

*Tidskrift för  
politisk filosofi*

Nº 2-3 2024 — årgång 28

Bokförlaget *Thales*

## Vad är ett offentligt förnuft?

Johan Elfström

I BOKEN *Political Liberalism* från 1993 försöker den amerikanske filosofen John Rawls besvara frågan hur människor trots att de håller sig med vitt skilda livsåskådningar ska kunna leva tillsammans i ett stabilt och rättvist demokratiskt samhälle. En del av Rawls svar på denna fråga innebär att samhälleliga institutioner och offentliga tjänstemän måste agera inom ramen för ett offentligt förnuft när de fattar beslut som rör fundamentala politiska frågor.

Rawls teori om det offentliga förnuftet är en uppfattning om demokratiskt beslutsfattande enligt vilken samhället förstås i termer av samarbete snarare än som kamp mellan vän och fiende, lyckomaximering eller tillfredsställelse av individuella preferenser.<sup>1</sup> Det finns dock stora problem för denna teori, vilka denna artikel söker skissa fram en antydning om en lösning på.

Varför begreppet »förnuft»? Enligt Rawls har varje agent ett förnuft i bemärkelsen av ett sätt att fatta beslut och sätta upp mål, väga skäl och göra prioriteringar. Även samhällen har förnuft i detta avseende, och förnuftet är *offentligt* när tre villkor uppfylls och det är genom detta som den politiska makten tar sig uttryck. Politisk maktutövning är offentlig om den (i) ger uttryck för samtliga medborgares vilja till lika stor del, (ii) saknar något slutgiltigt mål annat än skäligt socialt samarbete mellan samhällets medlemmar, och (iii) utövas i enlighet med en uppfattning om rättvisa som kan presenteras fristående från någon särskild livsåskådning (Rawls 1997: 767). Det offentliga förnuftet utgör i detta avseende en särskild uppfattning om demokratiskt beslutsfattande, och villkoren tar sig uttryck i tre komponenter: neutralitet, politisk hövlighet (eng. the duty of civility<sup>2</sup>) och en teori om legitimt beslutsfattande.

Denna artikel återger i förkortad version de analyser och argument jag presenterar i min avhandling *Reconceiving Public Reason: Neutrality, Civility, and the Self-Defeat Objection* (Elfström 2024). Liksom avhandlingen försöker artikeln besvara frågan hur det offentliga förnuft som Rawls förutsätter bör förstås. Nedan presenterar jag idén om det offentliga förnuftet och redogör för vad det innebär att ett förnuft är offentligt samt hur denna idé relaterar till de tre komponenterna neutralitet, politisk hövlighet och politisk legitimitet. Därefter utvecklar jag kritiken mot dessa tre komponenter och föreslår några revisioner: neutralitetskravet bör överges, det moraliska kravet på hövlighet bör revideras och göras mer tillåtande och till sist försvarar jag den liberala legitimitetsprincipen mot invändningen att den underminerar sig själv.

## Det offentliga förnuftet

LÅT OSS BÖRJA med att ta några steg tillbaka till det offentliga förnuftet och de tre villkor som Rawls ställer upp. Tanken med Rawls teori är att lägga grunden för en institutionell struktur inom vilken alla behandlas som jämlikar (Rawls 2001: 10). Denna ambition kommer till uttryck i offentlighetsvillkoren (i)–(iii) och därigenom, också i det offentliga förnuftets komponenter.

Enligt det första villkoret (i) ska det offentliga förnuftet vara ett samhälles förnuft och ge uttryck för samtliga medborgares vilja till lika stor del. Det betyder dock inte att medborgarna kan besluta vad som helst, eller att majoriteten ska ha oinskränkt makt. En central poäng är just att samtliga medborgare *till lika del* är en del av detta offentliga förnuft vilket underkänner beslut som inte är förenliga med någons frihet och jämlikhet.<sup>3</sup>

Det andra villkoret (ii) säger att det slutgiltiga målet för politisk maktutövning inte ska vara något annat än skäligt socialt samarbete mellan fria och jämlika medborgare. Grundtanken är att legitimt politiskt beslutsfattande inte ska handla om att tolka principer om mänsklig blomstring eller spekulera i vad som skapar den största netolyckan.<sup>4</sup>

Det tredje villkoret (iii) säger i sin tur att den politiska maktutövningen ska vara ett uttryck för en fristående rättviseuppfattning.

Detta innebär att beslut ska kunna berättigas utan hänvisning till någon särskild livsåskådning. Den politiska makten ska vila på *politiska* värden och idéer, inte de omfattande värden som bygger upp våra livsåskådningar.

Denna distinktion mellan en fristående politisk uppfattning och en livsåskådning är central. Vi kan anta att alla människor har en livsåskådning: en syn på världen, vad som är gott i och med den, hur vi ska behandla varandra. Livsåskådningar är ofta omfattande och strävar efter att ge en fullständig och sann beskrivning av de områden som den sträcker sig över och olika livsåskådningar ger fundamentalt olika bild av världen. Tanken är att en fristående politisk uppfattning om rättvisa ska kunna utgöra en lösning på detta problem genom att erbjuda en gemensam grund. En sådan politisk uppfattning *grundas* i våra livsåskådningar men kan *presenteras* såsom fristående från dem (Rawls 2005a: 12–13).

Det är genom våra livsåskådningar som vi förstår den värld vi lever i, och därmed är det genom dem vi bildar oss en uppfattning om politiken: vad samhället är för något, hur det bör organiseras. Problemet tycks vara att ingen enda livsåskådning kan få enhälligt gehör, utan alla våra olika livsåskådningar är en outtömlig källa till konflikter, ibland blodiga sådana. Det är här som den politiska liberalismen med dess idé om ett offentligt förnuft kommer in i bilden. En politisk uppfattning om rättvisa väljer ut sådana värden som genom våra livsåskådningar blivit en del av den politiska kulturen. Den tar fasta på sådana värden och idéer i deras abstrakta form (till exempel en idé om jämlikhet, men då inte någon specifik tolkning av vad jämlikhet innebär) och ger dem ett mer konkret innehåll, som kan bli till en fristående uppfattning om rättvisa kring vilken människor, givet ideala omständigheter, borde kunna enas kring (Rawls 2001: 183, 2005a: 14–15). Olika politiska rättvisepuffattningar tar fasta på olika värden, men för att klassas som en politisk uppfattning om rättvisa så ska de vara fristående i ovanstående bemärkelse. Man rör sig sedan mellan denna uppfattning om rättvisa å ena sidan och de antaganden som utgör dess grund å den andra för att revidera dem och till slut nå ett reflektivt ekvilibrium (Rawls 2001: 29–30).

Genom denna process formar Rawls en särskild syn på samhället och en särskild människosyn. Samhället, menar han, bör förstås som

ett skäligt samarbetsystem (Rawls 2001: 5–6). Detta innebär, givet ideala omständigheter, att politik inte enbart handlar om att koordinera människors beteende, utan om att samhällets medlemmar bestämmer tillsammans. Den politiska makten ska ligga i medborgarnas händer och samarbetets bördor bör fördelas så att samtliga parter kan ge sitt fria samtycke.<sup>5</sup>

Den syn på människan som Rawls omfattar i anslutning till denna samhällsyn är också ett resultat av denna process och består av två moraliska förmågor såsom bestämmande av människors (och därmed, i förlängningen, också samhällens) förnuft: å ena sidan förmågan att bilda en uppfattning om vad som är gott och eftersträvansvärt, å den andra ett sinne för rättvisa – att vi ser vikten inte bara av våra egna projekt utan också av varandras (Rawls 2005a: 29–30). Frågan är hur de tre offentlighetskriterierna (i)–(iii) kommer till uttryck i Rawls teori om det offentliga förnuftet. Vad innebär det att de tre villkoren uppfylls?

Politisk maktutövning ska enligt teorin om det offentliga förnuftet för det första vara neutral. Om den politiska makten är jämlikt fördelad mellan samhällets medlemmar enligt (i) tycks något annat otänkbart eftersom det innebär att vissa samhällsmedlemmar skulle ge sitt fria samtycke till beslut som ger fördelar till andra livsåskådningar och deras uppfattningar om det goda än den de själva omfattar.

Nästa komponent är principen om politisk hövlighet. Enligt denna princip bör man inom det offentliga förnuftets område använda sig enbart av offentliga skäl för hur den politiska makten ska utövas (Rawls 2005a: 217). Ett skäl är offentligt så länge det hämtar sin normativa kraft från de politiska värden som ligger till grund för den politiska rättvisepuffattningen, den uppfattning som politisk maktutövning ska vara ett uttryck för enligt (iii).

Den sista komponenten är den liberala legitimitetsprincipen: den politiska makten måste utövas i enlighet med samarbetsvillkor som alla kan ge sitt fria samtycke till (Rawls 2005a: 136, 217). Vi ska titta närmre på denna princip senare, men detta är dess grundtanke. Denna princip bidrar till ett samhällsförnufts offentlighet då den introducerar ett acceptanskriterium och blockerar rättvisepuffattningar som är riktade mot ett särskilt telos. Detta i enlighet med (ii).

Så långt har vi alltså bekantat oss med idén om det offentliga för-

nuftet, villkoren för dess offentlighet, och det jag kallat dess tre komponenter. I samtliga fall är det en fråga om att utforma samhället så att alla deltar på lika villkor. I de avsnitt som följer ska jag redogöra för Rawls tolkning av dessa komponenter liksom den kritik som riktats mot dem och föreslå eventuella revideringar.

## Inte neutralitet utan jämlikhet

DISKUSSIONEN OM STATENS *neutralitet* blossade upp under 1970-talet och Rawls samt rättsfilosofen Ronald Dworkin anses vara diskussionens upphovspersoner (Madeley 2003: 4–5, 19 fn 15; Patten 2012: 296 fn 2; Franken 2016: 3–4).<sup>6</sup> Neutralitet förekommer vanligtvis i en av tre olika skepnader i samtida politisk filosofi. Enligt dess första skepnad tar sig neutralitet uttryck såsom lika utfall: staten är neutral när relevanta grupper behandlas på ett sådant sätt att utfallet blir detsamma för dem. Denna syn på neutralitet avfärdas vanligtvis av liberaler eftersom det i många fall kräver stora inskränkningar i människors frihet. Ett tydligt exempel är religionsfriheten. Religionsfrihet innebär att människor har rätt att själva välja att gå ur eller gå med i en religiös gemenskap, och om man inför detta där religionsfrihet inte tidigare gällt kan man tänka sig att vissa religiösa grupper vinner medlemmar medan andra förlorar dem.

En andra skepnad kallas berättigandeneutralitet. Här handlar neutralitet i stället om att politiska beslut ska kunna berättigas utan att någon särskild livsåskådning behandlas som mer korrekt än någon annan. Staten måste ge skäl för sina beslut och då göra det på ett sätt som inte tar någon särskild livsåskådning för sann. Neutralitetens tredje skepnad kallas målneutralitet. Enligt denna uppfattning får inte staten eftersträva mål som direkt missgynnar eller gynnar en grupp människor över en annan (Cordelli 2017; Patten 2012).

Det är denna senare slags neutralitet som Rawls säger sig företräda (Rawls 2005a: 190–192). Rawls menar att givet ideala omständigheter är icke-neutrala beslut otänkbara eftersom inga människor skulle komma att acceptera policyer som syftar till att missgynna den livsåskådning de håller sig med, eller främja andras strävanden mer än deras egna. Men han menar inte endast att människor under ideala omständigheter skulle föredra att den politiska makten utövades neu-

tralt. Rawls (2005a: 191) skriver att »neutrality of aim [...] means that those institutions and policies are neutral in the sense that they can be endorsed by citizens generally as within the scope of a public political conception». Han tar alltså steget längre och menar att policyer och institutioner är målneutrala i avseendet att medborgare under ideala omständigheter kan acceptera hur den politiska makten utövas.<sup>7</sup>

Detta likställande mellan politisk maktutövning som alla människor givet ideala omständigheter kan acceptera och neutral maktutövning är dock problematisk, eftersom det då tycks onödigt att prata om neutralitet. Här har man ju acceptanskriteriet att luta sig mot. Det är trots allt kopplingen till acceptanskriteriet som ger neutraliteten sin normativa kraft: genom att människor behandlas neutralt behandlas de även som jämlikar. Utifrån denna uppfattning skulle det alltså inte finnas någon skillnad i innehåll mellan målneutralitet och det jämlikhetsideal som motiverar neutralitetsbegreppet. Att introducera neutralitetsbegreppet har i detta avseende inte tagit oss någonstans.

Kanske är det så att förståelsen av Rawls teori såsom målneutral kan vara behjälplig på annat håll, och att det skulle göra det rimligt att tala om Rawls teori som omfattandes en princip om målneutralitet? Diskussionen om neutralitet förs ofta inom ramen för icke-ideal teori, då särskilt i relation till faktiska politiska frågor (Dworkin 2013: 134–135; Eisgruber & Sager 2007; Laborde 2008). Här uppstår dock i stället problemet att det som är neutralt, oaktat neutralitetens skepnad, ofta tycks leda till att den politiska makten utövas på ett sätt som man under ideala omständigheter inte kan acceptera.

Det franska förbudet mot att bära till exempel hijab i skolan och liknande offentliga platser är ett exempel på en policy som verkar neutral enligt en uppfattning om neutralitet som målneutralitet eller berättigandeneutralitet. Policyn berättigas med hänvisning till fransk sekularism (*laïcité*), vilket kräver frånvaron av »överdrivna» religiösa symboler. Medan detta värde är mål neutralt gör de sociala omständigheterna i Frankrike att muslimer drabbas på ett sätt som är oförenlig med deras jämlikhet. Det tycks således inte som att målneutralitet lyckas garantera den jämlikhet den är tänkt att försvara (Laborde 2008: 34, 39; Fredette 2015: 51–52).<sup>8</sup> Berättigandeneutralitet drabbas även den av samma invändning då mål- och berättigandeneutralitet ligger väldigt nära varandra. Politiska beslut berättigas ofta just med hänvisning till

de mål som eftersträvas (Sadurski 2019: 50). Men vad innebär detta för frågan om neutralitet, vilken uppfattning ska man föredra?

Den franska statsvetaren Cécile Laborde (2018) har kritiserat Rawls och den egalitära liberalismen för att omhulda en alldeles för onyanserad förståelse av neutralitet. Hon menar att liberala teorier om neutralitet är alltför endimensionella. Liberal politisk filosofi konstruerar »religion» som en politisk och rättslig kategori som staten i sitt maktutövande ska förhålla sig neutral till. Problemet för den egalitära liberalismens syn på neutralitet (och religion), menar hon, är att religioner liksom andra slags livsåskådningar står i många olika slags relationer till den politiska makten, och olika dimensioner av dessa livsåskådningar aktualiserar olika liberala värden och kräver att staten är neutral på olika sätt (Laborde 2018: 30–31).

Till exempel utgör inte en liberal konstitution som berättigas helt och hållet av hänvisningar till Bibeln ett problem i egenskap av de värden som omfattas. Man ser samhället som ett samarbetsystem och detta ska ordnas så att människor kan delta på lika villkor. Däremot är inte berättigandet av denna konstitution tillgängligt för människor. Man kan givetvis skaffa sig en Bibel, men berättigandet av denna konstitution behöver bygga på en mycket särskild läsning av Bibeln och intrikata teologiska argument. Man behöver vara insatt i dessa teologiska diskussioner för att på ett meningsfullt sätt kunna delta i det politiska samtalet.

Det är dock även tänkbart att relationen är den omvända – vi har en förtryckande ekofascistisk stat som berättigar sina politiska beslut på skäl som är fullt tillgängliga. Vikten av att bekämpa klimatförändringarna är ett exempel. Problemet här är i stället att grundläggande friheter inskränks för att säkra vissa livsåskådningsspecifika mål. Vi har alltså olika livsåskådningar som aktualiserar olika slags neutralitetsanspråk: livsåskådningar såsom epistemiskt otillgängliga i det första fallet, och livsåskådningar som förtryckande institutioner i det andra (Laborde 2018: 118). I fallet med det franska slöjförbudet är det i stället en annan sådan dimension som blir relevant, nämligen religiösa som en särskilt utsatt grupp (Laborde 2015: 583, 594–595; 2018: 136).

Labordes analys är skarp, om än inte problemfri. Det tycks stämma att våra livsåskådningar interagerar med våra politiska institutioner över flera dimensioner och att det är därför de traditionella förstå-

elserna av neutralitet brister. Men det verkar inte heller som att alla sådana dimensioner är politiskt relevanta och problemet som följer Labordes analys är hur vi ska skilja de dimensioner som är relevanta från dem som inte är det. Laborde gör här ett tämligen Rawlskt drag och hävdar att de dimensioner är relevanta som står i en särskilt nära relation till våra moraliska förmågor (Laborde 2018: 152).

Detta drag är i sig självt inte orimligt – snarare tvärtom. Men det medför följdfrågor som varför vi ska begränsa oss till frågan om hur staten ska förhålla sig till våra livsåskådningar. För att förtydliga: Labordes tanke är att vi genom att plocka isär den politisk-rättsliga kategorin »religion» kan identifiera de dimensioner som är särskilt skyddsvärda. Dessa dimensioner är alltså de som är tätt kopplade till våra moraliska förmågor, men i och med att vi plockat isär kategorin religion, finns det inte längre något som särskiljer vissa moraliskt relevanta dimensioner från andra som också aktualiseras av våra moraliska förmågor men som inte rör frågan om neutralitet.

Det som blir resultatet om man tar denna utveckling på allvar är en teori likt Rawls primära sociala nyttigheter eller Nussbaums »capabilities approach», eller för den sakens skull, en katalog över mänskliga rättigheter snarare än en teori om neutralitet.<sup>9</sup> Man kan alltså säga att Labordes förslag till en mer nyanserad teori om neutralitet förvisso kommer runt de problem som drabbar de olika standarduppfattningarna, men också gör neutralitetsbegreppet överflödigt. Den slutsats vi kan dra av denna analys är att neutralitet som begrepp ter sig tämligen överflödigt inte bara i Rawls teori utan för den egalitära liberalismen som helhet.

## En reviderad uppfattning om politisk hövlighet

JÄMLIKHET ÄR SOM vi sett också det värde som står bakom principen om politisk hövlighet. Denna princip begränsar demokratiska diskussioner till sådana skäl och mål som relaterar till den politiska uppfattningen om rättvisa. Rawls skriver att medborgare har en moralisk skyldighet att kunna förklara för varandra hur de politiska beslut och policyer man stöder är förenliga med det offentliga förnuftets politiska värden. Detta är principen om politisk hövlighet. Beslut som inte kan berättigas utifrån politiska värden kan inte fattas inom ramen för

det offentliga förnuftet och innebär ett avsteg från samarbetet (Rawls 2005a: 225).

Enligt Rawls gäller detta dock inte alla slags politiska frågor och inte heller alla människor i alla deras olika roller. Den första begränsningen av principen fokuserar på ett samhälls konstitutions mest grundläggande principer – sådana som rör det politiska systemet, demokratiska procedurer och våra grundläggande rättigheter och friheter. Den innefattar också den resursfördelning som är nödvändig för att dessa rättigheters och friheters värde ska garanteras. Den andra begränsningen innebär att det framför allt är den formella utövningen av politisk makt som berörs, såsom lagstiftning och folkomröstningar. Vanliga medborgare berörs enbart i den mån de är en explicit del i utövandet av politisk makt. Det gäller inte medborgare i deras vanliga verksamhet, i diskussioner med vänner eller arbetskamrater, eller deltagande i olika samfund (Rawls 2005a: 214–215).

Kritiken mot principen om politisk hövlighet rör både själva begränsningen av demokratiska diskussioner och avgränsningarna av dess tillämpningsområde. Enligt den amerikanske religionsvetaren och etikern Jeffrey Stout (2004) är huvudproblemet med denna princip att den innebär extra bördor för religiösa personer. Medan Rawls menar att alla livsåskådningar utesluts från det offentliga förnuftet hävdar Stout att religiösa personer drabbas hårdare av principens krav än andra eftersom det ibland kan vara ett brott mot ens religiösa plikter att åsidosätta religionens krav till fördel för sekulära resonemang (Stout 2004: 72). Principen fördelar således samarbetets bördor ojämnt. Genom att begränsa denna princip till frågor som rör konstitutionens fundamentala principer och till formella beslutsfattande-procedurer försöker Rawls motverka detta. Stout menar dock att detta försök misslyckas då våra livsåskådningar inte har mindre att säga om dessa mer fundamentala frågor – snarare gäller det motsatta. Begränsningen ter sig därför tämligen godtycklig och artificiell.

Den mer centrala frågan gäller dock vilka skäl som kan anses vara offentliga skäl, rent innehållsligt vill säga. Enligt Rawls är ett skäl offentligt när det vilar på politiska värden. När det så att säga uttrycker innehållet i en politisk uppfattning om rättvisa, detta enligt (iii). Men varför skulle man ha en plikt att bara hänvisa till denna uppfattning? Varför skulle det vara moraliskt fel att ge varandra skäl som *inte* har

sin grund i en politisk uppfattning om rättvisa? Man har tolkat Rawls i framförallt två riktningar rörande denna fråga: man måste hänvisa till en uppfattning om rättvisa för att vi är oense om våra livsåskådningar (Larmore 2020: 131; Rawls 2005a: 224–225) ett andra alternativ är att säga att vi behöver ge offentliga skäl till varandra för att skäl som utgår från specifika livsåskådningar är otillgängliga för dem som har en annan åskådning (Laborde 2018: 121–122).

Inget av dessa svar är dock särskilt tillfredsställande. Att följa principen om politisk hövlighet är en moralisk skyldighet. Att bryta mot denna princip är att inte fullfölja sina plikter som medborgare.<sup>10</sup> Att hänvisa till oenighet lyckas inte förmedla hur angeläget det är att möta detta krav, särskilt inte när samstämmighet inte är något det offentliga förnuftet söker (Rawls 1997: 798–799). Att man inte skulle kunna förstå varandra klarar visserligen just detta test, men faller istället på att det inte verkar stämma. Tvärtom verkar det fullt möjligt att förstå varandra över livsåskådningsgränserna. Till exempel verkar det inte som att ateister saknar begrepp för Gud – om så var fallet skulle vi inte kunna ta ställning mot Guds existens. Vi har också relevanta begrepp för att kommunicera kring skyldigheter och uppfattningar om det goda livet, och vi verkar kunna förstå att något utgör ett skäl givet vissa antaganden även fast vi inte accepterar denna (Stout 2001: 61–62). Varken oenighets- eller förståelseargumentet verkar alltså besvara frågan om varför vi ska beakta principen om politisk hövlighet.

Jag vill föreslå ett tredje alternativ som knyter an till idén om samhället som ett samarbetsystem. Detta innebär bland annat att den politiska makten ska vila i medborgarnas händer och det är därför det är viktigt att beakta principen om politisk hövlighet (Rawls 2005a: 226). Problemet med att hänvisa till Guds vilja eller en princip om nyttomaximering är således inte att människor är oeniga om detta, eller att de inte kan förstå varandra över livsåskådningsgränserna. Snarare är problemet att den överenskommelse som gjorts därigenom underkänns. Även om den policy som föreslås är fullt förenlig med överenskomna principer och värden så implicerar man genom att hänvisa till Gud eller till en utilitaristisk princip att makten egentligen inte är vår. Att anta en annan princip än den Gud föreskrivit eller en som inte maximerar nettolyckan vore att fatta fel beslut, men enligt teorin om det offentliga förnuftet kan inte detta avgöras av Gud eller av lyckoprincipen.

Enligt Rawls handlar det främst om att inte förlita sig på sin livs-  
åskådning i politiska diskussioner, men detta tycks mig vara onödigt  
snävt formulerat. Det är inte uppenbart så att alla skäl som är grun-  
dade i en särskild livsåskådning »fråntar» samhällets medlemmar den  
politiska makten i ovanstående bemärkelse. Det verkar inte orimligt i  
sig att hänvisa till en policys goda konsekvenser. Samtidigt verkar det  
som att det finns andra sätt att bryta mot principen om politisk höv-  
lighet än att grunda sina skäl i en särskild livsåskådning. Till exempel  
genom att tvärs emot övriga offentlighetsvillkor (i) och (ii) antingen  
hävda att alla medborgare inte bör ha lika del i den politiska maktut-  
övningen eller använda den politiska makten att sträva mot perfekti-  
onistiska mål.

Skillnaden mellan Rawls och min uppfattning om politisk hövlig-  
het består således i huvudsak inte i formuleringen av principen som  
sådan utan i förståelsen av ett offentligt skäl: det är inte enbart villko-  
ret (iii) som aktualiseras, utan även (i) och (ii).

## Till försvar för den liberala legitimitetsprincipen

RAWLS UPPFATTNING OM legitimitet handlar om just det som avslu-  
tade föregående avsnitt: det politiska beslutsfattandet ska ligga i med-  
borgarnas händer. Men här är det dock inte skälen som ska utvärderas,  
inte heller besluten själva eller den politiska auktoriteten, utan proce-  
durerna genom vilka beslut fattas. Rawls formulerar följande princip:

[...] vår politiska maktutövning är korrekt och kan berättigas endast  
om den politiska makten utövas i enlighet med en konstitution vars  
grundläggande principer alla medborgare kan förväntas stödja i ljuset  
av principer och ideal som de kan acceptera såsom förnuftiga och ratio-  
nella (Rawls 2005a: 217).

Den amerikanske filosofen Steven Wall har kritiserat Rawls legiti-  
mitetsprincip. Principer av detta slag, menar Wall, underminerar sig  
själva. Det vill säga att principen genom villkoret att en politisk auk-  
toritet måste kunna accepteras inte själv kan uppfylla det. Eftersom  
principen är kontroversiell så når den själv inte upp till detta villkor.

Wall konstaterar att Rawls utgår från den politiska kulturen i de-

mokratiska samhällen och att han där finner stöd för sin princip. Enligt Walls tolkning menar Rawls att det i demokratiska samhällens politiska kultur är en vitt hållen uppfattning att det är fel att utöva tvång över människor om detta tvång inte kan ges ett berättigande som det vore förnuftigt att acceptera. Därifrån menar Wall sluter sig Rawls till att det *är* fel att utöva tvång över människor om detta tvång inte kan ges ett berättigande som det vore förnuftigt att acceptera (Wall 2002: 390).

Wall finner två huvudsakliga problem med detta argument. För det första är en sådan uppfattning om legitim politisk maktutövning kontroversiell, och de som hyser andra uppfattningar gör det inte nödvändigtvis av dåliga skäl. För det andra menar Wall att slutledningen från denna princip till slutsatsen att det är fel att utöva tvång över människor om detta tvång inte kan ges ett berättigande det vore förnuftigt att acceptera kan ifrågasättas. Även om det är sant att denna idé är vida accepterad i demokratiska samhällen så har det inte något som helst att göra med principens berättigande: att en princip om politisk legitimitet accepteras av många människor gör den inte rätt (Wall 2016: 211–213).

Problemet som Wall möter är att hans argument inte bygger på en rimlig tolkning av den liberala legitimitetsprincipen. Wall antar i sin kritik av Rawls att den politiska kulturen har en berättigande roll, men det är inte uppenbart att det stämmer. Den politiska kulturen ger oss material att bygga vår fristående politiska rättvisepuffattning på, men dessa byggstenar är inte självklart berättigade, och de är med nödvändighet kopplade till en specifik livsåskådning.

Jämlikhet, för att ta ett exempel, är att räkna som ett sådant fristående politiskt värde, men det finns många förståelser av jämlikhet som grundar sig i en specifik livsåskådning. Detsamma gäller respekt som är det värde Wall fokuserar på. Värdet, oavsett om vi pratar om jämlikhet eller respekt, får sin substans i relation till de andra värdena och idéerna som den politiska uppfattningen består i. Man rör sig mellan dessa värden och idéer och modifierar dem för att till slut få en sammanhängande och fristående uppfattning (Rawls 1999: 16–19, 2001: 29–32).

Ett annat problem för Walls tolkning är att han håller sig med en alltför stark uppfattning om vad acceptans innebär. Han antar att de

värden som eftersöks, liksom de principer som dessa värden ska ge upphov till, måste vara värden eller principer som ingen kan avfärda (alltså, som alla *måste* acceptera). Men detta tycks för starkt. Rawls talar i stället om sådana värden och principer som alla *kan* acceptera, vilket är ett tämligen svagare villkor. Det är ingen idé att leta efter de värden eller den uppsättning principer som alla föredrar eller tror är sanna. Det är tillräckligt att vi hittar värden och principer som det är möjligt för alla att acceptera, även om det inte är de principer som de föredrar. Det som avgör huruvida en uppsättning rättvisepprinciper kan accepteras är huruvida människor tror att de kan leva sina liv under skäligena villkor givet dessa principer, om de tror att de kan stötta institutioner som dessa principer reglerar, genom att till exempel följa lagar och förordningar och i allmänhet delta i det politiska livet.

Detta är tillräckligt för att avvärja just Walls kritik mot Rawls teori om legitimitet. Men ovanstående diskussion visar inte att principen inte underminerar sig själv. Den svagare förståelsen av acceptanskriteriet gör det visserligen mer sannolikt att principen faktiskt kan uppfylla de villkor den själv ställer upp, men jag vill mena att denna problematik aldrig ens uppstår.

Det av Walls antaganden som är avgörande är att legitimitetsprincipen behöver väljas – såsom en del av själva maktutövningen eller som en moralprincip som reglerar hur vi bör behandla varandra när vi utövar politisk makt (Andersson 2019: 152–153). Det är här Walls argument faller. Enligt Rawls princip är ett första kriterium på legitim politisk maktutövning att den sker i enlighet med samhällets konstitution, särskilt de principer som styr lagstiftningsprocessen, regeringsbildning och liknande. Ett andra kriterium kräver sedan att denna konstitution, i sin tur, är acceptabel i ljuset av principer vi skulle kunna acceptera givet ideala omständigheter (Rawls 2005a: 225–226).

Det verkar inte som att legitimitet i en konstitutionell demokrati kan förstås på så många andra sätt än detta – politisk maktutövning är legitim om makten utövas i enlighet med samhällets konstitution och de procedurer den specificerar. Frågan om hur konstitutionen ska utvärderas kvarstår givetvis, men sett från det offentliga förnuftets perspektiv är det centrala att konstitutionen grundar ett samarbets-system som skapar lika möjligheter för oss att leva våra liv och delta i beslutsfattandet.

Det som däremot kan förstås på olika sätt och som i demokratisk anda också måste kunna accepteras av dem vars liv de reglerar är de demokratiska procedurer och värden som den politiska makten utövas genom. Alternativet är en syn på den konstitutionella demokratin där det substantiella normativa innehållet redan är givet (man ska skapa den största nettosumman av lycka, till exempel) och allt som återstår är själva tillämpningen.

## Slutsatser

DETTA FÖR OSS tillbaka till frågan om det offentliga förnuftet och de tre villkoren för att ett förnuft – en agents beslutsfattandeprocuder – ska betraktas som ett offentligt sådant: (i) makten ska ligga i medborgarnas händer, (ii) utövandet av politisk makt ska inte söka några andra slutgiltiga mål än skäligt samarbete, (iii) den politiska maktutövningen ska kunna presenteras såsom fristående från specifika livsåskådningar.

I denna artikel har jag presenterat de viktigaste argumentationslinjerna för den omtolkning av Rawls teori om ett offentligt förnuft med fokus på vad jag kallar dess tre komponenter som jag driver i min doktorsavhandling (2024). Samtliga argument tar fasta på de tre villkoren för offentlighet. Först ut är neutralitet. Jag argumenterar för att neutralitet är en onödig mellanhand mellan dessa villkor och det jämlikhetsideal de uttrycker och det faktiska politiska beslutsfattandet; en mellanhand som dessutom, under icke-ideala omständigheter, leder beslutsfattandet fel. Vidare menar jag att principen om politisk hövlighet behöver revideras för att inte ställa krav på politiska diskussioner som är starkare än vad de tre villkoren kräver. Till sist menar jag att den liberala neutralitetsprincipen bör försvaras utan några revisioner.→

*Johan Elfström är teol.dr i etik och disputerade med sin avhandling Reconciving Public Reason: Neutrality, Civility, and the Self-Defeat Objection vid Uppsala universitet 2024.*

## Noter

1. För ett exempel på den första uppfattningen se t. ex. Chantal Mouffe (2009: 102) ser politiken som en kamp mellan vän och fiende; den andra är vad Rawls menar att ett samhälle grundat på en utilitaristisk uppfattning om rättvisa skulle innebära (Rawls 2001: 95–96); det tredje exemplet finner man t. ex. inom aggregativa demokratimodeller (t. ex. Schumpeter 1992).

2. I den svenska översättningen av *Justice as Fairness: A Restatement (Vad rättvisan kräver: grunddrag i politisk liberalism)* översätts »[t]he duty of civility» med »civilitetsplikten» (Rawls 2005b: 132). Jag kommer dock att använda mig av begreppet »principen om politisk hövlighet» i stället. Jag finner att detta begrepp bättre uttrycker innehållet i plikten – att medborgare genom att, i politiska diskussioner, ge varandra *offentliga skäl* för sina ställningstaganden också behandlar varandra med respekt.

3. Detta gäller enbart under ideala omständigheter då det förutsätts att ingen har större förhandlingsfördelar än någon annan, och att människor är rationella och förnuftiga (eng. *reasonable*) – under faktiska förhållanden kan man såklart tänka sig att man visst accepterar policyer, beslut eller rättvisepprinciper som inskränker ens frihet och jämlikhet.

4. Se t. ex. Joseph Raz (1988) eller Steven Wall (1997) för den perfektionistiska uppfattningen, och Bentham (1999) för den utilitaristiska.

5. Ideala omständigheter innebär, som nämnt i not 3, i huvudsak att förhandlingsfördelar utjämnats och att människor är rationella och förnuftiga.

6. Det ska dock påpekas att Rawls uttrycker en ganska skeptisk inställning mot begreppet neutralitet och går in i diskussionen med viss motvilja (Rawls 2005a: 191). Rawls diskussion utmynnar dock i att han tar ställning i frågan om hur rättvisa som skälighet är neutral. Det är detta ställningstagande jag kommer diskutera (se Elfström 2024: 58–59, 58 fn 84 för en något mer utförlig analys av Rawls och hans inställning till neutralitet).

7. Det är viktigt att ha i åtanke att en politisk uppfattning om rättvisa ger uttryck för rättvisepprinciper som man kommit överens om i ursprungspositionen eller någon liknande konstruktion. Däri ligger kopplingen mellan ideala omständigheter och en politisk uppfattning om rättvisa.

8. Det är oklart hur detta drabbar Rawls teori givet Rawls tämligen skeptiska inställning till neutralitetsbegreppet – hela diskussionen kring Rawls teori såsom neutral tycks tämligen konstgjord. Förståelsen

av målneutralitet som likställt med vad som kan accepteras givet ideala omständigheter tycks göra begreppet målneutralitet alldeles för omfattande, och tvärs emot, att försöka ge uttryck för Rawls teori genom ett begrepp som målneutralitet tycks ge en alltför begränsad uppfattning av densamma. En möjlig lösning skulle såklart vara att följa Laborde i hennes analys av neutralitet eftersom det gör neutralitetsbegreppet rymligare. Men ännu bättre tror jag det är att i enlighet med mina slutsatser i detta avsnitt göra sig av med begreppet neutralitet till förmån för jämlikhet.

9. Den gemensamma nämnaren är att det i samtliga fall handlar om att skydda, inte nödvändigtvis de moraliska förmågorna som Rawls framhåller, men på liknande sätt vad människor behöver för att leva ett fullgott liv (Nussbaum 2000), eller som med mänskliga rättigheter (enligt vissa försök att berättiga dem, i alla fall), till exempel som ett skydd av vår mänsklighet (se Griffin 2008).

10. Min poäng är alltså inte att man inte skulle behöva nå en överenskomst som man sedan kan hänvisa till – tvärtom. Min poäng är bara att det inte är oenigheten i sig själv som är problemet. Man är inte ohövlig för att man grundar sina politiska ställningstaganden i uppfattningar som andra inte håller med om.

## Referenser

- ANDERSSON, EMIL (2019) *Reinterpreting Liberal Legitimacy*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- BENTHAM, JEREMY (1999) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener: Batoche Books.
- CORDELLI, CHIARA (2017) »Neutrality of What?» *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 20(1), ss. 36–48.
- DWORKIN, RONALD (2013) *Religion Without God*, Cambridge: Harvard University Press.
- EISGRUBER, CHRISTOPHER & SAGER, LAWRENCE (2007) *Equal Freedom and the Constitution*, Cambridge: Harvard University Press.
- ELFSTRÖM, JOHAN (2024) *Reconceiving Public Reason: Neutrality, Civility, and the Self-Defeat Objection*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- FRANKEN, LENI (2016) »Liberalism and Neutrality: A Philosophical Examination», i: *Liberal Neutrality and State Support for Religion*, Cham: Springer International Publishing, ss. 3–10.
- FREDETTE, JENNIFER (2015) »Examining the French Hijab and Burqa Bans through Reflexive Cultural Judgment», *New Political Science*, 37(1), ss. 48–70.
- GRIFFIN, JAMES (2008) *On Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.

- LABORDE, CÉCILE (2008) *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- LABORDE, CÉCILE (2015) »Religion in the Law: The Disaggregation Approach», *Law and Philosophy*, 34(6), ss. 581–600.
- LABORDE, CÉCILE (2018) *Liberalism's Religion*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LARMORE, CHARLES (2020) *What Is Political Philosophy?* Princeton: Princeton University Press.
- MADELEY, JOHN (2003) »European Liberal Democracy and the Principle of State Religious Neutrality», *West European Politics*, 26(1), ss. 1–22.
- MOUFFE, CHANTAL (2009) »For an Agonistic Model of Democracy», *The Democratic Paradox*, London: Verso.
- NUSSBAUM, MARTHA (2000) *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press
- PATTEN, ALAN (2012) »Liberal Neutrality: A Reinterpretation and Defense», *Journal of Political Philosophy*, 20(3), ss. 249–272.
- RAWLS, JOHN (1997) »The Idea of Public Reason Revisited», *University of Chicago Law Review*, 64(3), ss. 765–808.
- RAWLS, JOHN (1999) *A Theory of Justice*. Rev. ed. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, Mass: Belknap.
- RAWLS, JOHN (2005a) *Political Liberalism*. Expanded edition. New York: Columbia University Press.
- RAWLS, JOHN (2005b) Vad rättvisan kräver: grunddrag i politisk liberalism, Göteborg: Daidalos.
- RAZ, JOSEPH (1988) *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.
- SADURSKI, WOJCHIECH (2019) »Public Reason in the Universe of Reason», *Jus Cogens*, (1)1, ss. 41–58.
- SCHUMPETER, JOSEPH (1992) *Capitalism, Socialism, and Democracy*, New ed., London: Routledge
- STOUT, JEFFREY (2001) *Ethics After Babel: The Language of Morals and Their Discontents*, Princeton: Princeton University Press.
- STOUT, JEFFREY (2004) *Democracy and Tradition*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- WALL, STEVEN (1997) *Liberalism, Perfectionism, and Restraint*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WALL, STEVEN (2002) »Is Public Justification Self-Defeating?», *American Philosophical Quarterly*, 39(4), ss. 385–394.
- WALL, STEVEN (2016) »The Pure Theory of Public Justification», *Social Philosophy and Policy*, 32(2), ss. 204–226.