska filosofin. Jag började ganska tidigt intressera mig för filosofi och har med åren kommit att alltmer uppskatta samspelet mellan filosofi och andra vetenskapsområden (främst i mitt fall juridik och statsvetenskap) för att ta sig an olika frågeställningar, gärna sådana som är både samtidsorienterade och otidsenliga. Utmärkande drag hos de frågor jag intresserar mig för är nog oreda – gärna i form av tvetydliga normativa följder, osäkra begreppsbildningar vars historia tycks höjd i dunkel eller där det råder grundläggande oenighet om själva begreppsapparaten. Kontraintuitiva sanningar har en speciell charm. Jag gläder mig lätt över att ändra åsikt i en fråga till följd av bättre insikt. För det mesta läser jag filosofiska texter om något helt annat än vad jag för närvarande forskar omkring. Just nu läser jag om solidaritet och kärlek.

I år fyller den svenska demokratin 100 år, vilka är de främsta utmaningarna du ser för demokratin idag, i Sverige och i världen?

DET VAR EN svår fråga och den är kontextberoende. Vad som krävs i Sverige kan skilja sig från vad som krävs i andra delar av världen, samt vad som krävs ur ett globalt helhetsperspektiv. Frågan är svår också för att demokrati kan praktiseras i relation till andra institutioner än riksdagen, i andra statsskick än nationalstater, och genom andra typer av praktiker än majoritetsprincipen.

I allmänhet kan man kanske ändå säga att det demokratiska styrelseskicket utsätts för många olika typer av utmaningar: interna, som rör det demokratiska livet i en viss institution, och externa,

som rör omvärldsförändringar, allt från klimat till teknologi. Varje tid måste anpassa befintliga institutioner, regler och praktiker till de ideal man söker efterleva. Demokrati är inte något man förvärvat en gång för alla och sedan enbart behöver underhålla, som ett hus man byggt. Det är mer snarlikt Theseus skepp som ständigt byggs upp, byggs om, bryts ner, uppförs på nytt på ett sätt som möjliggör för oss att känna igen skeppet som dock ändå aldrig består av precis samma delar. Och visst stormar det på havet ibland. Det gör det inte lättare att hålla ihop skeppet.

Den demokratiska form vi oftast tänker på kopplas till parlamentarismens genombrott. Det är inte fel att tänka så även om det inte är hela bilden. Just den formen av demokrati utsätts för ganska stora och ökande påfrestningar. Delvis har det att göra med att de ideal som demokratin ställer upp är svåruppnådda. Man kan säga, med Norberto Bobbio, att med demokratin i modern tid kom en rad brutna löften: individens skulle bli mer autonom, men vi ser starkare grupptryck; det allmänna intresset skulle främjas, men vi ser uppsving för partikulära intressen; eliterna skulle förlora den ledande rollen, men oligarkier består; demokratin skulle sprida sig i samhället, men ges ett begränsat utrymme (vanligen främst i riksdagen); den osynliga makten skulle undertryckas, men vi har vant oss vid ljusskygga grupperingars inflytande, och sist men inte minst hade man tänkt sig att medborgaren skulle lära sig den demokratiska livsformen genom deltagande, men medborgarnas behov av demokratisk bildning har knappast avtagit. Visst är dessa löften som demokratin stora tänkare ställt upp på många sätt brutna av de »realdemokratier» som vi ser i verkligheten. Detta är dock inte i sig ett argument mot idealen. Som alla vet är människor inte alltid friska, men det är inget skäl att inte eftersträva hälsa.

Du har forskat mycket på frågor kring rösträtt, inte minst kopplat till migration, och har utvecklat den funktionella medborgarskapsteorin. Kan du berätta mer om det?

MEDBORGARSKAP HAR KOMMIT att bli en mycket omdiskuterad fråga i samtiden. Det handlar om ett rättsligt område under ständig

förändring. Under perioden 2013–2019 har den medborgarskapslagstiftningen ändrats över 100 gånger i EU-medlemsstaterna och bland de mest framträdande förändringarna har skett inom frågor som underlättande av förvärv av medborgarskap på grundval av investeringar, förlust av medborgarskap genom återkallelse samt ökad tolerans för dubbelt medborgarskap. I Sverige utreds nu frågan om nya regler för naturalisation som kan komma att innebära språktester och tester som rör samhällskunskap bl.a. Samtidigt har teoriutvecklingen inte hängt med. Trots den omfattande vetenskapliga verksamhet som bedrivs, och trots att frågan ständigt kommer upp den politiska agendan och i samhällsdebatten i övrigt verkar diskussionen ofta försiggå i något av ett filosofiskt tomrum.

Den funktionella medborgarskapsteorin som jag förordar är ett bidrag till att fylla tomrummet. Teorin hävdar att medborgarskap inte är någon generisk status eller medlemskap, utan det består i en funktionell relation mellan vilka som är medborgare och vad medborgare är. Med andra ord, kriterier för tilldelande och förlust av medborgarskap är funktionellt beroende av typen av rättigheter och skyldigheter som tillskrivs medborgare. Det är så av begreppslig nödvändighet, inte av någon speciell historisk omständighet eller på grund av någon normativ preferens. Likt en matematisk funktion beskriver ett samband mellan två eller flera variabler, där varje invärde associeras med ett utvärde, beskriver den funktionalistiska medborgarskapsteorin sambandet mellan två dimensioner. Dessa två dimensioner utgör begreppets intension och extension, innehåll och omfång. Att medborgarskapet begriper dessa två dimensioner är det jag menar är nödvändigt. Man kan tänka sig att svaret på frågan »vilka rättigheter och skyldigheter har medborgare i kraft av att vara medborgare?» beskriver konnotationerna som begreppet är kopplat till (intension eller innehåll), och att svaret på frågan »vem är medborgare?» beskriver vilka subjekt som åsyftas (extension eller omfång). Den här idén är i grunden inte min egen: redan Aristoteles förstod att det måste förhålla sig på det sättet.

Nu kan vi använda teorin för att testa samstämmigheten mellan intension och extension på lite olika sätt. Om t.ex. en rättighet som tillskrivs en person i kraft av medborgarskapet är rösträtten, då bör

kriterierna för tilldelande av medborgarskapet återspegla detta. Det är inte uppenbart att det skulle vara rättfärdigat att tilldela medborgarskapet på bördsbasis (*jus sanguinis*), även om det i många fall kan framstå som ett praktiskt kriterium.

Den viktiga poängen här är inte att man med denna teori kan urskilja bra från dåliga kriterier för att räknas som medborgare, utan att dessa inte är bra eller dåliga i sig utan enbart i relation till de rättigheter och skyldigheter som medborgare tillskrivs i kraft av medborgarskapet. Tänk att dessa definierar vilken roll medborgarna spelar i en stat och att denna roll varierar från en stat till nästa. Då blir det lättare att se hur oklokt det är att diskutera vilket kriterium vi ska använda för att dela ut någonting (den juridiska status vi kallar medborgarskap) utan att veta vad det är vi delar ut för något (vilka rättigheter och skyldigheter). Kort sagt, vi har den dåliga vanan att låta staten besluta vem som får medborgarskap utan att ens avkräva svar på varför valet skulle vara passande, givet vad medborgarskapet i den staten består i. Idag stirrar man sig blind på frågan om vilka som ska tilldelas medborgarskap, utan att fundera på vad det är som ska delas ut. Allt oftare tar vi oss an frågan om migration och medborgarskap på ett sätt som vilar på kortsiktiga ideologiska inslag. Beslut inom dylika områden måste tas på ett sätt som överensstämmer med våra grundvärderingar. Genom medborgarskapet väljer vi vilka vi vill leva med, så låt oss då göra det i samklang med vår övertygelse om vilka vi vill vara imorgon.

Även när det gäller rösträtt och migration verkar vi ofta aningslösa. Varför utesluter vi personer ur det politiska medborgarskapet? Rösträttsbegränsningar kommer väsentligen i två olika versioner – beroende på var bevisbördan läggs. Visst finns det grupper som saknar rösträtt, till exempel minderåriga eller personer som saknar full juridisk kapacitet, men det handlar om undantag, avsteg från regeln om allmän rösträtt man menar skulle vara motiverade. När det gäller icke-medborgare är systemet typiskt sett konstruerat på ett annorlunda sätt. Då är utgångsläget att de inte bör rösta. Vad innebär det i ett demokratiskt styrelseskick? Vad följer ur det förhållandet över tid, när det kombineras med restriktiva naturalisationsregler?

Din bok *European Citizenship After Brexit* citerades flitigt i Europaparlamentets analys av förhandlingarna med Storbritannien. Kan du sammanfatta vad du tog upp i den?

I BOKEN TILLÄMPADE jag den funktionella medborgarskapsteorin på EU-medborgarskapet. Till skillnad från många andra brydde jag mig inte om varken frågan om hur det skulle gå med förhandlingarna eller om unionsmedborgarskap är ett ›riktigt‹ medborgarskap. Jag tog istället reda på vilka regler som skulle gälla ifall inga förhandlingar ägde rum. Hur kan man veta ifall förhandlingar lyckas eller inte, om man inte vet vad som annars skulle ha hänt? Det visade sig vara ett bättre tillvägagångssätt än att försöka gissa sig till resultatet av förhandlingar bakom stängd dörr. Jag kunde också undvika den andra frågan som tog upp så mycket tid för andra. Det spelar ingen roll, ur juridisk synvinkel, vilka nationella identifikationsmekanismer som finns på plats eller ej, om folk känner sig som medborgare i unionen eller ej, för att kunna fastställa vilka rättigheter och skyldigheter de har. Jag tog istället hjälp av social ontologi och hävdade att medborgarskap är ett institutionellt faktum. Genom institutionella fakta tillskriver vi något en funktion som det inte har genom sina empiriska egenskaper. Ett vanligt sätt på vilket sådana fakta uppkommer är genom konstitutiva regler, vanliga inom rätten. Utifrån den utgångspunkten blir det lättare att se att även unionsmedborgarskapet är beskaffat på samma sätt: de konstitutiva reglerna som ställer upp funktionen finns att läsa i fördragen under titeln ›medborgarskap‹. En filosofisk ansats gav alltså en annorlunda analys av samma data.

Ett viktigt resultat i boken var också att skilja transnationella från överstatliga rättigheter kopplade till unionsmedborgarskapet. Den distinktionen är lätt att förklara för filosofer: transnationella rättigheter är grundade i gemensamma intressen som unionsmedborgare har i kraft av att vara sådana; överstatliga rättigheter är grundade i reciproka eller ömsesidiga intressen mellan medborgarna i nationalstater, vilka bestämt sig för att erkänna vissa rättigheter till andra staters medborgare under förutsättning

att deras hemstat gör likadant. Ömsesidiga intressen har man t.ex. i byteshandel, som därmed skiljer sig från den typ av intressen vi har när vi t.ex. ägnar oss åt gemensam skötsel av trädgården i ett bostadshus. Exempel på en transnationell rättighet är rösträtten i EU-parlamentet: med den bygger unionsmedborgarna tillsammans någonting som inte fanns dessförinnan (en gemensam politisk röst). Exempel på en överstatlig rättighet är konsulärt skydd i tredje land: den rättigheten grundas på ett »utbyte» mellan medborgarens hemstat och den medlemsstat som råkar ha en ambassad i landet i fråga. Hobbes menade att grunden för detta enbart är »vänskapen mellan suveränerna». Det står klart att ett land som lämnar unionen kan dra tillbaka sin »vänskap mellan suveränerna» och upphöra att erkänna överstatliga rättigheter. Men det är inte självklart att ett land, alltså enbart en del av unionsmedborgarna, kan förändra något som unionsmedborgarna gemensamt åtnjuter. Detta är en fråga för unionsmedborgarna att ta ställning till och inte en så lätt fråga heller. Det gäller till syvende och sist vilken roll unionsmedborgarna ska spela i EU-samarbetet.

För många filosofer, även inom politisk filosofi, känns det nog väldigt fjärran att ens forskning ska få genomslag i EU-lagstiftning. Hur kändes det?

ROLIGT FÖRSTÅS, FAST OVÄNTAT. Jag skrev inte boken för att den skulle få något speciellt genomslag utan för att jag tyckte det rädde många oklarheter i själva frågan jag ville utreda. Det visade sig att jag knappast var ensam om att tycka det var mycket oreda. Boken bidrog till att Bertrand Russell Foundation for Peace övertygade EU-kommissionen att registrera två europeiska medborgarinitiativ. Över 190 000 personer i 27 medlemsländer deltog i initiativen. EU-parlamentet kom också att intressera sig för boken. Nu har EU-domstolen beslutat att ta upp en rad olika fall som rör denna fråga. På det sättet är jag glad att jag kunnat lyfta en fråga av vikt. Men det var inte en satsning på att nå ut. Det var ett tvekan, om än nyfikat, sökande efter hur frågan kunde förstås.

Du har nyligen tillsammans med Torben Spaak redigerat en handbok om rättspositivism. Vad är rättspositivism och varför tycker du det är intressant?

JA, DET ÄR lite skrattretande kan man tycka att det ska krävas två forskare som sysslat mycket med skandinavisk rättsrealism, som Torben och jag, för att få till stånd en någorlunda sammanhängande översikt av en så grundläggande teori om rättens natur som rättspositivismen.

Den rättspositivistiska tankeströmningen går tillbaka långt i historien men det är inte förrän under den senare delen av 1900-talet som den kristalliserar sig som en teori om vad som krävs av en rättsteori för att den ska kunna sägas vara en sådan. I den bemärkelsen har den föga att skaffa med den strömning i filosofins historia som går under samma namn (positivism). Det finns alltså många olika former av positivism som boken behandlar men i fokus står främst den s.k. deskriptiva rättspositivismen som, kort sagt, bekänner sig till tre grundläggande teser (varav det finns lite olika varianter): att vad som räknas till den gällande rätten avgörs genom fakta som är beroende av ett samhälle (*social fact thesis*); att gällande rätt och moral kan sakna koppling i en viss bemärkelse (*separation thesis*); att gällande rätt är verksam i samhället (*thesis of social efficacy*). Vissa tillägger även den semantiska tesen: att normativa termer (t.ex. rättighet) betyder olika saker i rätten och i etiken. Man kan tänka på rättspositivism som ett slags ramverk: den hjälper oss att veta när vi kan sägas stå inför en teori om rättens natur. Det är viktigt att se att den inte syftar till att beskriva befintliga rättsordningar eller meddela hur gällande rätt ska tillämpas, tolkas eller efterlevas. Det intressanta med teorin är inte heller den taxonomiska frågan om en viss teori är positivistisk eller inte. Det som är intressant är snarare den mångfald av grundläggande frågor om rätten som kopplas till positivismen: frågor om vad rätten är, dess funktion, om den kan ha ett syfte, hur den kan leda våra handlingar, huruvida den har förmåga att leva upp till olika normativa ideal (t.ex. rättsstaten), under vilka förutsättningar vi bör följa den, hur den förhåller sig till staten, till tvång, till moral,

till sociala normer, till mänskligt beteende, till sedvänja, och hur vi kan besvara dessa och liknande frågor. Vi tror att positivismen kommer att fortsätta väcka intresse hos både filosofer och jurister, men också inom andra delar av humaniora och samhällsvetenskap.

Du är ordförande för den svenska sektionen av den Internationella Sammanslutningen för Rätts- och Socialfilosofi, och jag har läst att du vill sätta rättsfilosofin på kartan igen, inte minst i Uppsala. På så sätt bygger du vidare på Axel Hägerströms arv, en person som jag förstår att du har intresserat dig för genom åren. Vad med hans filosofi tycker du är särskilt intressant och tycker du att han är relevant än idag?

JAG VAR ORDFÖRANDE mellan 2014–2021 men lämnade över klubban i år till min mycket kompetenta kollega i Lund, Lena Wahlberg. Det stämmer att jag tycker att rättsfilosofin har en plats inom den praktiska filosofin som är värd att utveckla, och då kanske speciellt i Uppsala p.g.a. kopplingen till rättsrealismen som utgick från Hägerström. Hägerström var banbrytande på flera sätt: t.ex. inom värde läran och rättsläran, men också i en bredare samhällelig bemärkelse. Han var också ganska ofta missförstådd. Den mest allvarliga missuppfattningen är nog att det skulle föreligga något moraliskt fel i non-kognitivismen. Hägerströms relevans består i att han är en klassiker, av tre skäl. Han präglade sin samtid och var en föredömlig uttolkare av sitt eget tidevarv; varje ny generation forskare läser Hägerström i nytt ljus så hans verk fortsätter att ge upphov till intressanta och kontrasterande tolkningar; han utvecklade allmänna kategorier som vi använder än idag för att förstå världen vi nu lever i: t.ex. förstod han tidigt att fakta inte enbart är empiriska till sin natur och att man kan undersöka icke-empiriska fakta på empirisk väg, något som kommit att bli en viktig insikt i den sociala ontologin.

Din forskning rör sig över många ämnesområden, och som forskningsledare på Uppsala Forum för Demokrati, Fred och Rättvisa leder du en tvärvetenskaplig miljö. Vilka anser du är de främsta fördelarna och utmaningarna med tvärvetenskap?

JAG HAR EN bakgrund i flera ämnen och har arbetat vid olika fakulteter. Det har jag uppfattat vara en stor rikedom. Det har nog gjort mig mer lyhörd, vidsynt, och respektfull inför andras kunskap än vad annars hade varit fallet. Men från början tyckte jag att det krävdes ganska mycket för att sätta sig in i andra discipliners *forma mentis*. Inomvetenskaplig forskning har sin charm men jag ser inte filosofin som en vetenskap, utan som en metavetenskap. Den ger ett fågelperspektiv utifrån vilket vi kan diskutera och jämföra olika metoder, förslag och teorier, vilket ofta underlättar mångvetenskapligt samarbete. En annan fördel med träning i filosofins historia är att man ofta slipper återupptäcka hjulet, något som ofta plågar normativa diskussioner i andra discipliner. Sen har jag nog alltid varit lite orolig för att Kallikles kanske inte enbart hade fel: tänk om det stämmer att filosofin tillhör den tid då vi bildar oss men inte tiden för handling! För mig innebär tvärvetenskaplig forskning ofta ett sätt att sätta filosofiska insikter i arbete. Det är inte en fråga om teori och praktik, lära och tillämpning, utan en fråga om intellektuellt hantverk. Ingen teori lider av att man utforskar dess förutsättningar och konsekvenser.

Du har nyligen varit redaktör för ett temanummer i *Theoria* om kvinnor i filosofin i Skandinavien, och du är den första kvinnliga professorn i praktisk filosofi någonsin vid Uppsala universitet. Vad har du att säga om kvinnors representation och villkor inom filosofin idag?

JÄ, MEDREDAKTÖR TILLSAMMANS med Elena Prats (Uppsala universitet). Det är välkänt att de stora namnen i filosofiens historia är män. Bristen på jämställdhet i filosofin har fått allt större uppmärksamhet under senare tid. Det upprepas ofta att i filosofin är antalet disputerade kvinnor som fortsätter sin forskarkarriär i linje med antalet inom matematik, teknik och fysik. Om man utgår ifrån att jämförelsen kan göras med andra delar inom humaniora förefaller filosofin som ovanligt skev. Det finns ganska omfattande litteratur om de möjliga orsakerna därtill, både i relation till filosofin i synnerhet och universitetsvärlden i allmänhet. Temanumret i *Theoria* syftade inte till att bidra till denna litteratur, utan till att

lyfta fram och öka synligheten för högkvalitativ filosofi skriven av kvinnliga forskare vid olika universitet runt om i Skandinavien. Skälet till att detta kan spela roll för filosofin är lätt förklarat: filosofens intressen avgör vilka frågor som behandlas. Intressen påverkas av många olika saker men bland annat av vem man är och det liv man lever. Det är inte avgjort på förhand vilka frågor som är värda att behandlas. Ofta under historiens gång har vi misstagit oss när det gäller att stava ut vilka filosofiska frågor, metodval och begreppsbildningar som varit värda att utforska. Av det skälet ökar vi möjligheterna att tillsammans utveckla filosofin om de som ägnar sig åt den intresserar sig för olika saker, på olika sätt. Med andra ord är frågan om ökad mångfald kopplad till frågan om vad som är filosofi. Jag vill understryka denna inomvetenskapliga kvalitativa aspekt.

Slutligen, vilket råd har du att ge unga filosofer?

MED HORATIUS, OCH KANT: *sapere aude!*

→

Anna Wedin

CHARLES ESS: *Digital Media Ethics*.
Cambridge: Polity, 2020

Digitaliseringen av samhället har i grunden förändrat aktiviteter som studier, arbete, handel och kommunikation för oss. De nya förutsättningarna ställer oss inför nya utmaningar, inte minst på ett etiskt plan. *Digital Media Ethics* (DME) från 2020 är den tredje utgåvan av en bok som handlar om det man kallar för »digital etik», d.v.s. om vad som är moraliskt rätt och fel att göra i relation till hanteringen av digitala medier.¹ DME är tänkt att fungera som en introduktion till ämnet för studenter och lekmän men borde även erbjuda intressanta perspektiv för aktiva forskare inom fält som tillämpad IT och tillämpad etik. Boken är skriven av Charles Ess som är professor emeritus vid Oslo universitet, Institutionen för media och kommunikation.

DME består av sex kapitel som behandlar områden som: »privacy» i den digitala eran; upphovsrätt, kopiering och distribuering av digital media; vänskap online och död i sociala medier; rättvis teknologi och demokrati; digitalt sex och nätpornografi; robotar; och spel. I det första kapitlet diskuterar Ess centrala problem inom digital etik och introducerar ett ramverk för att diskutera dessa frågor. Han skiljer mellan vad han anser vara tre olika metaetiska positioner: (i) absolutism/monism; (ii) relativism; och (iii) pluralism. Enligt positionen absolutism/monism finns det bara en uppsättning normer och värden som vi alla delar. Relativismen däremot säger att normer och värden är relativa till personer eller grupper över tid och rum. Pluralismen är tänkt att utgöra en mellanväg, där gemensamma normer och värden kan tolkas och tillämpas på olika sätt i olika sammanhang. Vid sidan av dessa mer övergripande etiska positioner diskuterar Ess även olika normativa teorier som utilitarism, pliktetik, och dygdetik, samt hur dessa teorier kan tän-

kas förhålla sig till de etiska problem som tas upp i boken. Ess kallar dessa etiska utgångspunkter för en »etisk verktyglåda». DME håller sig genomgående till dessa etiska utgångspunkter och avslutas med ett kapitel där Ess utvecklar och diskuterar detta ramverk. Med varje kapitel följer också avdelningar med förslag för vidare läsning och en diger uppsättning med utmanande frågeställningar till läsaren i vad Ess kallar diskussions-, reflektions-, och skrivövningar. Dessa avdelningar tenderar att växa i antal och innehåll ju längre in i boken man kommer. Det skapar ett visst motstånd, men berikar också läsningen genom att uppmuntra och problematisera ställningstaganden hos läsaren.

På det hela taget är DME är ett välkommet inslag i litteraturen om digital etik.² Diskussionen som förs i boken är kunnig, kritisk och engagerande. Resonemangen om etik är spänstiga och Ess tar sig öppet an problemen utan att ge några pekpinnar. I sin diskussion av sexrobotar argumenterar han t.ex. för att man kan kritisera dessa utifrån ett dygdetiskt perspektiv då användningen av dessa robotar kan göra oss till mindre empatiska varelser men att användningen av sexrobotar skulle kunna försvaras utifrån ett utilitaristiskt perspektiv då de kan öka vår njutning. Ess använder sig av talande och ofta skrämmande fall hämtade från verkligheten för att illustrera sina resonemang. Boken inleds t.ex. med en vinjett som berättar om den tolvåriga flickan Amanda Todds självmord som ett resultat av cybermobbing. Exempelen som används bidrar till att skapa engagemang och igenkänning men är ibland något daterade som när Ess i kapitel tre diskuterar upphovsrätt och använder CD-skivan och fildelning som exempel. Trots att Ess har en benägenhet till att upprepa sig upphör inte DME att vara stimulerande läsning under sina närmare 300 sidor och böcker av detta slag är dessutom viktiga för att popularisera ett angeläget ämne. Med detta sagt övergår vi till några kritiska synpunkter angående det etiska ramverket.

Ess är kunnig och säker i sina resonemang gällande digital media och de etiska resonemangen utifrån olika normativa teorier som t.ex. utilitarism och pliktetik fungerar också relativt bra. Men resonemangen tenderar att halta när diskussionen övergår

till att handla om metaetik. För det första kan man fråga sig om det överhuvudtaget är motiverat att ägna så mycket diskussion åt metaetiska frågor i en bok om digital etik. Frågor som handlar om hur vi bör bete oss i den digitala världen borde i första hand vara ett ämne för tillämpad etik. Framförallt blir framställningen svårbegriplig när det handlar om vad Ess kallar för etisk pluralism. »Pluralism» är ett paraplybegrepp för olika filosofiska ståndpunkter som gör gällande att det finns flera stycken av saken i fråga (t.ex. begrepp, substanser eller verklighetsuppfattningar). Begreppet »etisk pluralism» kan i sin tur användas för att beteckna en rad olika sådana uppfattningar inom etiken. Det finns t.ex. en uppfattning på metaetisk nivå som gör gällande att det finns ett flertal olika värden som i sin tur är inkommensurabla. Som en följd av detta kan det vara svårt eller omöjligt att jämföra och ställa dessa värden mot varandra. En annan form av etisk pluralism föreligger på en lägre nivå och gör gällande att flera olika normativa etiska teorier kan vara riktiga, som t.ex. utilitarism och pliktetik. Vid sidan av dessa två kan man även tänka sig ytterligare varianter av etisk pluralism som t.ex. W. D. Ross pliktetik. Men det är i slutändan ytterst oklart vilken form av etisk pluralism det är som Ess har i åtanke i DME, om det nu ens är en form av etisk pluralism som förespråkas.

Faktum är att det utifrån vissa beskrivningar i boken inte verkar röra sig om en pluralism överhuvudtaget, utan snarare om en enbart skenbar oenighet mellan olika kulturer i moralfrågor. Ess beskriver etisk pluralism som uppfattningen att olika moraliska åsikter är »olika tolkningar och tillämpningar av gemensamma normer och värden» (s. 27). Tolkningarna av dessa normer och värden varierar i relation till kultur, tid och plats enligt Ess (s. 28). En sådan variation är i sig ingenting märkvärdigt. En teori som utilitarismen kan ju ge olika utslag i olika sammanhang. Utifrån utilitarismen skulle t.ex. dödsstraffet kunna vara moraliskt försvarbart i ett sammanhang där straffet fungerar avskräckande men behöver inte vara det i ett annat sammanhang där dödsstraffet inte fungerar avskräckande. En sådan uppfattning kräver ingen pluralism utan är fullt förenlig med den uppfattning som Ess kallar för absolutism/monism. Den

gemensamma normen skulle i så fall kunna vara något i stil med: handla alltid så att konsekvenserna blir så bra som möjligt för alla berörda. Denna tolkning av Ess etiska pluralism förstärks ytterligare av en passage där han säger att företeelser som folkmord, rasism och våld mot kvinnor inte kan berättigas utifrån våra gemensamma värden och normer (s. 28). Men i sin iver att respektera mångfalden och acceptera olika kulturers olika etiska uppfattningar är Ess inte benägen att acceptera en etisk absolutism/monism utan väljer att karakterisera sin position som en form av etisk pluralism. Om Ess hade försvarat en etisk pluralism värd namnet borde han istället ha accepterat att olika kulturers moraliska uppfattningar kan gå tillbaka på *olika* normer och värden vilket han dock inte verkar benägen att göra.

I andra delar av boken får man intrycket av att Ess etiska pluralism ger uttryck för en enbart skenbar enighet i moralfrågor. I kapitel två argumenterar Ess med emfas för att olika kulturers olika tolkningar av uttrycket »privacy» i själva verket är förenliga med varandra.³ Ess beskriver hur *privacy* förstås som något individuellt utifrån ett amerikanskt perspektiv och som något kollektivt utifrån ett thailändskt/buddhistiskt perspektiv. Dessa motsatta uppfattningar skall dock bara vara olika tolkningar av ett och samma värde (*privacy*) enligt Ess. Men då tolkningarna i fråga verkar vara oförenliga med varandra så borde det röra sig om en enbart skenbar enighet, m.a.o. att man är överens i ord men inte i sak. Uttrycket »privacy» representerar något värdefullt i båda kulturerna, men det innebär inte nödvändigtvis att man delar samma värdering i denna fråga. F. E. Snare (1980) har övertygande argumenterat för att det är svårt att påvisa en moralisk enighet bakom en moralisk mångfald. I princip alla kulturer har normer som försvarar och reglerar saker såsom egendom, anständighet och frihet men det betyder inte att dessa normer är likadana. Man kan därför med rätta fråga sig i vilken utsträckning olika kulturer över tid och rum verkligen är överens om att vissa saker är värdefulla bara för att de använder sig av uttryck som (kanske) går att översätta till varandras språk. För att olika kulturer skall anses vara eniga angående en etisk norm är det avgörande att de avser samma sak med uttrycket som

används i fråga. Men inte ens då är det säkert att man är eniga. Som Snare (1980: 365–366) påpekar kan det fortfarande vara så att normen i fråga spelar olika roller i de olika kulturerna.⁴

I ljuset av dessa svårigheter kring den etiska pluralism som Ess vill försvara hade det nog varit bättre att utelämna de metaetiska resonemangen för att istället uteslutande koncentrera sig på normativ och tillämpad etik. Som vi ser det är den etiska uppfattning Ess förespråkar kompatibel med ett flertal olika metaetiska positioner – allt från absolutism/monism och relativism till nihilism. Den typ av pluralism som Ess egentligen verkar vara ute efter ligger snarare på en normativ nivå, d.v.s. att teorier som utilitarismen, dygdetik, och feministisk etik m.fl. alla kan vara riktiga. En sådan avgränsning hade hjälp till att förenkla framställningen i DME och hade även undvikit onödiga oklarheter kring relationen mellan metaetik och normativ etik.

Avslutningsvis vill vi också säga att vi ställer oss tveksamma till den typ av kulturell essentialisering som genomgående tas för given i DME, d.v.s. att personer som kommer från en viss kultur har en gemensam uppsättning av värden och normer som är specifik för sin kultur. Ironiskt nog tar Ess uttryckligen avstånd från denna typ av essentialisering och menar att sådana generaliseringar enbart har en heuristisk funktion (ss. 82–84). Trots detta utgår han boken igenom ifrån att man kan tala om givna storheter som en skandinavisk, en afrikansk eller en thailändsk kultur och dra slutsatser utifrån detta. Som en följd utgår han ifrån saker som att människor i Skandinavien har en gemensam uppfattning om barns sexualitet och att människor i Afrika bejakar ubuntu. Samma typ av essentialisering tillämpas också på relationen mellan ett folk och dess och religion. Ess utgår t.ex. från att Kinas värderingar bör förstås utifrån konfucianismen (ss. 74–75). Men det borde vara en öppen fråga i vilken grad en religion som konfucianismen har påverkat värderingarna i ett samhälle som Kina med drygt en miljard individer. Särskilt med tanke på den förändring av samhället som Kina har genomgått i modern tid. Resonemangen utifrån denna utgångspunkt blir därför något för generaliserande och bidrar till att skapa tvivel kring de slutsatser som Ess drar utifrån

dem. Trots detta och otydligheterna kring den etiska pluralismen anser vi att DME utgör en värdefull läsning för alla som intresserar sig för den digitala revolution som vi befinner oss i. Vi kan därför rekommendera DME som en ingång till ämnesområdet digital etik.⁵

→

Marco Tiozzo och Torbjörn Ott

Noter

1 Den första utgåvan av DME utkom 2009.

2 För liknande verk se t.ex. *Information Technology and Moral Philosophy* (van den Hoven & Weckert 2008), *Cyberethics: Morality and Law in Cyberspace* (Spinello 2020) och *Evil Online* (Cocking & van den Hoven 2018). Det finns även vetenskapliga tidskrifter som är inriktade mot etik och teknik som t.ex. *Philosophy & Technology* och *Ethics and Information Technology*.

3 Det engelska uttrycket »privacy» är inte helt lätt att översätta till svenska. Torbjörn Tännsjö har valt att använda det svenska uttrycket »privatliv» som titel på sin bok som behandlar ämnet. För Tännsjös diskussion av svårigheten att översätta det engelska uttrycket »privacy» till svenska se Tännsjö (2010: 16–17).

4 Man kan t.ex. tänka sig att två olika kulturer värderar eller rangordnar en viss etisk norm olika. I en kultur kan det vara viktigare att uppvisa mod än att vara rättvis medan det är tvärtom i en annan kultur. Med andra ord är det inte tillräckligt att två olika kulturer är eniga om att följa en viss etisk norm för att kunna fastställa att de är överens på en mer generell etisk nivå.

5 Vi vill tacka John Eriksson och William Bülow O'Nils för värdefulla synpunkter och förslag.

Referenser

- COCKING, DEAN & JEROEN VAN DEN HOVEN (2018) *Evil Online*, Hoboken: Wiley-Blackwell.
- ESS, CHARLES (2020) *Digital Media Ethics (Third Edition)*, Cambridge: Polity Press.
- SNARE, F. E. (1980) »The Diversity of Morals», *Mind*, 89, ss. 353–369.
- SPINELLO, RICHARD A. (2020) *Cyberethics: Morality and Law in Cyberspace*, Burlington: Jones & Bartlett Learning.
- TÄNNSJÖ, TORBJÖRN (2010) *Privatliv*, Stockholm: Fri tanke.
- VAN DEN HOVEN, JEROEN & JOHN WECKERT (red.) (2008) *Information Technology and Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

LUDVIG BECKMAN: *All makt åt folket: om en bortglömd idé*
Stockholm: Fri Tanke, 2021.

PÅ DEN SVENSKA riksdagens hemsida förklaras inledningsvis att »grundlagarna är speciella lagar som innehåller reglerna för hur Sverige ska styras. Grundlagarna ska skydda vår demokrati och är därför svårare att ändra än andra lagar». Den första av de fyra grundlagarna är regeringsformen och dess första paragraf lyder som följer:

All offentlig makt i Sverige utgår från folket. Den svenska folkstyrelsen bygger på fri åsiktsbildning och på allmän och lika rösträtt. Den förverkligas genom ett representativt och parlamentariskt statsskick och genom kommunal självstyrelse. Den offentliga makten utövas under lagarna.

Titeln på Ludvig Beckmans bok syftar, åtminstone delvis, på den första meningen i denna portalparagraf. Men hans diskussion berör inte enbart svenska förhållanden. Den handlar om hur man mer generellt ska förstå idén om *folksuveränitet*, d.v.s. att all offentlig makt utgår från – eller bör utgå från, eller anförtros åt – folket.

Det är väl tveksamt om denna idé verkligen är »bortglömd», men Beckman menar i alla händelser att den inte är tillräckligt uppmärksammasad eller respekterad. »De auktoritära tendenserna är på frammarsch världen över och så även i Sverige» (s. 7). Man kan också undra över i vilken grad folksuveränitet är förenlig med EU-medlemskap och globalisering, något som Beckman noterar och diskuterar.

Boken handlar alltså i första hand om några olika varianter av begreppet folksuveränitet. Beckman uppmärksammar särskilt tre rätt välkända förslag. Men han underkänner alla dessa som omöjliga att förverkliga, och han föreslår sedan en fjärde variant, som han menar är användbar och som han bekänner sig till.

Man kunde tänka sig att en närliggande variant vore att folksuveränitet är detsamma som demokrati. Demokrati betyder ju folkstyre. Men Beckmans bok handlar inte primärt om demokrati, även om han nog menar att den har någon sorts relevans för demokrati-diskussioner. Den handlar om hur folksuveränitet ska förstås.

Formuleringen »all makt åt folket» har ju en sorts slagordskarakter och man kan förvänta sig att den, och dess motsvarigheter på andra språk, kan betyda olika saker i olika sammanhang och när den används av olika personer. Experter på statsrätt kan kanske avgöra vad portalparagrafen i den svenska regeringsformen betyder, och det kan säkerligen skilja sig en del från vad liknande utsagor betydde när de t.ex. förekom under den franska revolutionen.

Den svenska portalparagrafen kunde kanske helt enkelt tolkas som en sorts sammanfattande överskrift, vars innebörd närmare bestämt förklaras i resten av regeringsformen. Det är väl så den i praktiken tolkas i Sverige.

Men detta förslag skulle inte tillfredsställa Beckman, när han är på jakt efter en rimlig idé om folksuveränitet. Man kan undra varför. Ogillar han den svenska regeringsformen? Nej, snarare är det nog så att han menar att den inte är förenlig med att *all* makt utgår från folket. Den reglerar visserligen den offentliga makten i Sverige, men det är ju inte det svenska folket som har föreslagit och bestämt att den ska gälla.

De tre vanligt förekommande idéer Beckman i stället tar fasta på är följande.

1. Representativ demokrati: ett parlament, utsett av folket i fria och allmänna val är suveränt i den meningen att det har all lagstiftningsmakt.
2. Folket är suveränt, och bestämmer direkt, kanske genom folkomröstning, hur konstitutionen ska se ut.
3. De politiska besluten överensstämmer med invånarnas önskemål.

Större delen av boken utgörs av Beckmans argument för att dessa tre idéer bör förkastas.

En del argument som förekommer mot att riksdagen är suverän, som t.ex. att dess makt begränsas av grundlagen, informella regler eller det svenska EU-medlemskapet, avfärdas av Beckman. Såvitt jag kan bedöma är hans resonemang här till största delen riktiga.

Men på en punkt tror jag han har fel. Han poängterar att lagstiftarens beslut inte är giltiga om de inte accepteras som giltiga inom »en snäv krets av centralt placerade byråkrater» (s. 59). Detta tycks utgöra en begränsning av lagstiftarens makt. Men Beckman invänder att denna »igenkänningsregel» själv varken är giltig eller ogiltig och därför inte kan utgöra en giltig begränsning av lagstiftarens makt. Det må så vara, men det hindrar inte att den ändå utgör en faktisk begränsning av denna makt. Då har folket inte all makt.

Insikten att en lagregel inte är giltig om den inte accepteras som giltig av viktiga befattningshavare är mycket intressant och betydelsefull. Den har relevans för flera resonemang senare i boken, även om Beckman inte tar någon hänsyn till det. När han t.ex. diskuterar idén att folket ska ha makt över grundlagen (ss. 118-119) kan man ju undra hur reell denna makt är, om det som beslutas inte är giltigt om det inte accepteras av viktiga befattningshavare. Här skymtar för övrigt distinktionen mellan makt och rätt, något som jag tycker borde ha uppmärksamrats bättre i boken.

Hur som helst, Beckmans eget argument mot den första idén, nämligen den om folkstyre som representativ demokrati, är i stället att den är motsägelsefull. Han jämför här med idén om en allsmäktig gud, som han menar är motsägelsefull på liknande sätt (s. 82). Om Gud *inte* kan skapa en sten som är så tung att han inte kan lyfta den, så är han inte allsmäktig. Men om han *kan* skapa en sådan sten, så är han inte heller allsmäktig (eftersom han inte kan lyfta stenen).

Här vill man kanske invända att Gud ändå är allsmäktig, eftersom han naturligtvis undviker att skapa en sådan sten. En allsmäktig person kan förstås göra sig maktlös, men kan också låta bli, och därmed fortfarande vara allsmäktig.

Men Beckman ser alltså en likhet mellan Gud och det suveräna folket. Om folket (eller parlamentet) inte kan begränsa sin suveränitet, så är det förstås inte suveränt. Men om det kan begränsa sin suveränitet, så... Ja, vadå? Om det är suveränt, så kan det ju låta bli att begränsa sin suveränitet. Och därmed behålla den. Beckmans resonemang är inte övertygande.

Själva idén att folket skulle vara suveränt (allsmäktigt) i en re-

representativ demokrati är i alla händelser rätt underlig. Det verkar klart att folket kan vilja något som riksdagen inte vill (eller kan) fatta beslut om, trots att den är utsedd i fria och allmänna val. Att förbjuda vinster i välfärden kunde kanske vara ett exempel. Eller att fördubbla pensionerna. Även om valsyste­met är proportionellt, så att flera opinioner kan bli representerade, så hänger också mycket på valdeltagandet och på vilka politiska partier som råkar finnas och vad de vill och tror och hur de fungerar.

En annan idé om vari folkets suveränitet består är att det är folket, och inte dess representanter, som fattar beslut om hur konstitutionen ska se ut. Riktigt hur det ska gå till är oklart. Man kunde kanske folkomrösta om saken, men vem är det i så fall som ska avgöra hur folkomröstningen ska gå till och vilka alternativ som man kan rösta på? Det måste ju folket göra om endast folket får påverka konstitutionen. Men hur? Ja, det måste ju folket avgöra. Och så vidare i en infinit regress. Alternativet revolution ger inte heller någon garanti för att det är folket som helhet som beslutar den nya konstitutionen. Beckman menar dessutom att »folkliga grundlagsbeslut riskerar vara dåliga beslut» (s. 119).

Man kan för övrigt undra vilka som närmare bestämt tillhör »folket». Om det är alla invånare – eller enbart medborgare – i en given stat, så måste man ju också konstatera att detta är en viktig variabel som folket inte har någon suverän makt över. Snarare bestäms det av historiska tillfälligheter och vad det internationella samfundet accepterar (s. 141).

Den tredje idé som Beckman diskuterar går som sagt ut på att folket är suveränt om det får som det vill (eller som majoriteten, eller väljarmajoriteten, vill). Det är svårt att se vad detta har med folkets suveränitet att göra. I princip skulle ju folket kunna få som det vill utan att ha någon som helst makt. Men Beckman tänker sig att det viktiga i den här idén är att folket har inflytande, inte makt (s. 149). Och man kunde kanske tänka sig att det ändå finns ett visst mått av makt i detta, i den mån man fokuserar på vad människorna *vill* snarare än på vad som gynnar dem. Beckman tror att folket kan få som det vill genom att riksdagens ledamöter utses genom lottning (s. 163). Det har jag för min del svårt att tro. Och hur som

helst är Beckman är inte någon vän av denna idé om folkmakt (s. 182).

Den idé som Beckman själv förespråkar är att folksuveräniteten är »en princip för ett legitimt styrelseskick» (s. 191). Och offentlig makt skall då uppfattas som legitim om och endast om den grundas på skäl som alla rimligen kan acceptera.

Det finns dock vissa glidningar här. Ibland tycks det snarare krävas att det är själva *statsskicket*, snarare än *skälen* på vilka det grundas, som alla rimligen ska kunna acceptera. (Man kan notera att det inte krävs att skälen ska vara konklusiva.) Ytterligare en version lyder så här:

Folksuveräniteten kräver [...] att styrelseskicket är utformat på ett sätt som utgör en rimlig sammanvägning av alla invånares grundläggande intressen. »Rimliga» i betydelsen av att den skulle kunna accepteras av alla. (ss. 202–203)

Denna idé om *legitimitet* är inte så lätt att begripa. Oftast är väl legitimitet detsamma som lagenlighet, men det passar ju knappast här. Det kan inte heller vara detsamma som moralisk riktighet, ty Beckman säger själv att ett legitimt statsskick kan vara moraliskt oacceptabelt (s. 200).

Politiska beslut kan sägas vara legitima om de har fattats i enlighet med konstitutionen, men Beckman tycks alltså också tänka sig att själva konstitutionen är legitim om den rimligen kan accepteras av folket. Eller möjligen menar han att det är den offentliga maktutövningen som legitimeras (jfr s. 192). På ett ställe uttrycker han det så att »offentlig makt är legitim om den kan försvaras med skäl som alla rimligen skulle kunna acceptera» (s. 195).

Det avgörande är alltså vad alla *rimligen* skulle kunna acceptera, inte vad de *faktiskt* vill eller accepterar. Och »alla» omfattar väl då alla medborgare, kanske till och med alla invånare i landet, kanske även alla framtida invånare.

En sådan föreställning om vad »all makt åt folket» innebär är nog svår att hantera i praktiken, men annars är den kanske inte så dum – om inte annat är den nog helt oförarglig – men det är en rätt

långsökt idé om folksuveränitet. Legitimitet i denna mening tycks vara fullt förenlig med att folket har väldigt lite makt över vilka politiska beslut som fattas i samhället.

Beckmans bok är tankeväckande och den innehåller en stor mängd intressanta resonemang och idéhistoriska upplysningar. Däremot tycker jag kanske inte att dess övergripande budskap är särskilt övertygande. Olika grundlagar kan nog tänkas förverkliga den oklara idén om folksuveränitet i olika hög grad, även om ingen grundlag kan beslutas av folket utan att detta beslut sker i enlighet med några beslutsregler som inte beslutats av folket. Men sedan återstår förstås frågan om vilken grad av folksuveränitet som är önskvärd – och vilken som skulle kunna accepteras som giltig av »en snäv krets av centralt placerade byråkrater». En gigantisk forskningsuppgift för ambitiösa statsvetare!

→

Lars Bergström

KAJSA EKIS EKMAN:

Om könets existens: tankar om den nya synen på kön

Stockholm: Bokförlaget Polaris, 2021.

1 Inledning

NÅGONTING HÅLLER PÅ att hända, menar Kajsa Ekis Ekman i *Om könets existens – tankar om den nya synen på kön*, det är ingenting mindre än en revolution: från att ha varit en biologisk kategori som hänger ihop med vår reproduktionsförmåga har kön blivit en känsla, en subjektiv upplevelse som är frikopplad från kroppen.¹ Det här är den »nya teorin om kön» som blivit alltmer utbredd och rentav »hegemonisk» (s. 13), och får konsekvenser på en rad olika områden. Den har antagits av stat efter stat och har av vår regering föreslagits bli lag, utan att det har förts någon verklig diskussion om den. I stället har teorin saluförts i termer av att »öppna våra sinnen», utmana könsnormer och visa tolerans för avvikande.

Enligt Ekis Ekman är teorin emellertid djupt problematisk och även farlig för kvinnor och unga. Drivande är inte bara transaktivister och diverse vänstermänniskor som vill framstå som toleranta, utan även läkemedels- och vårdföretag som ser pengar att tjäna på unga människors osäkerhet samt i allmänhet patriarkatet, som i varje stund står redo att slå tillbaka kvinnorörelsens framgångar.

En följd av den nya teorin är att transpersoner får rätt att byta juridiskt kön enbart på grund av självidentifikation, och medicinsk hjälp med att få kroppen att »underkasta sig hjärnans vilja och ändras» (s. 12). Idrottspersoner får välja vilken könskategori de ska tävla i och män kan kalla sig kvinnor och ta sig in i skyddade rum – manliga brottslingar på damtoaletter, omklädningsrum och kvinnoängelser. Eftersom kön nu ses som oberoende av kroppen och knutet bara till hjärnan, verkar könets själva *existens* stå på spel, därav bokens titel. Och vad finns det då för grund för kvinnorörelsen,

om det att vara kvinna bara är en inre känsla och inte någonting materiellt? Ändå har den nya teorin smugit sig in överallt, och inte ens feministerna har varit vaksamma eftersom den använder sig av välkända begrepp och man därför »sänker garden» (s. 213).

Den »nya synen på kön» sammanfattas alltså: kön sitter inte i kroppen »utan i huvudet», och »kroppen bör »korrigeras» för att passa huvudet» (s. 19).

Det är oklart om Ekis Ekman ser hjärnan som en del av kroppen, eftersom hon sätter likhetstecken mellan hjärnan och en inre uppfattning, »en eterisk olja som väller fram ur människans inre» (s. 20): könsidentiteten. Och det är synen på könsidentiteten som är den springande punkten i hennes analys. Om juridiskt könsbyte kan ske utan krav på fysiska förändringar eller ens utlåtande från psykiatriker, så utgår det just från könsidentiteten. I de länder som antagit sådana lagar är det, skriver Ekis Ekman, lika lätt att byta kön som att »registrera en flyttanmälan» (s. 10).²

Ekis Ekman säger sig inte vara emot transpersoner (s. 44), och pekar ytterst på de kapitalistiska krafter som driver fram den nya teorin. Ändå verkar hennes idéer oförenliga med inte bara transpersoners rättighetskrav, utan också med erkännandet av dem som något annat än cross-dressers. Kön har, menar hon, sin materiella grund i könskromosomer och hänger ihop med reproduktion. Tar vi bort den basen, så »återstår föga annat än stereotyper» som »den bärande stommen i begreppet kön» (s. 27). Det finns alltså endast två alternativ, antingen betyder kvinna någon »som föds med xx-kromosomer» (s. 26). Eller så kan en person utan xx-kromosomer göra anspråk på att kallas kvinna, men då »måste ordet betyda något annat» (s. 26), nämligen de stereotypiska föreställningar om kön som feminismen i hög grad bekämpat.

Och inte nog med det: själva ordet kvinna har blivit »farligt». Av hänsyn till transpersoner får vi inte längre tala om kvinnor (men tydligen om män),³ eftersom vi då riskerar att kränka individer som kallar sig män men har kvinnliga könsorgan. Däremot får vi tala om en transkvinna som kvinna, trots att hon i själva verket är en »man i kjol», en »utsatt stackare» som man inte får vara emot (s. 86).

Ekis Ekman har pretentioner på att ge en omfattande samhällskritik, och avslöja tendenser andra inte vill eller vågar se. De visar sig i barnböcker, tidningsartiklar, populärvetenskap, vetenskapliga texter och statliga utredningar. Men redan litteraturlistan väcker frågor. Hur har urvalet gjorts? Var är alla de framstående teoretiker – förutom Judith Butler – som skrivit om kön de senaste decennierna: Anne Fausto-Sterling, Sally Haslanger, Ásta, med flera? Varför valdes i stället välkända transexkluderande feminister som Germaine Greer eller Sheila Jeffreys? Och varför handlar så många texter om just människor som ångrat sin transition?

Boken är indelad i tre delar. Den första handlar om revolutionen som är »på gång»: hur vi börjat styras av en diskurs som utåt gör gällande att könet är mångfaldigt och flytande, men i grunden pressar in människor i en rigid binär form. Del två beskriver hur sjukvården tagit patriarkatets plats och med hjälp av mediciner och operationer får människor att underkasta sig könsrollerna, till priset av att homosexuella omvänds och unga steriliseras. Den sista och tredje delen driver tesen att det nu egentligen bara är *ett* kön som återstår, mannen, eftersom ordet »kvinna» blivit tabu: det »bör inte längre uttalas» (s. 210).

Jag kommer att i det följande diskutera Ekis Ekmans belägg för att det finns en sådan ny teori om kön, genom ett urval av hennes påståenden. Texten följer i stort bokens tre delar, men teserna återkommer boken igenom och argumenten är inte sällan motsägelsefulla, därför har jag valt att fokusera på dem jag uppfattat som mest avgörande. Min kritik kommer att handla om skevheten i Ekis Ekmans urval av källmaterial, den långtgående bristen på välvillighet i hennes tolkning av andras positioner och diskrepansen mellan en del av hennes slutsatser och de källor hon hänvisar till, där slutsatserna ofta inte stöds – och ibland rentav motsägs – av den refererade litteraturen. I slutändan visar sig Ekis Ekmans argument i hög grad vara hämtade från den transexkluderande – »gender critical» – feminism som har fått stort genomslag främst i Storbritannien, men också i andra länder, och som inte ens är särskilt ny.⁴

ANNA PETRONELLA FOULTIER, »OM KÖNETS EXISTENS:
TANKAR OM DEN NYA SYNEN PÅ KÖN»

2 Stereotypernas återkomst

2.1 Den nya teorins biologiska version

ETT AV BELÄGGEN för stereotypernas återkomst är hämtat ur en handbok utgiven av BACP, en brittisk yrkesorganisation för psykologer, psykoterapeuter och andra hälsorådgivare:

Det är viktigt att exempelvis inte utgå ifrån att det att vara kvinna nödvändigtvis innebär att kunna föda barn eller ha xx-kromosomer eller bröst. Att vara kvinna i en brittisk kulturell kontext innebär ofta att bekänna sig till sociala kvinnlighetsnormer, som att vara närande, omhändertagande, social, känslomässig, sårbar och upptagen av det yttre. (Ekis Ekmans översättning, 27)

Citatet visar, skriver Ekis Ekman, att kön nu »definieras som *beteende*, inte som kropp [...] den är kvinna som anpassar sig efter vissa kriterier, inte den som de facto föds med kvinnokropp» (s. 28). Men texten verkar inte definiera ordet »kvinna». Ekis Ekman ger ingen sidhänvisning, och det dokument hon anför är bara tillgängligt på BACP:s hemsida i en omarbetad version.⁵ Jag får den tidigare versionen av författaren (ej nämnd i boken), Meg-John Barker, lektor i psykologi och terapeut.

I original börjar stycket: »[w]hether trans or cisgender, intersex or not, many people identify as women. However, what this means varies a great deal depending on their other intersecting attributes» (Barker 2017: 25). Barker beskriver sedan andra normer för kvinnor (arbetarklassens t.ex.) och pekar på den starkaste normen av alla, nämligen den att vara vit, ung, smal, medelklass, osv. Det är alltså en beskrivning av vilka normer som *faktiskt* finns i samhället, ämnad att visa att dessa är motsägelsefulla och måste förstås intersektionellt. Syftet är med andra ord inte normativt, att slå fast hur en riktig kvinna ska vara eller hur handbokens yrkesverksamma målgrupp bör definiera ordet kvinna.

Skriften handlar specifikt om »Gender, Sexual, and Relationship Diversity», och redogör för mångfalden av könsidentiteter, sexuella praktiker och samlevnadsförhållanden. Ingenstans hittar jag belägg för tesen att kön ses som stereotypiskt beteende eller att

»kvinna» nu betyder att »anpassa sig till vissa kriterier». I stället är det en »biopsykosocial syn på kön/genus» (Barker 2017), som utgår från biologisk, endokrinologisk, psykologisk, beteendevetenskaplig, samhällsvetenskaplig och filosofisk forskning om kön. I den nya versionen av Barker (2019) ges under rubriken »Gender identity: woman» referenser till forskning om hur underordning och stereotypisering upprätthålls.⁶ Beskrivningen av den omhändertagande normen för kvinnlighet som Ekis Ekman finner så stötande var hämtad ur en studie av genusnormer i Storbritannien, som visade att stereotyperna fortfarande var lika utbredda 2014 som 1983. Barker berättar i mejl att den äldre texten omarbetats eftersom lösryckta citat figurerat på sociala medier för transfobiska syften. I augusti 2018 lade nämligen ekonomijournalisten Helen Joyce ut just det citat Ekis Ekman använder på Twitter, för att visa att »transgenderideologin främjar sexistiska stereotyper» vilka får definiera kön »snarare än biologi» – som en kommentar till tweeten formulerar det (se Jones 2018).

Vi ser här ett exempel på hur Ekis Ekman handskas med sina källor: hon plockar ut det som passar hennes tes, bryter lös citat från deras sammanhang och vanställer argumenten bakom. Hennes idéer härrör i hög grad från de anglosaxiska diskussioner som länge hävdade att »transgenderideologin» leder till att kön definieras genom stereotyper snarare än biologi, och att själva ordet kvinna blivit »tabu», som Joyce (2020) skriver i en post i extremhögertidskriften *The Quillette*. (Hur det kom sig att könsidentiteten »kvinna» trots allt nämndes flitigt i BACP-broschyren förklarar inte Ekis Ekman.)

Ekis Ekman går sedan över till neurobiologisk forskning om könsidentitet, även om hon här blandar populärvetenskap och forskningsartiklar. Den tes hon vänder sig mot i det här avsnittet handlar om den biologiska grunden till könsidentitet, som enligt Ekis Ekman innebär att den »sitter i hjärnan», är »medfödd» (s. 43) eller »biologisk och orubblig» (s. 38). Tidigare har hypotesen att män och kvinnor har olika hjärnor – strukturskillnader som får genomslag på psykologi och beteende – stött på hinder i form av alla människor som inte beter sig enligt stereotypiska genusnor-

mer. Nu har könsidentiteten gett en lösning på problemet: de som inte stämmer in är helt enkelt transpersoner! Ekis Ekman går i raljerande ton igenom några forskningsartiklar och hänvisar sedan till neurobiologen Gina Rippon, som avfärdar »det mesta av forskningen kring könsidentitet» som »neurotrash» (s. 46). (I själva verket är det forskningen om kvinnors och mäns radikalt olika hjärnor som Rippon (2019) syftar på, inte frågan om könsidentitet.)

Ekis Ekman har rätt i den meningen att en teori om hjärnan som väsentligt könsdeterminerad skulle kunna förklara en upplevd inkongruens mellan könsidentitet och kropp, men att den forskningen har fått avgörande kritik.⁷ Men här gör Ekis Ekman återigen det alltför lätt för sig. Det finns en rad fenomen – särbegåvning, autism, depression – där man tror att genetiska faktorer spelar in, men det innebär inte att man genom »blodtest» eller »hjärnskanning» (s. 47) kan avgöra vem som har autism (eller könsdysfori). Inte heller gör de forskningsartiklar hon citerar anspråk på att ha påvisat att könsidentitet skulle vara »medfött» i samma bemärkelse som t. ex. könsorganen. Tvärtom påtalas svårigheten att få fram entydiga resultat och betydelsen av sociokulturella och andra faktorer.⁸ De forskare som sägs hävda att »könsidentiteten är ärftlig» (s. 44) formulerar i själva verket hypotesen att »gender identity is complex, multifactorial, and polygenic», samt påpekar den svåröverskådliga samverkan med miljön och vanskligheten att skilja könsidentitet från könsuttryck (Polderman et al. 2018: 97–98).⁹

Det senare bekymrar dock inte Ekis Ekman: för henne är könsidentitet, könsuttryck och könsroll samma sak, nämligen genus. Men i psykologisk teori om barns utveckling är könsidentitet uppfattningen om ens könstillhörighet, »a person's sense of self as a female or male» (Zucker & Bradley 1995), som verkar utvecklas någon gång mellan 18 månaders och 2 års ålder (Ling Halim & Ruble 2010: 496). Att könsidentitet kan vara svårt att skilja från könsuttryck – beteenden, val av kläder och attribut – beror på att små barn mycket snabbt snappar upp de normer som styr den kategori de menar sig tillhöra. (»Könsroll» däremot är en äldre term för dessa mer eller mindre uttalade normer som finns i samhället; sedan 80-talet används den sällan inom genusteori.) Könsidentite-

ten kan också vara olika uttalad för olika individer och varierar med sammanhanget (Wood & Eagly 2015: 464).

Det råder knappast någon konsensus om orsaken till könsinkongruens – en diskrepans mellan upplevd könsidentitet och biologiskt (genetiskt eller anatomiskt) kön – så långt har Ekis Ekman rätt. Men det kan finnas andra biogenetiska faktorer bakom könsinkongruens än en tydligt könsbestämd struktur hos mäns och kvinnors hjärnor.¹⁰

2.2 Den nya teorins socialkonstruktivistiska version

VID SIDAN AV den biologistiska versionen av den nya teorin finns, enligt Ekis Ekman, en socialkonstruktivistisk »berättelse» enligt vilken »språket [är] allt» (ss. 58–59). Den exemplifieras, något förvånande, av rättsvetaren Catharine MacKinnon, känd för att redan 1977 ha uppmärksammat sexuella trakasserier som könsbaserat förtryck, utarbetat lagförslag mot pornografi och prostitution (inte minst det som antogs i Sverige) och haft en avgörande betydelse för att våldtäkt i krig nu betraktas som brott mot mänskligheten. Enligt Ekis Ekman anser MacKinnon att man fritt skapar sitt kön – könet har »ingen kärna» – samtidigt som »den hormonbehandlade kroppen sägs vara *frigjord* från könet» (s. 58). När MacKinnon påpekar att det inte finns »någon plats utanför samhället» innebär det enligt författaren: »[m]aterialen är därför inget, språket allt.» (s. 59).

Hur följer nu det? Först och främst: det finns ingen »kärna» i det biologiska könet heller, inget kriterium som *alla* individer av kvinno- respektive manskön uppfyller. Enligt forskningen är cirka 2 % av mänskligheten intersex i biologisk mening.¹¹ Även om den absoluta majoriteten t. ex. har 46.XX respektive 46.XY-kromosomuppsättning så finns en rad andra varianter och även ciskvinnor med 46.XY-kromosomer. (Enligt Ekis Ekmans synsätt måste dessa individer i själva verket vara män, trots att de fötts som kvinnor och betraktas av andra och sig själva som kvinnor.) Men Ekis Ekman hävdar att kön inte längre kan skiljas från genus och att kvinnor och transkvinnor måste vara »exakt samma sak, eftersom allt är socialt [...] Ingen kan då ens veta vem som är vem» (s. 59)! Ändå hävdade

redan Ekis Ekman förebild Beauvoir att mänsklig biologi inte hade mening bortom samhället. »Kön», »kvinna», »trans» o.s.v. är precis som alla ord mänskliga konstruktioner som mer eller mindre väl stämmer överens med verkligheten, och särskilt när det gäller termer som handlar om de människor som använder dem påverkar de också verkligheten. Ibland anpassar man den biologiska verkligheten till den språkliga, som när intersexbarn opereras för att passa in i den binära könsterminologin innan de ens blivit gamla nog att förstå vad som händer. Men vi kan fortfarande skilja mellan å ena sidan anatomiskt kön och operativa ingrepp på det – intersexoperationer, omskärelse – och å andra sidan socio-kulturella normer för kön, som att män ska vara konkurrensinriktade och kvinnor omhändertagande.

MacKinnon sägs också anse att någon som försöker definiera kön »agera[r] poliskonstapel» (s. 58). Men hon hänvisar till Beauvoirs berömda uttalande – även citerat av Ekis Ekman – att man inte föds till, utan blir kvinna och säger sedan: »[h]ow one becomes a woman is not, I think, our job to police» (Williams 2015a). Med andra ord: det finns ingen anledning att övervaka *hur man blir* kvinna. MacKinnon framför alltså inte en teori som »avskaffar centrala begrepp» som hon sedan smusslar in igen för att inte slutsatserna ska »kollapsa» (s. 60). Vidare anklagar författaren MacKinnon för att, intrasslad i motsägelser, desperat »kasta fram bevis i form av personliga anekdoter»: när hon berättar att transkvinnor inspirerat henne innebär det att »definitionen på kvinna [är] att bli omtyckt av MacKinnon» (s. 60).

Denna återkommande retoriska teknik gör det nästan plågsamt att läsa Ekis Ekman. Först presenterar hon en teori som i hennes framställning verkar fullständigt orimlig, utan att följa den grundläggande tolkningsprincipen att läsa andras arbete välvilligt, och om man hittar motsägelser först och främst kontrollera att man läst rätt. Därutöver drar hon det gärna ett varv till och gör grova personpåhopp.¹² Den intervju Ekis Ekman citerar finns i *The Conversations Project*, en amerikansk plattform för främjande av transinkluderande radikalfeminism. MacKinnon inskräper att hon som jurist haft kontakt med transpersoner sedan 70-talet, och inte ändrat

uppfattning sedan dess. Däremot, säger hon, har hon lärt sig betydligt mer om transfrågor eftersom så många fler transpersoner sedan den tiden har skrivit om dem. Detta är intervjuens förutsättning och ingen efterhandskonstruktion. Påståendet att MacKinnon nu förespråkar en »ny» teori om kön är också besynnerligt, eftersom den är identisk med den uppfattning hon argumenterade för i sina tidiga verk: sexualitet och inte kön är den grundläggande kategorin, och sexualitet är både socialt konstruerat och bidrar till konstruktionen (se t.ex. MacKinnon 1989).

En annan feministisk tänkare som påstås ha antagit den »nya teorin» är Butler, som till skillnad från MacKinnon varit en av de mest framträdande figurerna i den samtida diskussionen om just kön. Även här utgår författaren från en intervju i *The Conversations Project*, förutom den tidiga *Genustrubbel* som gjorde Butler världsberömd (1990; se också 2007). I den boken gjorde Butler en radikal uppgörelse med distinktionen mellan naturgivet kön och socialt bestämt genus. Hon menade att distinktionen var en produkt av en heteronormativ ordning som påbjuder heterosexualitet och konstituerar kön som binär kategori, där man och kvinna begär varandra och mannen är överordnad kvinnan. Denna »heterosexuella matris» kan bara upprätthållas genom uteslutande av de individer som inte passar in: homosexuella, intersexpersoner. Butler postulerar inte en patriarkal maktstruktur som styr oss ovanifrån, utan använder Foucaults analys av maktsystemet som något vi alla ingår i och bidrar till att upprätthålla genom våra handlingar. Det hon kallade könets »performativitet» innebar en möjlighet att förändra systemet genom subversiva akter, vilket var ett skäl till bokens stora genomslag.

Genustrubbel är notoriskt svårläst och blev snabbt föremål för missförstånd, exempelvis det att könet skulle ha skapats av språket som material. Därför gav Butler (1993) ut *Bodies that Matter*, som tydligare visade att den performativa teorin inte innebar att könet inte *finns*: den heteronormativa ordningen får högst materiella resultat. Hon förnekade aldrig den materiella kroppen, utan frågade vad som händer när vi talar om den, teoretiserar om den och med varierande framgång upprepar – *perform* – den normativa ordning vi föds in i. Kategorin biologiskt kön är inte neutral utan innehåller

normativa element: den konstitueras som en naturlig ordning vi samtidigt måste foga oss efter.

Ändå tillskriver Ekis Ekman Butler uppfattningen att »det inte finns något kön, enbart genus» (s. 105). Därmed skulle hon inte kunna acceptera transpersoners anspråk på att ha en könsidentitet som strider mot den tilldelade, och hamnat inte bara »i blåsväder» – som så många andra som »vågar» utmana den nya könsteorin¹³ – utan också tvingats »ta avstånd från hela sitt livsverk» (s. 105). Men Butler har från början hävdats att den binära synen på kön som en naturlig, hierarkisk ordning, där allt som inte passar in förklaras som sjukligt eller obegripligt, är en socialt konstruerad norm. Hon har alltid försvarat människors rätt att leva sin könade kropp och sexualitet på sätt som rubbar den ordningen. Redan i förordet till nytugåvan av *Gender Trouble* 1999 skriver Butler att hon borde ha inkluderat en diskussion om transgender (Butler 1999: xxvii).¹⁴

När Butler i intervjun förklarar att den performativa teorin om könet inte innebar att det var fiktivt eller överkligt, utan handlade om att »we should all have greater freedoms to define and pursue our lives without pathologization, de-realization, harassment, threats of violence, violence, and criminalization» (Williams 2015b), så implicerar det inte, som Ekis Ekman påstår, att »alla får tycka att kön är vad de vill» (s. 106). Författaren blandar här ihop frågan om hur man ska leva sitt liv som könsvarelse – och på den punkten har Butler alltid betonat vikten av att mångfaldiga möjligheterna bortom den heteronormativa ordningen – med den som rör olika teorier om kön: Butler säger sannerligen inte någonsans att alla teorier om kön är lika rimliga. En syn på kön som patologiserar eller utövar olika former av våld mot dem som inte inordnar sig i den binära normen har hon alltid kämpat emot.

3 Transvården som »den nya steriliseringen»

BOKENS ANDRA AVSNITT ägnas i huvudsak unga som söker sig till könsdysforivården, vilkas antal ökat betydligt i många länder, även om omfattningen är omdiskuterad.¹⁵ Flera hypoteser har framförts som förklaring till den här ökningen. En viktig faktor är lagändringar, främst att kravet på sterilisering för könsbyte har tagits bort

i flera länder (i Sverige år 2013). En annan är den ökade möjligheten att med medicinsk hjälp börja sin transitionering tidigt och därmed få bättre resultat på eventuella operationer. Kunskapen om och acceptansen av transpersoner har också ökat. Ekis Ekman menar att det är dagens förstärkta genusnormer som ligger bakom, samt läkemedelsföretagens vinstintresse och den vaga »nya könsteorin». Ytterligare en förklaring, som hon kommer nära, är den om »kultur-bunden psykologisk smitta» eftersom ökningen sammanfaller i tid med den eskalerande användningen av sociala medier bland unga (Landen 2019).¹⁶ Troligtvis finns flera samspelande faktorer.

Det här är utan tvekan ett viktigt ämne. Det berör unga människor som när behandling blir aktuell är i en omvälvande ålder då många ifrågasätter både etablerade sanningar och sig själva. Pubertetsblockerare och könshormoner kan ha allvarliga biverkningar och forskningsläget är oklart eftersom långtidsuppföljningar saknas. Om operationer blir aktuellt rör det sig om irreversibla åtgärder. Samtidigt är det en stor fördel att kunna börja tidigt med transitionering – innan de fysiska förändringar som puberteten medför har slagit igenom fullt ut – och både föräldrar och unga har vittnat om att det räddat liv. På sistone har också fall av unga som ångrat sig uppmärksammats, s.k. »detransitioners», som berättat att de känt sig pressade och saknat stöd för alternativ, t.ex. att leva som ickebinär eller byta könsidentitet utan förändring av kroppen. Föräldrar har gått ut med kritik.¹⁷

Ekis Ekman säger sig ha intervjuat unga ångrare, men ger ingen information över hur urvalet gjorts och förklarar inte varför hon inte också intervjuat unga som är nöjda med sin behandling. Hur många är ångrarna internationellt? Det finns ingen omfattande forskning i frågan, men nyligen kom en metastudie som utgick från studier gjorda mellan 1988 och 2019 i 14 länder och nästan 8 000 fall, av personer som genomgått könsbekräftande kirurgi (vilket långt ifrån alla transpersoner gör). Den kom fram till att 1 % ångrade sig, av olika skäl: vanligast var avsaknad av stöd från familj och omgivning samt otillfredsställande kirurgiska resultat. Andra detransitionerade för att de ville tjäna bättre eller för att de inte stod ut med allt transhat (Bustos et al. 2021). Det här visar, om

inte annat, att ånger i det här sammanhanget är ett komplext fenomen.

Som evidens för könsdysforivårdens lättvindiga attityd berättar Ekis Ekman bl. a. om den amerikanska läkaren Norman Spack, expert på pediatrik endokrinologi och grundare av den första mottagningen för unga intersex- och transpersoner i USA. Hon påstår att ingen utredning behövs enligt Spack, för »[b]ehandlingen är själva utredningen» (s. 136) och »det barn som kommer till kliniken vid tio- till tolvårsåldern [...] får höra att det är helt ofarligt att pausa puberteten medan man utforskar sin identitet» trots att barnet »slår in på en väg vars slutmål är infertilitet» (s. 143). Men i källan framgår att Spack endast ordinerar hormoner »till några få tonåringar, efter månaders konsultation med patienten, [...] vårdnadshavare och psykiatriker» (Kennedy 2008, min övers.). Ungdomarna har redan gått igenom omfattande rådgivning, i många fall försökt begå självmord och är i stort behov av hjälp. Spack säger också uttryckligen att den svåraste etiska frågan är just risken för infertilitet. Man väger här, som i all medicinsk behandling, risker mot fördelar.

Ekis Ekman gör gällande att hormonbehandling »med största sannolikhet [innebär] livslång sterilitet», och kallar könsbekräftande behandling för »den nya steriliseringen» (s. 142). Hon stödjer sig på en informationssida där det framgår att det är *osäkert* vilken effekt hormonbehandling har på fertiliteten, och att personen därför bör *anta* att hen kommer att bli infertil, så att beslut kan tas om att spara ägg eller spermier. En person med aktivt sexliv som kan resultera i graviditet bör samtidigt också anta att hen *kan* få barn (Deutsch 2020). (Lustigt nog refererar Ekis Ekman ett par sidor senare till Socialstyrelsen, som konstaterar att det »saknas vetenskaplig litteratur» om fertiliteten hos transpersoner.)

Ingen av de artiklar Ekis Ekman hänvisar till eller andra vetenskapliga publikationer jag hittat ger stöd för uppfattningen att dagens kliniker och forskare inom transmedicin fokuserar särskilt på stereotyper. I stället framgår att det är transpersoner som kritiserat den tidigare transvården för att fokusera på stereotypiska könsuttryck i diagnosprocessen. Medvetenheten om att barn ofta prövar sin könstillhörighet och att en rad faktorer måste samspela för att

man ska kunna tala om varaktig könsinkongruens framträder tydligt. Det är också viktigt att poängtera att omfattande forskning visar att barn i allmänhet tidigt tillägnar sig kulturella föreställningar om kön, liksom att vuxna så snart de får veta könet på ett spädbarn anpassar sitt beteende till den vetenskapen.¹⁸ Om man antar att könsdysfori/-inkongruens existerar, så är det kanske inte förvånande om många barn vars könsidentitet strider mot deras tilldelade kön uttrycker detta genom att tillägna sig beteenden och attribut som är stereotypiska för det kön de identifierar sig med.

4 Transrörelsens hot mot kvinnokampen

DET HOT DEN nya teorin sägs utgöra mot kvinnor och mot feminismen diskuteras främst i bokens tredje del, men tesen återkommer boken igenom. Med ett exempel från Storbritannien hävdar Ekis Ekman att »feminismens grundläggande teser [...] förvandlats till hatbrott» (s. 106), och ordboksdefinitionen av kvinna blivit synonym med »extremism och hat» (s. 107). Det rörde sig enligt författaren om »affischer» som den »radikala delen av den brittiska kvinnorörelsen tryckte upp» bara för att hävda att »woman: adult human female» (s. 107), och sedan togs ner för att de uppfattades som hatspråk.

I själva verket var det den kända antitransaktivisten Posie Parker (alias Kellie-Jay Keen-Minshull) som betalat för en stor annons-tavla på en husfasad i Liverpool, i samband med Labours årsmöte i staden (BBC News 2018). Enligt Keen-Minshull själv var tavlan ett svar på borgmästarens stöd för transpersoner; på affischen står »Standing for Women» som avsändare, hennes kampanj mot transpersoners rättighetskrav. Med en retorik som ligger nära Ekis Ekmans hävdar hon på hemsidan att »ordet kvinna är kontroversiellt» och att transaktivismen innebär en »erodering» av biologiska kvinnors rättigheter. Hon har också uppmanat beväpnade män att skydda (cis-)kvinnor på damtoaletter (Milton 2021), och hennes syn på transkvinnor råder det inga tvivel om: de är »män som låtsas vara kvinnor», som hon skriver på sitt öppna Twitterkonto, där kommentarerna är fulla av hat och hån mot transpersoner.

Också mindre extrema debattörer agiterar i Storbritannien pre-

cis som i andra länder mot transpersoners rättighetskrav och de risker dessa sägs föra med sig. Den diskursen upprepas av Ekis Ekman: Ordet »kvinna» har blivit farligt, och måste föregås av prefixet »cis», som påstås betyda »en kvinna som trivs i sin könsroll» (s. 226),¹⁹ medan mäns rättigheter utvidgats: kvinnomisshandlande män ska få »rätt att komma in i kvinnors utrymmen» (s. 255) där de kan utöva våld, »vuxna män» ställer upp i damklassen för att vinna idrottstävlingar (s. 264), våldsamma transaktivister tystar »kvinnor som försöker säga emot» (s. 280), o.s.v.

Ändå är de som utsätts för ojämeförligt mest våld både i fängelser och annorstädes just transpersoner,²⁰ de som inte vågar gå till offentliga toaletter eller omklädningsrum är transpersoner (Trotta 2016) – och inte bara de: ciskvinnor med maskulint utseende vittnar om trakasserier i samband med besök på damtoaletter (O’Sullivan 2021).

Mycket tyder på att »den nya könsteorin», d.v.s. kampen för transrättigheter, snarare än att dominera möter förbittrat motstånd. I USA återkallade redan Trumpadministrationen ett flertal riktlinjer som skyddade transpersoner. Nyligen sände *New York Times* podd *The Daily* programmet »A Wave of Anti-Transgender Legislation» (jfr Tavernise 2021), som berättar om över 80 lagförslag som begränsar unga transpersoners möjlighet att få medicinsk behandling (ett 20-tal stater) och delta i flickidrott (mer än 30 stater).²¹ I maj antogs en lag i Tennessee som tvingar offentliga verksamheter, restauranger och kaféer att sätta upp varningsskyltar om de låter transpersoner använda toaletterna (Browning 2021), i juni varskodde en artikel i *Guardian* om den trend i Storbritannien som hotar transpersoners rättigheter och trygghet (McConnell 2021) och nyligen rapporterades om en omfattande ökning av hatbrott mot transpersoner i samma land (Powys Maurice 2021). Då talar vi inte ens om det som försiggår i flera länder i Östeuropa.

Bakom Ekis Ekmans torra halmgubbar framträder ett giftigt reaktionärt tryne.

→

Anna Petronella Foulter

Noter

1 Stort tack till Sofia Jeppsson och Sasha Svaneffjord för värdefull bakgrundsinformation till texten, och till Katharina Berndt Rasmussen för viktiga synpunkter.

2 Det är, som mycket annat i den här boken, en sanning med modifikation: lagarna varierar och juridiskt könsbyte kan fortfarande vara en krånglig administrativ process, men framför allt krävs att man på heder och samvete intygar att man har för avsikt att leva som det deklarerade könet resten av livet.

3 Ekis Ekman driver tesen att det bara är transkvinnor som framträder i debatten, och ordet kvinna som blivit tabu, medan ingen ställer frågan huruvida transmän verkligen är män (s. 21).

4 Både Samuelsson (2021) och Sandberg (2021) påpekar detta.

5 Den nya versionen kom i april 2019, alltså nästan två år före Ekis Ekmans bok.

6 I den tidigare versionen begränsade Barker forskningsreferenser för att göra texten mer tillgänglig.

7 Se t.ex. Cordelia Fines (2010; 2017) ingående genomgång av de svepande slutsatser om könsskillnader som om och om igen formuleras på grundval av bräcklig evidens.

8 T.ex. Case et al. (2017) skriver visserligen att »altered sensory processing could be related to underlying differences in white matter in [the] brain regions [related to body presentation]» (s. 1235), men att det inte går att påvisa om dessa skillnader är medfödda eller förvärvade och påpekar att »differences in body presentation are likely to be affected by culture and personal experience in complex ways» (s. 1234).

9 Inte heller ser transpersoner nödvändigtvis könsidentiteten som något »fast och bestämt» (s. 33): exempelvis Maria Ramnehill (2016) – vars bok diskuteras av Ekis Ekman – problematiserar återkommande könsidentitetens betydelse.

10 Det man på engelska kallar *hard-wired*, i analogi med de fasta ledningar som finns i en dator. Fine (2010) benämner den här synen på hjärnan »neurosexism».

11 Ainsworth (2015) sammanfattar forskningen kring intersexvarianter i *Nature*, 2015. Se också Fausto-Sterling (2000) och Blackless et al. (2000).

12 Det värsta exemplet är när hon anklagar Cecilia Dhejne, psykiater och forskare som arbetat i över tjugo år med transvård, för att »ha gjort om många homosexuella till hetero» (s. 168).

13 I den artikel där Ekis Ekman påstår sig bemöta den massiva kritik hennes bok fått avslutar hon med att man i stället för att kritisera »fotnoter» borde diskutera vad kön betyder, och avslutar retoriskt: »[f]jins någon som vågar?» (jfr Aftonbladet 6/5 2021).

14 Butler (2004) diskuterar f.ö. transfrågor i en rad texter skrivna långt före den anförda intervjun, t.ex. i *Undoing Gender*.

15 Socialstyrelsen anger angående statistiken över individer i könsdysforivården att det finns ett relativt stort bortfall från tidigare år och att inrapporteringen förbättrats, varför jämförelsen mellan år »bör tolkas med försiktighet» (Socialstyrelsens statistikdatabas). Den ökning på många tusen procent som Ekis Ekman anför verkar alltså smått överdriven. Enligt deras statistik är det också drygt dubbelt så många unga som är födda flickor, inte »nästan alla», som hon påstår (s. 128).

16 Som stöd för hypotesen anges att »personer i tidiga tonåren uppmuntras att

ANNA PETRONELLA FOULTIER, »OM KÖNETS EXISTENS:
TANKAR OM DEN NYA SYNEN PÅ KÖN»

fundera över sin könsidentitet och undervisas om att könsdysfori är en normalvariant» (Landen 2019: 2), men detta antagande har jag inte sett stöd för i någon forskning.

17 Men föräldrar och barn har inte alltid samma syn på frågan, vilket debatten efter SVT-dokumentären *Tranståget* från 2019 visade. Å ena sidan finns föräldrar som inte vill acceptera barnets uppfattning om sin könsidentitet, å den andra finns de som driver på transitionen för att barnet ska få en binär könsidentitet snarare än att befinna sig någonstans däremellan (se t.ex. Ashley 2019: 228).

18 Se Fine (2010) för referenser, särskilt kap. 19.

19 »Cis» betyder att en person uppfattar sig som det kön hen tilldelades vid födseln.

20 Se t.ex. informationsbladet från Just Detention International (2013) och Shaw (2020).

21 Nyligen publicerades en ledare i *The Lancet* (2021) som påtalade riskerna med dessa förändringar.

Referenser

- AINSWORTH, CLAIRE (2015) »Sex Redefined: The Idea of Two Sexes is Simplistic», *Nature*, 518, ss. 289–291.
- ASHLEY, FLORENCE (2019) »Thinking an Ethics of Gender Exploration: Against Delaying Transition for Transgender and Gender Creative Youth», *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, 24 (2), ss. 223–236.
- BARKER, MEG-JOHN (2017/2019) *BACP Good Practice across the Counselling Professions 001: Gender, Sexual, and Relationship Diversity (GSRD)*, Leicestershire: BACP.
- BBC News* (2018) »Woman Billboard Removed after Transphobia Row», 26/9. Tillgänglig online på: <https://www.bbc.com/news/uk-45650462>
- BLACKLESS, MELANIE, ANTHONY CHARUVAstra, AMANDA DERRYCK, ANNE FAUST-STERLING, KARL LAUZANNE & ELLEN LEE (2000) »How Sexually Dimorphic Are We? Review and Synthesis», *American Journal of Human Biology*, 12, ss. 151–166.
- BROWNING, BILL (2021) »Businesses Will Now Be Forced to Post Signs Announcing Transgender Customers», *LGBTQ Nation*, 18/5. Tillgänglig online på: <https://www.lgbtqnation.com/2021/05/businesses-will-now-forced-post-signs-announcing-server-transgender-customers-tennessee/>
- BUSTOS, VALERIA P., SAMYD S. BUSTOS, ANDRES MASCARO, GABRIEL DEL CORRAL, ANTONIO J. FORTE, PEDRO CIUDAD, ESTHER A. KIM, HOWARD N. LANGSTEIN & OSCAR J. MANRIQUE (2021) »Regret after Gender-affirmation Surgery: A Systematic Review and Meta-analysis of Prevalence», *PRS Global Open*, 9 (3), ss. 1–10.
- BUTLER, JUDITH (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.
- BUTLER, JUDITH (1993) *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of »Sex»*, New York: Routledge.
- BUTLER, JUDITH (1999) »Preface (1999)», förord till andra utgåvan av *Gender Trouble*, New York: Routledge.
- BUTLER, JUDITH (2004) *Undoing Gender*, New York: Routledge.
- BUTLER, JUDITH (2007) *Genustrubbel: Feminism och identitetens subversion*, övers. Suzanne Almqvist, Göteborg: Daidalos.
- CASE, LAURA K., DAVID BRANG, ROSALYNN LANDAZURI, PAVITRA VISWANATHAN & VI-LAYANUR S. RAMACHANDRAN (2017) »Altered White Matter and Sensory Response

- to Bodily Sensation in Female-to-Male Transgender Individuals», *Archives of Sexual Behavior*, 46, ss. 1223–1237.
- DEUTSCH, HELEN (2020) »Information on Estrogen Hormone Therapy», *UCSF Transgender Care*, University of California. Tillgänglig online på: <https://transcare.ucsf.edu/article/information-estrogen-hormone-therapy>
- FAUSTO-STERLING, ANNE (2000) *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York: Basic Books.
- FINE, CORDELIA (2010) *Delusions of Gender: The Real Science Behind Sex Differences*, London: Icon.
- FINE, CORDELIA (2017) *Testosterone Rex: Myths of Sex, Science, and Society*, New York: W. W. Norton & Company.
- JONES, AMY (2018) »Those »Sexist» BACP Comments on Women? They're More Nuanced than Twitter Suggested», *The Pool*, 3/9. Tillgänglig online på: <https://web.archive.org/web/20190202001839/https://www.the-pool.com/news-views/opinion/2018/36/BACP-sexist-comments-on-women-and-gender>
- JOYCE, HELEN (2020) »She Who Must Not Be Named», *The Quillette*, 20/6.
- Just Detention International (2013) »Targets for Abuse: Transgender Inmates and Prisoner Rape», mars.
- LING HALIM, MAY & DIANE RUBLE (2010) »Gender Identity and Stereotyping in Early and Middle Childhood», i Joan C. Chrisler & Donald R. McCreary (red.), *Handbook of Gender Research in Psychology*, New York: Springer, ss. 495–525.
- KENNEDY, PAGAN (2008) »Q&A with Norman Spack: A Doctor Helps Children Change their Gender», *The Boston Globe*, 30/3. Tillgänglig online på: http://archive.boston.com/bostonglobe/ideas/articles/2008/03/30/qa_with_norman_spack/?page=1
- LANDEN, MIKAEL (2019) »Ökningen av könsdysfori hos unga tarvar eftertanke», *Läkartidningen*, 116, ss. 1–3.
- MACKINNON, CATHARINE (1989) *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- MCCONNELL, FREDDY (2021) »The Cynical Attack on Stonewall Is a Reminder of the Need to Stand Up for Trans Rights», *The Guardian*, 17/6.
- MILTON, JOSH (2021) »»Gender Critical Feminist» Posie Parker Wants Men With Guns to Start Using Women's Toilets», *PinkNews*, 30/1.
- O'SULLIVAN, SADHBH (2021) »The Rise in Gender Policing Is Shaming Those It Claims to Protect», *Refinery29*, 2/4. Tillgänglig online på: <https://www.refinery29.com/en-gb/gender-policing-single-sex-spaces-uk>
- POLDERMAN, TINCA J. C., BAUDEWIJNTJE P.C. KREUKELS, MICHAEL S. IRWIG, LAUREN BEACH, YEE-MING CHAN, ESKE M. DERKS, ISABEL ESTEVA, JESSE EHRENFELD, MARTIN DEN HEIJER, DANIELLE POSTHUMA, LEWIS RAYNOR, AMY TISHELMAN, & LEA K. DAVIS (2018) »The Biological Contributions to Gender Identity and Gender Diversity: Bringing Data to the Table», *Behavior Genetics*, 48, ss. 95–108.
- POWYS MAURICE, EMMA (2021) »Anti-LGBT+ Hate Crime Is Spiralling Across Britain, Worrying Police Figures Confirm», *PinkNews*, 11/10.
- RAMNEHILL, MARIA (2016) *Ett transfeministiskt manifest*, Stockholm: Atlas.
- RIPPON, GINA (2019) *The Gendered Brain: The New Neuroscience that Shatters the Myth of the Female Brain*, London: Vintage.
- SAMUELSSON, SANNA (2021) »Recension: »Om könets existens» av Kajsa Ekis Ekman», *Göteborgs-Posten*, 28/4.

ANNA PETRONELLA FOULTIER, »OM KÖNETS EXISTENS:
TANKAR OM DEN NYA SYNEN PÅ KÖN»

- SANDBERG, LINN (2021) »Om transkvinnan som hot», *Respons*, 3.
- SHAW, DANNY (2020) »Eleven Transgender Inmates Sexually Assaulted in Male Prisons Last Year», *BBC News*, 21/5.
- TAVERNISE, SABRINA (värd) (2021) »A Wave of Anti-Transgender Legislation», *The Daily, 20/4, New York Times*. Tillgänglig online på: <https://www.nytimes.com/2021/04/20/podcasts/the-daily/transgender-girls-sports-republicans.html>
- The Lancet* (2021) »Editorial», *The Lancet Child & Adolescent Health*, 5 (6), s. 385. Tillgänglig online på: [https://www.thelancet.com/journals/lanchi/article/PIIS2352-4642\(21\)00139-5/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lanchi/article/PIIS2352-4642(21)00139-5/fulltext)
- TROTTA, DANIEL (2016) »U.S. Transgender People Harassed in Public Restrooms: Landmark Survey», *Reuters*, 8/12. Tillgänglig online på: <https://www.reuters.com/article/us-usa-lgbt-survey-idUSKBN13XoBK>
- WILLIAMS, CRISTAN (2015a) »Sex, Gender, and Sexuality: An Interview with Catharine A. MacKinnon», *The Conversations Project*, 27/11. Tillgänglig online på: <http://radfem.transadvocate.com/sex-gender-and-sexuality-an-interview-with-catharine-a-mackinnon/>
- WILLIAMS, CRISTAN (2015b) »Gender Performance: An Interview with Judith Butler», *The Conversations Project*, 28/11. Tillgänglig online på: <http://radfem.transadvocate.com/gender-performance-an-interview-with-judith-butler/>
- WOOD, WENDY & ALICE H. EAGLY (2015) »Two Traditions of Research on Gender Identity», *Sex Roles*, 73, ss. 461–463.
- ZUCKER, K. J. & S. J. BRADLEY (1995) *Gender Identity Disorder and Psychosexual Problems in Children and Adolescents*, New York: Guilford Press.