

*Tidskrift för
politisk filosofi*

Nº 2-3 2024 — årgång 28

Bokförlaget *Thales*

→ Introduktion till temanumret om moralisk nihilism och politisk filosofi

Victor Moberger, Jonas Olson & Nicolas Olsson Yaouzis

Moralisk nihilism går ut på att det inte finns några moraliska sanningar eller moraliska fakta. Enligt nihilismen är det alltså inte sant eller ett faktum exempelvis att tortyr, rasism eller könsdiskriminering är fel (och inte heller att tortyr, rasism eller könsdiskriminering är rätt eller tillåtna).

Åtminstone vid en första anblick tycks nihilismen implicera att vårt moraliska tänkande och vår moraliska praktik är i grunden förfelade, ungefär som om vi ägnade oss åt och influerades av reflektion kring jultomten. För hur kan det vara meningsfullt att ägna sig åt moralisk reflektion om det inte finns några moraliska sanningar att nå fram till? Och hur kan vi ta moraliska frågor på allvar om vi tror att nihilismen är korrekt?

Överväganden av dessa slag förklarar nog i hög grad varför nihilismen är en så pass ovanlig uppfattning i samtida metaetik (vilket inte hindrar att den är en av de mest omdiskuterade). Nihilismens anhängare tenderar dock att göra motstånd mot idén att teorin hotar vår moraliska praktik. Vissa nihilister menar att moraliska uppfattningar ändå inte gör några anspråk på att representera moraliska sanningar eller fakta. Enligt en variant av denna idé (den så kallade *emotivismen*) är moraliska ställningstaganden *känslomässiga* till sin natur, vilket innebär att de varken kan vara sanna eller falska. Tal om moraliska sanningar eller fakta är därför i bästa fall ett femte hjul (och i värsta fall ett kategorimisstag).

Andra nihilister går med på att moraliska ställningstaganden gör sanningsanspråk och därmed är falska, men att detta anspråk kan avlägsnas utan att hota vår moraliska praktik. Enligt en variant (så kallad *revolutionär fikcionalism*) kan vi sluta tro och i stället börja *låtsas* att

det finns moraliska sanningar. Idén är att detta låter oss behålla moralens praktiska funktion utan att vi behöver försanthålla några osanningar. Ytterligare en grupp nihilister (så kallade *konservationister*) menar att moraliska ställningstaganden förbinder oss till osanningar, men att detta inte spelar någon roll för vår moraliska praktik. Vi kan helt enkelt fortsätta som förut, även om det kommer att kräva ett slags »kompartimentalisering», det vill säga att vi selektivt förtränger våra metaetiska respektive moraliska uppfattningar beroende på vilka omständigheter vi befinner oss i.

På senare tid har nihilismens kritiker uppmärksammat diverse paralleller mellan moraliska frågor och *normativa* frågor mer generellt. Bland annat har man argumenterat för att moralisk nihilism medför nihilism om (i) epistemiska fakta, det vill säga fakta om vad som är rimligt eller rationellt att tro, (ii) hypotetiska skäl, det vill säga handlingsvägledande skäl som är villkorade på våra önskningar eller mål, (iii) prudentiella skäl, det vill säga handlingsvägledande skäl att slå vakt om vårt egenintresse, (iv) estetiska värden och (v) livets mening. Det har dessutom hävdats att nihilismen hotar fenomen som (vi) beslutsfattande, (vii) språklig kommunikation, (viii) kärlek och (ix) politisk opposition. Delvis i ljuset av dessa paralleller har försvarare av moralisk nihilism tenderat att acceptera nihilism om samtliga normativa frågor, inte bara moraliska frågor.

Det VR-finansierade forskningsprojektet *Om inget spelar roll: Nihilismen och dess implikationer* löpte under tre år vid Stockholms universitet (2020–2022). Undertecknade var de avlönade deltagarna. Som projekttiteln antyder var projektets syfte att utforska nihilismen och dess praktiska såväl som dess teoretiska implikationer. Några viktiga frågor var (i) vad oenigheten mellan normativ realism och normativ nihilism närmare bestämt består i, (ii) hur ett viktigt argument för nihilismen – J. L. Mackies så kallade »konstighetsargument» – närmare bestämt ska förstås och vilka antaganden det vilar på, (iii) huruvida någon form av generell normativ nihilism kan försvaras, bland annat mot bakgrund av de ovan nämnda parallellerna, och (iv) huruvida nihilismen har oroväckande existentiella eller politiska implikationer.

Projektet resulterade i ett antal publikationer. En av dessa är boken *Theories of Justice and Rights*, redigerad av Moberger och Olson och nyligen utgiven av OUP. Boken består huvudsakligen av ett längre och

hittills opublicerat manuskript i politisk filosofi av J. L. Mackie, som kastar ljus bland annat över Mackies syn på relationen mellan moralisk nihilism och politisk filosofi. Den första artikeln i detta temanummer – »J. L. Mackie om rättvisa, rättigheter och misstagsteorin» – ger en presentation av boken.

I numrets andra artikel – »Ett snabbt och smutsigt argument för moralisk nihilism» – försvarar Moberger moralisk nihilism genom att kapa ett av nihilismens kritikers viktigaste argument och vända det emot dem. Diskussionen i artikeln knyter även an till den ovan nämnda frågan huruvida nihilismen hotar vår moraliska praktik. Moberger menar att den inte gör det, eftersom våra moraliska ställningstaganden i grund och botten är likgiltiga inför metafysiska frågor kring existensen eller icke-existensen av moraliska fakta.

Temanumret inkluderar även artikeln »Misstagsteori om ras» av Stina Björkholm. Teorin som behandlas i artikeln säger att satser som innehåller rasbegrepp såsom *svart* eller *vit* inte kan vara sanna. Björkholm drar flera paralleller mellan denna teori och misstagsteori om moral. På liknande sätt som moralisk nihilism kan ha oroväckande politiska implikationer så menar många att nihilism om ras medför politiska problem. I korthet är invändningen att om vi inte kan använda rasbegrepp så är vi oförmögna att prata om rasism och kämpa mot orättvisor. Björkholm diskuterar olika svar på detta problem och försvarar slutligen alternativet att acceptera en mer måttfull version av misstagsteori om ras, som inte medför att satser som innehåller rasbegrepp är systematiskt falska.

→ J. L. Mackie om rättvisa, rättigheter och misstagsteorin

Victor Moberger & Jonas Olson

J. L. MACKIE (1917–1981) är mest känd för sina inflytelserika arbeten inom metafysik, religionsfilosofi och kanske i synnerhet inom metaetik. Hans bok *Ethics: Inventing Right and Wrong* från 1977 präglar fortfarande stora delar av den metaetiska diskussionen, och dess inflytande tycks inte avta – snarare tvärtom. I *Ethics* försvarar Mackie sin *misstagsteori* om moraliskt tänkande och språkbruk, som (enligt en vanlig tolkning) går ut på att alla moraliska uppfattningar och utsagor är falska. Skälet är att de involverar ett »anspråk på objektivitet» som världen inte kan tillgodose.¹

Mackie är betydligt mindre känd som politisk filosof. Men faktum är att stora delar av *Ethics* ägnas åt etiska resonemang, och han publicerade även flera artiklar inom normativ etik och politisk filosofi. Och det finns mer att hämta. Mackies mest omfattande arbete inom politisk filosofi har nyligen (i oktober 2024) getts ut av Oxford University Press. Boken, som vi tillsammans har redigerat och försett med ett längre förord, har titeln *Theories of Justice and Rights*, och består huvudsakligen av ett tidigare opublicerat manuskript, författat i slutet av 1970-talet och/eller i början av 1980-talet. Utöver manuskriptet innehåller boken två av Mackies tidigare publicerade artiklar i politisk filosofi, som vidareutvecklar några centrala idéer och argument i manuskriptet.²

En intressant aspekt av *Theories of Justice and Rights* är att Mackie inte ser sin moraliska misstagsteori som ett hinder för att ägna sig åt politisk filosofi. Tvärtom åberopar han misstagsteorin till *stöd* för sin rättighetsbaserade teori om rättvisa. Detta kan i förstone tyckas förbryllande. Hur kan Mackie ägna sig åt systematisk etisk reflektion och

tillskriva människor en rad rättigheter, om han menar att alla moraliska omdömen är falska? Och hur kan misstagsteorin ge stöd åt en viss uppfattning om rättvisa?

Vi tar oss an dessa frågor i bokens förord genom att titta närmare på Mackies misstagsteori, särskilt i ljuset av vad han har att säga om den i sin diskussion om politisk filosofi. Vi ger även en översikt över det politisk-filosofiska innehållet i *Theories of Justice and Rights*, i synnerhet Mackies rättighetsbaserade teori och hans kritik av Rawls liberalism och Nozicks libertarianism.

I denna artikel ska vi ge en kort förhandsvisning av allt detta, i vad som inte helt utan fog kan betraktas som ett skamlöst försök att göra reklam för boken. Vi börjar med att skissera Mackies rättighetsbaserade teori om rättvisa (avsnitt 1) och går sedan vidare till hans kritik av Rawls och Nozick (avsnitt 2). Avslutningsvis diskuterar vi kort hur Mackies politiska filosofi kan tänkas gå ihop med hans misstagsteori (avsnitt 3).

1 Mackies lista på rättigheter

MACKIES SYN PÅ rättvisa är inte teoretiskt unifierad och baserad på enkla grundläggande principer på samma sätt som många konkurrerande synsätt, exempelvis Mills (1859; 1863) utilitaristiskt baserade liberalism och Rawls (1971) och Nozicks (1974) kantianskt influerade teoribyggen. Mackie (2024: § 6) formulerar i stället sin syn på rättvisa i form av en lista på åtta grundläggande rättigheter, varav sju är *prima facie*. Här är en sammanställning:

- (1) En *prima facie*-rätt att inte berövas liv eller hälsa.
- (2) En *prima facie*-rätt till autonomi; att själv få fatta beslut om sådant som berör en själv närmast.
- (3) En *prima facie*-rätt att få sträva efter resultat som man starkt önskar uppnå, och att få åtnjuta dessa resultat i den mån de uppnås.
- (4) En *prima facie*-rätt till egendom med avseende på sådant man skapar.
- (5) En *prima facie*-rätt till en lika andel av naturresurser.
- (6) En *prima facie*-rätt till en lika andel av resurser som härrör från arbete, men som inte längre kan tillskrivas dem som stod för arbetet i fråga.

- (7) En absolut rätt till lika omsorg och respekt med avseende på de procedurer som avgör kompromisser mellan *prima facie*-rättigheter.
- (8) En *prima facie*-rätt att få rimliga förväntningar uppfyllda på basis av ett någorlunda stabilt system av lagar, institutioner och praxis.³

Ett samhälle är enligt Mackie rättvist i den mån det tillgodoser dessa rättigheter, och orättvist i den mån det inte gör det.

Att listan saknar djupare teoretiska grunder är enligt Mackie inget problem, då hela poängen med politisk filosofi är praktisk snarare än teoretisk. Politisk filosofi ska enligt Mackie ses som ett slags social ingenjörskonst, där målet inte är att fånga objektiva värden (som ju ändå inte finns) utan att finna ett reflektivt ekvilibrium av principer som överlag harmonierar med vår känsla för rättvisa (*sense of justice*) och därmed kan fungera som rimliga utgångspunkter för praktisk tillämpning och jämkanden av olika intressen. (Han menar att Rawls i grund och botten delar detta synsätt, medan Nozick (och även Dworkin) är ute efter att blottlägga objektiva etiska sanningar.) Av samma skäl menar han att listans vaghet är en fördel snarare än ett problem, då dess implikationer i specifika fall behöver bli föremål för förhandling och anpassning. Hur kompromisser mellan de olika *prima facie*-rättigheterna ska göras lämnas i hög grad öppet (bortsett från den absoluta rätten till lika omsorg och respekt vad gäller de procedurer som avgör kompromisserna i fråga, det vill säga rättighet (7)). Trots listans vaghet är det ändå tydligt i vilken övergripande riktning den pekar, särskilt i ljuset av den kritik Mackie riktar mot Rawls och Nozick.⁴

2 Kritik av Rawls och Nozick

Mackies kritik av Rawls gäller både de slutsatser Rawls drar i *A Theory of Justice* (1971) om hur ett rättvist samhälle ska se ut och den metod Rawls använder för att nå dem.⁵ Mackie menar att Rawls metodologiska verktyg i form av »ursprungspositionen», där rationella parter förhandlar om samhällets grundläggande utformning bakom en »slöja av okunnighet», har två fundamentala brister. För det första är ursprungspositionen i sig inte en tillförlitlig guide till rättvisa, vilket Mackie försöker visa genom motexempel där dess tillämpning är förenlig med orättvisa utfall, även om vi går med på att parternas för-

handlingssituation i sig är rättvist utformad (2024: § 9). Detta beror på att »orättvisor kan ligga och lura på dem i de verkliga omständigheter i vilka de kommer att befinna sig när slöjan av okunnighet har avlägsnats» (Mackie 2024: 65). Dessa omständigheter kan involvera exempelvis andra agents inflytande, eller skillnader i fråga om tillgång till naturresurser.

För det andra menar Mackie att ursprungspositionen inte ger de resultat Rawls vill ha: parterna bakom slöjan av okunnighet skulle i själva verket inte välja Rawls två rättvisepprinciper (frihetsprincipen och den kombinerade lika möjligheter- och differensprincipen), utan genomsnittsutilitarism, eventuellt med ett förbehåll om en garanterad miniminivå. Och eftersom Mackie är överens med Rawls om att utilitarismen inte respekterar »personers separatitet» (»*the separateness of persons*»), så menar han att Rawls utgångspunkter i själva verket kommer i konflikt med grundläggande rättigheter (2024: §§ 10–11). Denna andra kritik är mer detaljerad än den första, och Mackie tar upp totalt sju olika invändningar mot tesen att de rationella kontraktsparterna i själva verket skulle välja genomsnittsutilitarism. Fyra av dessa invändningar tillskriver han Rawls. Till exempel menar Mackie att Rawls hänvisning till kontraktets oåterkallelighet inte fungerar, bland annat då denna manöver förutsätter att det rör sig om ett verkligt kontrakt snarare än ett hypotetiskt.

Mackie är mer positivt inställd till den utformning av ett rättvist samhälle som Rawls (alltså felaktigt) menar att hans ursprungsposition medför. De liberala och egalitära dragen hos Rawls två rättvisepprinciper ligger i stora drag i linje med Mackies egen lista på rättigheter. Mackie menar dock att Rawls differensprincip är alltför långtgående och kommer i konflikt med rättighet (4), det vill säga en *prima facie*-rätt till egendom med avseende på sådant man skapar (2024: § 14). Enligt Mackie bör sådan egendom i högre grad skyddas från egalitär omfördelning än annat slags egendom (som omnämns i rättigheterna (5) och (6)). Mackies främsta kritik är dock riktad mot det absoluta företräde Rawls ger åt grundläggande friheter, det vill säga politisk frihet (yttrandefrihet, mötesfrihet, rösträtt och rätten att ställa upp i allmänna val), samvets- och åsiktsfrihet, personlig okränkbarhet, rätten att inneha personlig egendom och rätten att inte bli godtyckligt gripen eller arresterad. Mackie är förstas överens med Rawls om att

dessa friheter är viktiga, men han menar att det företråde Rawls ger dem inte tar tillräcklig hänsyn till *värdet* av frihet, som i hög grad hänger på vilka specifika friheter medborgarna önskar utöva. Det kan tänkas att medborgare vill nedprioritera vissa grundläggande friheter till förmån för andra värden och det bör inte vara uteslutet på förhand (2024: §§ 12, 14).⁶

När det gäller Nozick riktar Mackie främst in sig på den »berättigandeteori» (»*entitlement theory*») om fördelningsrättvisa som Nozick försvarar i *Anarchy, State, and Utopia* (1974). Mackie framför tre huvudsakliga invändningar: han menar att teorin (i) åberopar moraliskt godtyckliga utgångspunkter, (ii) har oacceptabla implikationer i specifika fall och (iii) inbegriper en orimlig tolkning av det lockeanska »förbehållet» i fråga om ursprungligt egendomsförvärv, som går ut på att legitima förvärv måste lämna »tillräckligt och lika gott» kvar åt andra (2024: §§ 16, 19).

Mackie är överens med Rawls om att libertariansk fördelningsrättvisa av Nozicks typ innebär att människors livsöden avgörs av moraliskt godtyckliga faktorer, i form av det genetiska lotteriet ihop med diverse andra slags tur och otur. Mackie menar att denna invändning mot Nozicks berättigandeteori är särskilt allvarlig mot bakgrund av Nozicks implicita ambition att blottlägga objektiva och absoluta etiska sanningar, då dessa inte gärna kan involvera moralisk godtycklighet. Den som i stället ser politisk filosofi som social ingenjörskonst har enligt Mackie större frihet vad gäller valet av moraliska utgångspunkter.

Vad gäller oacceptabla implikationer så påpekar Mackie att Nozicks minimala stat utlämnar människor åt sitt öde:

[V]ar lämnar den minimala staten de gamla, de sjuka, de mentalt funktionsnedsatta, och mer allmänt dem vars medlemskap inte erbjuder något av värde för någon gemenskap? Har barn någon rätt till omsorg och utbildning, och hos vem hamnar i så fall den motsvarande förpliknelsen? (Mackie 2024: 127)

Nozicks berättigandeteori tillåter ju inget sådant som skattefinansierad utbildning, sjukvård, sociala insatser med mera, och konsekvenserna är förutsägbara.

Till sist, angående förvärv av egendom, så menar Mackie att No-

zick (liksom Locke) bortser från *knapphetsvärde* (*scarcity value*), det vill säga en typ av ekonomiskt värde som uppstår först när successiva förvärv har gjort någon naturresurs knapp, vilket kan leda till kraftig värdeökning hos tidigare förvärv av resursen i fråga. Mackie uttrycker sin poäng effektivt med hjälp av Lockes teologiska ramverk:

Gud gav inte hela jorden som gemensam egendom bara åt dem som levde vid någon tidig period, att föra vidare som de önskade [...]. Snarare behöver vi anta att hela jorden ges på nytt av Gud som gemensam egendom åt alla som lever vid varje tidpunkt; tidigare förvärv, hur legitima de än var då de gjordes, kan inte längre försvaras om det som förvärvades under tiden har blivit knappt, så att någras exklusiva innehav inte lämnar tillräckligt och lika gott åt andra. (Mackie 2024: 116)

Lärdomen av detta är enligt Mackie att förvärv av naturresurser inte ska resultera i Nozicks absoluta egendomsrättigheter. Mer specifikt föreslår Mackie en avtagande arvsrätt (*»evanescent right of inheritance»*), som successivt urholkas för varje överföring, så att tidigare förvärvade naturresurser gradvis återgår till gemensam egendom (2024: § 14).⁷

3 Misstagsteori och politisk filosofi

Hur är alla dessa ställningstaganden begripliga mot bakgrund av Mackies misstagsteori? Det korta svaret är att det är lite oklart. Det finns några olika tolkningar av Mackies misstagsteori i litteraturen, och beroende på vilken av dessa vi utgår ifrån så får vi lite olika bilder av exakt vad det är Mackie ägnar sig åt.

Givet den vanligaste tolkningen,⁸ som tillskriver Mackie uppfattningen att alla moraliska omdömen är falska, så får vi anta att han framför uppfattningar i etik och politisk filosofi som han själv helt enkelt anser är falska. Men som vi noterade ovan är poängen med att framföra dem enligt Mackie inte teoretisk utan praktisk. Det Mackie avser att göra genom att framföra uppfattningar som han själv menar är falska är att *föreslå* principer för social interaktion. Till exempel föreslår han att vi enas om att individer har *prima facie*-rättigheter till liv, hälsa och autonomi (se ovan), det vill säga att vi gemensamt

anammade principer om att individer kan kräva av sin omgivning att de inte berövas sina liv, sin hälsa och sin autonomi. »Vi behöver moralen», skriver han, »för att reglera mellanmännsliga relationer» (Mackie 1977: 43). Moralerna är ett »verktyg för att motverka begränsade sympatier» (Mackie 1977: 107), det vill säga vår mänskliga benägenhet att vara partiska mot oss själva och våra närmaste.

För att moralerna ska vara ett effektivt verktyg för detta ändamål behöver vi enas om moraliska och politiska principer som kan utgöra grundläggande spelregler i våra samhällen. Det är här den normativa etiken och den politiska filosofin kommer in i bilden. Inom dessa discipliner kan vi debattera, kritiskt pröva och systematiskt underbygga olika principer, vilket förhoppningsvis leder till tillräckligt stor moralisk och politisk enighet. Slika debatter och kritiska prövningar underlättas avsevärt om vi använder oss av moraliska begrepp som medger att vi *håvadar* våra moraliska ståndpunkter (och inte bara uttrycker känslomässiga attityder), att vi kan vara moraliskt *oeniga* med varandra och att vi kan göra *slutledningar* där både premisser och slutsatser har moraliskt innehåll. Våra vanliga moraliska begrepp är av det slaget, menar Mackie, men som vi tidigare nämnt innehåller de – eller åtminstone de mest centrala av dem – också »objektiva anspråk», vilket medför att våra moraliska hävdanden är falska, eftersom det inte finns någonting i verkligheten som svarar mot dem. Att de är falska hindrar dock inte att de är effektiva verktyg inom den sociala ingenjörskonsten Mackie menade att både han och Rawls ägnade sig åt.

Enligt en annan tolkning behöver vi inte dra slutsatsen att Mackie fäller omdömen som han själv menar är falska. Denna tolkning tar fasta på att Mackie ofta tycks vilja säga att inte *alla* moraliska omdömen är falska.⁹ Åtminstone vissa av dem gör inga anspråk på objektivitet, utan uttrycker i stället talarens åberopande av »moralinstitutionens» normer. Dessa inbegriper även normer gällande institutionens egen utveckling och revidering, och det är dessa normer Mackie åberopar när han ger konstruktiva förslag i etik och politisk filosofi. Att åberopa moralinstitutionens normer innebär här dels att *beskriva* den aktuella institutionella normen och dess utslag gällande det som utvärderas, och dels att *uttrycka sitt stöd* för normen i fråga, där det senare ska förstås icke-kognitivistiskt.¹⁰ Denna hybridform är grundläggande för moraliska omdömen, och det vanligt förekommande anspråket på ob-

ektivitet fungerar som ett tillägg, vars syfte eller funktion är att ge (illusorisk) auktoritet åt det sagda. Detta tillägg kan dock avlägnas, och Mackie uttrycker en förhoppning om att »vi ska kunna resonera oss fram till lösningar på konkreta moraliska frågor utan att åberopa mytiska objektiva värden eller krav eller förpliktelser» (1977: 199).

Det finns även andra tolkningar av Mackies metaetik.¹¹ I förordet till *Theories of Justice and Rights* tar vi inte ställning till vilken av dessa som är rimligast. Vi begränsar oss till att föreslå en mer allmän tolkning som gör Mackies position motsägelsefri och mot bakgrund av vilken det framstår som mödan värt att ägna sig åt politisk filosofi. Vi erbjuder en översikt över debatten och lyfter fram relevanta passager i Mackies skrifter, i synnerhet det han säger om sin misstagsteori och dess implikationer för politisk filosofi i *Theories of Justice and Rights*. Vi knyter även an till den samtida metaetiska debatten om den så kallade »What now?»-frågan, det vill säga frågan om vad vi bör (eller ska) göra med vår moraliska praktik om vi kommer fram till att misstagsteorin är sann.¹²→

Victor Moberger är universitetslektor i filosofi vid Institutionen för idé- och samhällsstudier, Umeå universitet. Jonas Olson är professor i praktisk filosofi vid Filosofiska institutionen, Stockholms universitet.

Noter

1. Se särskilt Mackie (1977: kap. 1). För diskussion, se Olson (2014: kap. 5–6) och Moberger (2019; kommande).

2. Vårt arbete med boken möjliggjordes av ett projektbidrag från VR (2019-02828). Mackies manuskript består av 81 maskinskrivna sidor, som vi fick tillgång till i digital form via Penelope Mackie. De två artiklarna är »Can There Be a Right-Based Moral Theory?», publicerad 1978, och »Rights, Utility, and External Costs», publicerad postumt 1985.

3. Samtliga översättningar är våra. (1)–(3) är influerade av Thomas Jeffersons »liv, frihet och strävan efter lycka» (som i sin tur bygger på Lockes »liv, frihet och egendom»). (4)–(6) är influerade av lockeanska överväganden om legitimt ursprungligt förvärv (Locke 1689, bok II: kap. 5). (7) är influerad av Dworkin (1977), särskilt kap. 12, »What Rights Do We Have?».

4. Mackie klargör även att han ser (4)–(6) som mindre avgörande än de

övriga rättigheterna (2024: § 6). I artikeln »Can There be a Right-Based Moral Theory?» (2024, appendix 1) skisserar han en abstrakt modell för att guida rättigheternas tillämpning, och i artikeln »Rights, Utility, and External Costs» (2024, appendix 2) illustrerar han hur modellen kan appliceras i ett konkret fall.

5. Vi förutsätter i detta avsnitt att läsaren känner till huvuddragen hos Rawls och Nozicks teorier.

6. Mackie bygger här på Hart (1973).

7. Mackie diskuterar även Nozicks försvar av den minimala staten gentemot anarkistens kritik, och han argumenterar för att Nozicks försvar är otillräckligt och att det kommer i konflikt med Nozicks egna utgångspunkter (2024: § 17).

8. Se exempelvis Joyce (2001: 16–17) och Olson (2014: 41).

9. Moberger (2017) och Ridge (2020).

10. Se Moberger (2017: § 4) för en mer detaljerad redogörelse.

11. Se särskilt Kalf (2019), Berker (2020) och Lossau (2022).

12. Se även Eriksson & Olson (2019) och Moberger & Olson (2023).

Referenser

- BERKER, S. (2020) »Mackie Was Not an Error Theorist», *Philosophical Perspectives*, 33(1), ss. 5–25.
- DWORKIN, R. (1977) *Taking Rights Seriously*, London: Duckworth.
- ERIKSSON, B. & J. OLSON (2019) »Moral Practice after Error Theory: Negotiationism», i: *The End of Morality: Taking Moral Abolitionism Seriously*, red. R. T. Garner & R. Joyce, New York & London: Routledge, 2019, kap. 7.
- HART, H. L. A. (1973) »Rawls on Liberty and Its Priority», *The University of Chicago Law Review*, 40(3), ss. 534–555.
- JOYCE, R. (2001) *The Myth of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- KALF, W. F. (2019) »Mackie's Conceptual Reform Moral Error Theory», *The Journal of Value Inquiry*, 53(2), ss. 175–191.
- LOCKE, J. (1689) *Two Treatises of Government*, London: A. Churchill.
- LOSSAU, T. (2022) »Mackie and the Meaning of Moral Terms», *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 10(1), ss. 1–13.
- MACKIE, J. L. (1977) *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth: Penguin Books.
- MACKIE, J. L. (2024) *Theories of Justice and Rights*, red. V. Moberger & J. Olson, Oxford: Oxford University Press.

- MILL, J. S. (1859) *On Liberty*, London: J. W. Parker & Son.
- MILL, J. S. (1863) *Utilitarianism*, London: Parker, Son, & Bourn.
- MOBERGER, V. (2017) »Not Just Errors: A New Interpretation of Mackie's Error Theory», *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 5(3), ss. 1–12.
- MOBERGER, V. (2019) »The Mackiean Supervenience Challenge», *Ethical Theory and Moral Practice*, 22(1), ss. 219–236.
- MOBERGER, V. (kommande) »Robust Normativity and the Argument from Weirdness: Revisiting Mackie's Critique», *Journal of Moral Philosophy*.
- MOBERGER, V & J. OLSON (2023) »Moral Fictionalism: How and Why?», i: *Moral Fictionalism and Religious Fictionalism*, red. S. Brock & R. Joyce, Oxford: Oxford University Press, 2023, kap. 3.
- NOZICK, R. (1974) *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- OLSON, J. (2014) *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*, Oxford: Oxford University Press.
- RAWLS, J. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- RIDGE, M. (2020) »Reinventing Ethics: Inventing Right and Wrong», *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 8(4), ss. 1–20.

→ Ett snabbt och smutsigt argument för moralisk nihilism

Victor Moberger

1 Inledning

I DENNA ARTIKEL¹ ska jag presentera och försvara ett snabbt och smutsigt argument för *moralisk nihilism*, det vill säga tesen att det inte finns några moraliska fakta. Argumentet är snabbt på så sätt att det inte kräver särskilt mycket förberedelser. Och det är smutsigt på så sätt att det kappar ett av nihilismens *icke-naturalistiska* rivalers mest centrala argument och vänder detta argument mot dem. Detta icke-naturalistiska argument går ut på att *naturalismen* – nihilismens andra rival – inte kan göra rättvisa åt moraliska egenskapers *normativitet*. Jag argumenterar för att den grundläggande idén bakom detta argument kastar lika mycket tvivel över icke-naturalismen, och att rätt slutsats snarare är att *inget* kan göra rättvisa åt normativiteten i fråga. En annan viktig poäng är att just på grund av att mitt resonemang är smutsigt på det här sättet, så har det dialektisk kraft även om det skulle visa sig vara osunt.

Jag börjar i avsnitt 2 med att karakterisera nihilismen och dess två rivaler, naturalismen och icke-naturalismen. I avsnitt 3 presenterar jag det icke-naturalistiska argumentet, som sedan ska kapas. I avsnitt 4 kapas argumentet och görs om till ett argument för nihilismen. I avsnitt 5 ger jag ett partiellt försvar av detta nihilistiska argument, med fokus på dess dialektiska kraft gentemot icke-naturalister. I avsnitt 6 avslutar jag med en diagnos av varför icke-naturalisternas argument slår tillbaka på dem själva.

2 Nihilism, naturalism och icke-naturalism

DE ARGUMENT JAG ska diskutera handlar om moralens metafysik,

och jag kommer därför att förstå nihilismen som en rent metafysisk tes. Enligt nihilismen finns det inga moraliska fakta eller instantierade moraliska egenskaper.²

Termen »moralisk» kan här tolkas brett. Enligt nihilismen är det sålunda inte ett faktum att tortyr är fel, att ojämlikhet är orättvist, att måttfullhet är en dygd, att lycka är gott, och så vidare. Egenskaper som moralisk felaktighet, orättvisa, dygdighet och godhet är aldrig instantierade.

Min avsikt är att denna karakteristik ska vara neutral med avseende på moraliskt tänkande och språkbruk, och eventuella implikationer för första ordningens moraliska uppfattningar eller utsagor kommer att vila på ytterligare antaganden. Nihilismen som jag förstår den är alltså inte automatiskt oförenlig med exempelvis uppfattningen att tortyr är fel. Detta beror på att uppfattningen att tortyr är fel skulle kunna vara ett icke-kognitivt mentalt tillstånd, exempelvis ett känslomässigt tillstånd, och som i så fall inte begär något från världen. Annorlunda uttryckt så tänker jag mig inte att nihilismen implicerar den typ av moralisk misstagsteori som oftast tillskrivs J. L. Mackie (1977), enligt vilken alla moraliska uppfattningar är falska.³ En sådan misstagsteori följer bara om vi antar att (alla) moraliska uppfattningar gör anspråk på att representera moraliska fakta eller instantierade moraliska egenskaper.⁴

Nihilismens motståndare är naturalismen och icke-naturalismen. Återigen tänker jag mig att dessa teser är rent metafysiska. Enligt naturalismen finns det moraliska fakta och dessa fakta är allihop naturliga. Enligt icke-naturalismen finns det moraliska fakta och dessa fakta är allihop icke-naturliga. Hur distinktionen mellan naturligt och icke-naturligt ska förstås kommer att bli viktigt lite längre fram, men just nu lämnar jag den oförklarad.⁵

Som jag nämnde ovan går mitt resonemang ut på att kapa ett av icke-naturalisternas viktigaste argument. I följande avsnitt ska jag presentera detta argument.

3 Bara för annorlunda

EN AVGÖRANDE MOTIVERING bakom icke-naturalismen i konkurrens med naturalismen är en intuition enligt vilken moralisk normativitet är *speciell* på ett sätt som inget blott naturligt faktum kan göra rättvisa åt. Här är David Enoch:

[Jag förkastar] den naturalistiska tesen att [...] normativa fakta inte är något bortom och utöver naturliga fakta. Normativa fakta är bara för annorlunda än naturliga fakta för att kunna ingå bland dem. (Enoch 2011: 4)⁶

Vad avser Enoch med »normativa» här? Det han säger kan verka förbryllande mot bakgrund av att det finns *institutionella* normer, exempelvis normer inom mode, etikett, stavning och grammatik, som inte alls verkar svåra att fånga i naturliga termer. Och det finns åtminstone *ett* avseende i vilket sådana normer är normativa: de kräver, förbjuder och tillåter. Men denna minimala innebörd av termen »normativ» kan inte vara den, eller åtminstone inte allt, som Enoch har i åtanke. Men vad har han i åtanke i så fall? Följande passage kastar ljus över det hela:

Normativa fakta verkar helt klart annorlunda än naturliga fakta [...]. Detta blir särskilt tydligt när vi betraktar det hela – vilket vi också bör göra – från den delibererande agentens perspektiv. När jag frågar mig själv *vad jag bör göra*, att då bara svara »Åh, att trycka på den blå knappen maximerar lyckan» verkar helt irrelevant, det misslyckas fullständigt med att adressera frågan. [...] I stället för att besvara min fråga så byter ett sådant svar helt enkelt ämne. [...] Inget naturligt faktum kan på egen hand ha *normativ kraft*. Eller åtminstone framstår det så för mig. (Enoch 2011: 107–108, mina kursiveringar)

Genom att fokusera på den delibererande agentens perspektiv så drar Enoch här vår uppmärksamhet mot en särskild *fråga*. Låt oss kalla den för »den deliberativa frågan».⁷

Enoch formulerar den deliberativa frågan i termer av »vad jag bör göra». Denna formulering är dock inte så lyckad, då institutionella normer också kan uttryckas i termer av vad som bör och inte bör göras. (»Man bör inte placera armbågarna på bordet.») Det är i själva verket svårt att artikulera den deliberativa frågan i några som helst normativa termer, eftersom institutionella normer rimligen kan uttryckas i vilka normativa termer som helst. Den deliberativa frågan tycks vara »outsäglich», men ändå intuitivt begriplig. Det må vara sant att en viss institution kräver att vi ska trycka på den blå knappen, och att det därmed finns en innebörd av »bör» enligt vilken vi bör trycka

på den blå knappen. Men intuitivt tycks detta »bör» inte ha någon »normativ kraft», för att använda Enochs fras. Den typ av normativitet som skulle besvara den deliberativa frågan är av en speciell och kraftfull sort.⁸

Vi kan alltså skilja mellan en *minimal* och en *kraftfull* innebörd av normativitet:

- Ett faktum är minimalt normativt omm det implicerar att någon handling är krävd, förbjuden eller tillåten.
- Ett faktum är kraftfullt normativt omm det är minimalt normativt, och dessutom implicerar att handlingen i fråga är kraftfullt krävd, förbjuden eller tillåten.

Vi har dock inte riktigt fått veta vad denna kraftfulla normativitet består i, bara att den är sådan att den skulle besvara den deliberativa frågan. Hur som helst är det specifikt denna kraftfulla innebörd av normativitet som Enoch menar inte kan vara naturlig, och skälet är att den helt enkelt *framstår* som för annorlunda än allt naturligt.

Denna »bara för annorlunda-intuition», som Enoch kallar den, delas av andra inflytelserika icke-naturalister som Michael Huemer (2005: § 4.5), Jonathan Dancy (2006: § 7), William FitzPatrick (2008: § 7; 2014: §§ 7–8) och Derek Parfit (2011: § 91).⁹ Och eftersom de är överens med Enoch om att moraliska fakta behöver ha detta slags normativitet så menar de att moraliska fakta inte kan vara naturliga heller. Som jag nämnde ovan utgör *bara för annorlunda-intuitionen* en avgörande motivering bakom icke-naturalismen.¹⁰ I följande avsnitt ska jag vända denna intuition mot dem.

4 Det nihilistiska argumentet

DEN GRUNDLÄGGANDE IDÉN bakom det nihilistiska argumentet är att *bara för annorlunda-intuitionen* är på rätt spår, men att den i själva verket hotar icke-naturalismen i lika hög grad som naturalismen. Kraftfullt normativa fakta vore bara för annorlunda än både naturliga och icke-naturliga fakta. Alltså finns det inget sådant som kraftfullt normativa fakta. Och givet antagandet att moraliska fakta skulle be-

höva vara kraftfullt normativa, så följer det att det inte finns några moraliska fakta heller. Alltså är moralisk nihilism sann.¹¹

Eftersom det nihilistiska argumentet bygger vidare på det icke-naturalistiska argumentet så kan det vara bra att först ge en lite mer formell rekonstruktion av det senare:

P1: Kraftfullt normativa fakta är bara för annorlunda än naturliga fakta.

P2: Om kraftfullt normativa fakta är bara för annorlunda än naturliga fakta, så är kraftfullt normativa fakta inte naturliga fakta.

C: Kraftfullt normativa fakta är inte naturliga fakta.

Det nihilistiska argumentet lägger sedan helt enkelt till två premisser till denna enkla *modus ponens*-struktur:

P1: Kraftfullt normativa fakta är bara för annorlunda än naturliga fakta.

P2: Om kraftfullt normativa fakta är bara för annorlunda än naturliga fakta, så är kraftfullt normativa fakta inte naturliga fakta.

C1: Kraftfullt normativa fakta är inte naturliga fakta. (P1, P2)

P3: Kraftfullt normativa fakta är bara för annorlunda än icke-naturliga fakta.

P4: Om kraftfullt normativa fakta är bara för annorlunda än icke-naturliga fakta, så är kraftfullt normativa fakta inte icke-naturliga fakta.

C2: Kraftfullt normativa fakta är inte icke-naturliga fakta. (P3, P4)

C3: Det finns inga kraftfullt normativa fakta. (C1, C2)

Enoch och andra icke-naturalister accepterar redan P₁ och P₂. Och eftersom de accepterar P₂ så borde de även acceptera P₄.¹² Den kritiska premissen är därför P₃. Varför ska vi godta den?

I det här läget kan två olika projekt drivas. Ett möjligt projekt vore att försöka ge stöd åt nihilismen genom att försvara argumentets samtliga premisser. Ett annat möjligt projekt vore mer begränsat: att försöka ge stöd åt att *P₃ håller i den mån P₁ håller*. Låt oss kalla detta för *paritet*:

Om kraftfullt normativa fakta är bara för annorlunda än naturliga fakta, så är kraftfullt normativa fakta bara för annorlunda än icke-naturliga fakta.

Även om jag själv finner det nihilistiska argumentet övertygande i sin helhet så inser jag att det inte är lätt att ge positivt stöd åt grundläggande intuitioner som *bara för annorlunda*-intuitionen.¹³ Dessutom är det som är mest intressant med det nihilistiska argumentet kanske inte dess potentiella sundhet utan snarare dess *dialektiska* kraft. Så länge paritet råder så kan icke-naturalister inte åberopa sin *bara för annorlunda*-intuition utan att hamna i nihilism. Och detta innebär i sin tur att de berövas ett avgörande argument.¹⁴ Nedan kommer jag därför att driva det mindre ambitiösa men också mer intressanta projektet att försvara endast paritet.¹⁵

5 Paritet

ENLIGT PARITET GÄLLER alltså följande:

Om kraftfullt normativa fakta är bara för annorlunda än naturliga fakta, så är kraftfullt normativa fakta bara för annorlunda än icke-naturliga fakta.

Kontentan av detta är att i den mån *bara för annorlunda*-intuitionen kastar tvivel över naturalismen, så kastas lika mycket tvivel över icke-naturalismen.

För att kunna utvärdera paritet så behöver vi få veta hur »naturlig» och »icke-naturlig» ska förstås. Nedan går jag igenom en rad olika sätt

att dra denna distinktion, och jag argumenterar för att paritet råder i samtliga fall. Och även om min genomgång inte är uttömmande så borde den räcka för att göra paritetet *prima facie* rimlig.

5.1 Empirisk/icke-empirisk

EN INFLYTELSERIK APPROACH går tillbaka till G. E. Moore, som, bland andra förslag, utformade det naturliga som »naturvetenskapernas och även psykologins studieobjekt» (Moore 1903: 40). Enligt vad Moore kallar »naturalistisk etik» är moraliska fakta tillgängliga via dessa vetenskaper, som han ser som *empiriska* vetenskaper. Han skriver:

Enligt [naturalistisk etik] är etik en empirisk eller positiv vetenskap: dess slutsatser kan allihop etableras genom empirisk observation och induktion. (Moore 1903: 39)

Givet detta förslag så ska alltså distinktionen mellan det naturliga och det icke-naturliga förstås i termer av *empirisk tillgänglighet*. Mer nyligen ger FitzPatrick ett liknande förslag:

Icke-naturliga fakta är fakta som inte kan stavas ut i empiriska termer, genom att åberopa exempelvis psykologiska eller biologiska fakta, eller komplexa fakta uppbyggda helt och hållet av sådana fakta [...]. (FitzPatrick 2008: 184, n. 63)

Icke-naturliga fakta är alltså otillgängliga via »empirisk, vetenskaplig undersökning» (FitzPatrick 2008: 183).¹⁶

Hur står sig paritetet givet denna karakterisering av distinktionen naturligt/icke-naturligt? Tja, om det är svårt att se hur ett empiriskt tillgängligt faktum kan ha normativ kraft, på vilket sätt är det då lättare att se hur ett empiriskt otillgängligt faktum kan ha normativ kraft? Hur underlättar det att ett faktum är empiriskt otillgängligt? Detta är helt och hållet oklart.

Ett intuitivt sätt att närma sig frågan är att betrakta den från den delibererande agentens perspektiv, precis som Enoch föreslår (2011: 107). Anta att en person står inför ett val mellan att trycka eller inte

trycka på den blå knappen. Anta även att något viktigt står på spel, att det gäller liv eller död. Personen kan även konstatera att det finns en konflikt mellan två olika krav: ett krav att trycka på den blå knappen, och ett krav att avstå. Personen ställer den deliberativa frågan: vad bör jag göra? Vilket av dessa krav är kraftfullt normativt, eller har mest normativ kraft? Det verkar här tydligt att information om vilket av kraven som är empiriskt tillgängligt inte bara är otillräcklig utan helt *irrelevant*. För att parafrasera Enoch: informationen misslyckas fullständigt med att adressera frågan och byter helt enkelt ämne.

Jag tror dock inte att icke-naturalister vill insistera på att empirisk tillgänglighet är den avgörande faktorn som saboterar normativ kraft. Moore själv understryker ju att hans icke-naturalism skiljer sig inte bara från naturalistiska synsätt, utan även från vad han kallar »metafysisk etik», enligt vilken moraliska fakta kan fångas »i termer av en översinnlig verklighet» (Moore 1903: 113).

5.2 Deskriptiv/icke-deskriptiv

DET FÖRRA FÖRSLAGET avgränsade det naturliga i *epistemologiska* termer, med hänvisning till de empiriska vetenskaperna. Ett annat förslag, framfört av Frank Jackson, avgränsar i stället det naturliga i *semantiska* termer, med hänvisning till *icke-normativt språkbruk*.¹⁷ Jackson, som är en av icke-naturalismens starkaste kritiker, tolkar Moores icke-naturalism på följande sätt:

Vad [Moore] i själva verket vill insistera på tror jag är en *otillräcklighetstes*: det som återstår av vårt språk när vi har avlägsnat de [normativa] termerna är principiellt otillräckligt för uppgiften att tillskriva de egenskaper som vi tillskriver med hjälp av [normativa] termer. (Jackson 1998: 121, Jacksons kursivering)

Jackson kallar de egenskaper som åtminstone i princip kan tillskrivas med hjälp av endast icke-normativa termer för »deskriptiva» egenskaper, och han tolkar alltså Moores icke-naturalism som tesen att moraliska egenskaper är icke-deskriptiva egenskaper.

Idén att kraftfull normativitet är icke-naturlig i denna mening framförs även av Parfit, som skriver att kraftfullt normativa fakta

»ingår i en separat, distinkt kategori, som inte kan omformuleras i icke-normativa termer» (Parfit 2011: 307; se även Huemer 2005: 6).

Är detta förslag mer lovande med avseende på att ge icke-naturalister monopol på normativ kraft? Jag tror inte det. Frågan om vilka termer som kan användas till vad framstår som helt ortogonal mot den deliberativa frågan. Idén att en sådan *semantisk* fråga skulle kunna ha någon bäring på frågan om vilket av de konkurrerande kraven som har (mest) normativ kraft verkar absurd. Men en icke-naturalist som anammar det aktuella sättet att dra distinktionen mellan det naturliga och det icke-naturliga kan inte gå med på att frågan är irrelevant.

5.3 Reducerbar/oreducerbar

ETT ANNAT FÖRSLAG går ut på att distinktionen naturligt/icke-naturligt ska förstås direkt i metafysiska termer, snarare än i epistemologiska eller semantiska termer. Idén är att icke-naturliga egenskaper är *oreducerbart normativa* egenskaper, där oreducerbarhet grovt uttryckt består i *metafysisk unikhet*. Detta formuleras ofta i termer av att de normativa egenskaperna i fråga är *sui generis*, det vill säga av sin egen fundamentala sort. Detta förslag går alltså ut på att icke-naturliga egenskaper är normativa rakt igenom, medan naturliga egenskaper, i den mån de är normativa, på något sätt är uppbyggda av icke-normativa beståndsdelar.

En viktig poäng här är dock följande: vi kan inte i detta sammanhang tolka »icke-naturlig» som »oreducerbart *kraftfullt* normativ». Ovan skiljde jag mellan en minimal och en kraftfull innebörd av normativitet:

- Ett faktum är minimalt normativt omm det implicerar att någon handling är krävd, förbjuden eller tillåten.
- Ett faktum är kraftfullt normativt omm det är minimalt normativt, och dessutom implicerar att handlingen i fråga är kraftfullt krävd, förbjuden eller tillåten.

Om vi nu förstår »icke-naturlig» så att det betyder »oreducerbart kraftfullt normativ», så kommer vi antingen att (i) trivialisera *bara för annorlunda*-intuitionen, eller (ii) göra den inkoherent. Låt mig förklara.

Så här såg icke-naturalisternas *bara för annorlunda*-argument ut:

P1: Kraftfullt normativa fakta är bara för annorlunda än naturliga fakta.

P2: Om kraftfullt normativa fakta är bara för annorlunda än naturliga fakta, så är kraftfullt normativa fakta inte naturliga fakta.

C: Kraftfullt normativa fakta är inte naturliga fakta.

Anta nu att vi tolkar »naturliga fakta» i första premissen som »fakta som inte är oreducerbart kraftfullt normativa», så att första premissen blir:

P1*: Kraftfullt normativa fakta är bara för annorlunda än fakta som inte är oreducerbart kraftfullt normativa.

Det finns två sätt på vilka ett faktum kan misslyckas med att vara oreducerbart kraftfullt normativt: (1) genom att vara *reducerbart* kraftfullt normativt; eller (2) genom att inte vara kraftfullt normativt *överhuvudtaget*. Detta ger oss två möjliga tolkningar av premissen:

P1**: Kraftfullt normativa fakta är bara för annorlunda än fakta som inte är kraftfullt normativa.

P1***: Kraftfullt normativa fakta är bara för annorlunda än fakta som är reducerbart kraftfullt normativa.

Argumentets första premiss blir alltså antingen den triviala P1**, eller den inkoherenta P1***. Och ingen av dessa duger, förstås.

Vi kan däremot förstå »icke-naturlig» som »oreducerbart *minimalt* normativ». I så fall blir den första premissen följande:

P1****: Kraftfullt normativa fakta är bara för annorlunda än fakta som inte är oreducerbart minimalt normativa.

Och denna premiss är varken trivial eller inkoherent.

Det är dock fullständigt oklart hur oreducerbarhet skulle ha någon bäring på normativ kraft. Låt oss återigen betrakta det hela från den delibererande agentens perspektiv. En person står inför ett val på liv och död mellan två olika krav och ställer den deliberativa frågan. Det visar sig nu att det ena kravet är (minimalt) normativt rakt igenom, medan det andra kravet på något sätt är uppbyggt av icke-normativa beståndsdelar. Återigen verkar det helt irrelevant vilket av de två kraven som är oreducerbart. Idén att en sådan *metafysisk* fråga skulle kunna spela någon roll med avseende på den deliberativa frågan verkar absurd. Men om distinktionen reducerbar/oreducerbar ska fånga distinktionen naturlig/icke-naturlig, och om naturlighet ska utesluta normativ kraft, så kan frågan inte ses som irrelevant.

Poängen är inte att icke-naturalisten behöver hänvisa till oreducerbarhet (eller empirisk otillgänglighet etc.) som en normativt eller etiskt relevant egenskap, ungefär som utilitarister hänvisar till lyckomaximering som den etiskt relevanta egenskapen. Jag menar inte att icke-naturalister är förbundna till ett normativt eller etiskt riktighetskriterium som konkurrerar med utilitarismen med mera. Vad de är förbundna till är snarare ett slags »metavillkor». De måste gå med på att icke-naturlighet (hur det än ska förstås) *tillåter* eller *möjliggör* normativ kraft, medan naturlighet *utesluter* den. Och det är illa nog, för det enda som rimligen kan ha någon bäring överhuvudtaget på den deliberativa frågan är sådant som är relevant *inom* det deliberativa perspektivet (exempelvis lycka och lidande, hälsa och sjukdom, liv och död etc.). Epistemologiska, semantiska och metafysiska frågor ska inte tillåtas att spela någon roll.¹⁸

5.4 Andra förslag

Det finns en rad andra förslag i litteraturen gällande hur distinktionen naturligt/icke-naturligt ska förstås. Michael Ridge ger oss följande lista (som delvis överlappar med förslaget i avsnitt 5.1 ovan). Naturliga egenskaper har beskrivits som egenskaper som:

- (i) utgör naturvetenskapernas studieobjekt,
- (ii) återopäs i vetenskapliga förklaringar,

- (iii) skulle identifieras av den bästa vetenskapliga teorin och som kan beskrivas i termer av begrepp som är tillgängliga för en varelse med ett icke-lokalt perspektiv på världen,
- (iv) kan vetas endast a posteriori,
- (v) kan existera på egen hand i tiden,
- (vi) skänker kausala krafter,
- (vii) figurerar i naturlagarna, eller
- (viii) förklarar likhetsrelationer, exempelvis varför en svart katt är mer lik en vit katt än en svart hund. (Ridge 2019, referenser utelämnade)

Det tycks mig tydligt att inget av dessa sätt att dra distinktionen är till någon hjälp för icke-naturalister vad gäller att undvika paritet. Det är till exempel svårt att se hur omständigheten att ett krav inte skänker kausala krafter skulle kunna hjälpa det att uppnå normativ kraft.¹⁹

Jag drar slutsatsen att paritet håller, det vill säga:

Om kraftfullt normativa fakta är bara för annorlunda än naturliga fakta, så är kraftfullt normativa fakta bara för annorlunda än icke-naturliga fakta.

Om detta stämmer så får icke-naturalister helt enkelt sluta förlita sig på *bara för annorlunda*-intuitionen.

6 Avslutning

I denna artikel har jag presenterat ett nytt argument för moralisk nihilism. Jag har dock inte i första hand ägnat mig åt att försvara argumentet. I stället har jag försvarat paritet, som medför att icke-naturalister inte kan åberopa sitt *bara för annorlunda*-argument utan att också behöva acceptera det nihilistiska argumentet. (Detta utgör ett partiellt försvar av det nihilistiska argumentet, närmare bestämt av kombinationen av P1 och P3.)

Låt mig avsluta med en diagnos av varför icke-naturalisters *bara för annorlunda*-intuition slår tillbaka på dem själva. Skälet till att distinktionen naturligt/icke-naturligt inte har någon bäring på huruvida ett faktum har normativ kraft är att den deliberativa frågan inte är en *sakfråga* till att börja med, och att den därmed inte kan besvaras av ett faktum. Den deliberativa frågan är den intuitivt begripliga men lingvistiskt undflyende frågan om vad som bör göras i ljuset av *samtliga* fakta, inklusive dem som icke-naturalister påstår är svar på frågan. Frågan är lingvistiskt undflyende på så sätt att oavsett vilka termer vi använder för att ställa den, så kan icke-naturalister alltid »faktumisera» termerna i fråga. Om vi exempelvis ställer frågan i termer av vad som *bör* göras, så kan de svara att det finns fakta om vad som bör göras, och sådana fakta kan väl inte misslyckas med att besvara en fråga om vad som bör göras! Vi kan då omformulera frågan i termer av vad som är *vettigt* att göra, eller vad som är *rimligt* eller *sunt* eller en *god idé* att göra. Men de kan då svara att det finns fakta om vad som är rimligt att göra etc. Vi får helt enkelt introducera nya termer så fort de gamla blir kapade, och skälet är att själva frågan intuitivt kvarstår trots att samtliga fakta redan är på bordet.²⁰

En icke-kognitivistisk teori om den deliberativa frågans natur förklarar således varför *bara för annorlunda*-intuitionen inte kan ge stöd åt icke-naturalismen. Skälet till att naturliga fakta intuitivt saknar normativ kraft är inte att de är naturliga, utan att de är *fakta*. Och motsvarande poäng gäller i så fall även naturalister, som ju också menar att normativ kraft kan fångas i ett faktum av något slag. Så fort man försöker lokalisera normativ kraft i ett faktum, naturligt eller ej, så behåftar man normativ deliberation med irrelevanta överväganden.→

Victor Moberger är universitetslektor i filosofi vid Institutionen för idé- och samhällsstudier, Umeå universitet

Noter

1. Artikeln är en bearbetad översättning av ett manuskript från 2021 med titeln »Just Too Different, or Just Too Nonexistent? A Quick and Dirty Argument for Moral Nihilism», som bildade utgångspunkt för mitt bidrag

till en annan och mer återhållsam artikel, samförfattad med Ragnar Francén (Francén & Moberger 2024). Några idéer och formuleringar överlappar dock.

2. Se Moberger (2020: § IV.2) för en mer högupplöst bild av olika sätt att förstå moralisk nihilism.

3. Se Moberger (2017) för en annorlunda tolkning av Mackies misstagsteori.

4. Denna naturliga separation mellan moralisk metafysik och moraliskt tänkande blir mer komplicerad om vi ska beakta kvasirealistisk deflationism om moralisk metafysik. Jag bortser från denna komplikation här. Se Dreier (2004) för diskussion.

5. Jag bortser från en möjlig position här, nämligen att det finns moraliska fakta och att vissa av dem är naturliga medan vissa av dem är icke-naturliga. Såvitt jag vet har den positionen inga anhängare i den metaetiska debatten.

6. Samtliga översättningar i artikeln är mina.

7. Jfr Korsgaard (1996) om »den normativa frågan». Se även FitzPatrick (2008: § 4).

8. Detta slags normativitet har många namn i den metaetiska litteraturen, exempelvis »auktoritativ preskriptivitet» (Mackie 1977), »praktiskt ös» (»practical oomph») (Joyce 2006), »skälimplicerande normativitet» (Parfit 2011) och »robust normativitet» (McPherson 2011). Jag håller mig till Enochs terminologi i det som följer.

9. Parfit kallar sitt återopande av *bara för annorlunda*-intuitionen för »normativitetsinvändningen» (2011: § 91).

10. Se Paakkunainen (2018) för en kritisk översikt över icke-naturalisters återopande av *bara för annorlunda*-intuitionen.

11. Och om vi antar att moraliska fakta *inte* skulle behöva vara kraftfullt normativa, så följer det åtminstone att det inte finns några kraftfullt normativa moraliska fakta. Denna lite svagare form av moralisk nihilism är nästan lika uppseendeväckande.

12. Detta är kanske inte självklart. Se Francén & Moberger (2024: § 6) för ett försvar.

13. Jfr Enoch (2011: 104–108).

14. Ytterligare ett projekt vore att argumentera för att paritet råder även i den andra riktningen, vilket skulle medföra att naturalister inte heller kan återropa sin motsvarighet till icke-naturalisters *bara för annorlunda*-intuition (se exempelvis Jackson 1998: 127). Jag kommer inte att driva detta projekt här. Se dock avsnitt 6 nedan.

15. Peter van Inwagen (2015: 233–240) formulerar en analog paritetsutmaning för anhängare av cartesiansk dualism om personers natur.

16. Jfr Shafer-Landau (2003: 59): »Naturalism, uppfattad som en

metafysisk tes om egenskapers natur, hävdar att alla verkliga egenskaper är sådana som skulle spela en oundgänglig roll i fullbordade versioner av natur- och samhällsvetenskaperna.»

17. Jackson (1998: kap. 5). Jackson talar om »icke-etiskt» snarare än »icke-normativt» språkbruk.

18. Förutom i den mån de är intimt förbundna med något som är relevant från deliberativ synpunkt. Till exempel kan den till synes esoteriska metafysiska informationen att enhetsmängden av en viss person kommer att upphöra att existera ifall du trycker på den blå knappen vara relevant, eftersom denna information implicerar att personen i fråga kommer att dö!

19. Se Francén & Moberger (2024: 6) för diskussion av detta förslag.

20. En möjlighet är att frågan helt enkelt kan formuleras som: »Vad göra?» (»What to do?») (jfr Risberg 2023). Jag tror dock inte att det löser problemet med utsäglighet, då icke-naturalister helt enkelt kan postulera »att göra»-fakta eller instantierade »att göra»-egenskaper. Jfr Mackie (1977: 40) om »to-be-pursuedness» och »not-to-be-doneness».

Referenser

- DANCY, J. (2006) »Nonnaturalism», i: *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, red. D. Copp, New York: Oxford University Press, kap. 4.
- DREIER, J. (2004) »Meta-Ethics and the Problem of Creeping Minimalism», *Philosophical Perspectives*, 18(1), ss. 23–44.
- ENOCH, D. (2011) *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*, Oxford: Oxford University Press.
- FITZPATRICK, W. J. (2008) »Robust Ethical Realism, Non-Naturalism, and Normativity», i: *Oxford Studies in Metaethics, Volume 3*, red. R. Shafer-Landau, Oxford: Oxford University Press, 2008, kap. 7.
- FITZPATRICK, W. J. (2014) »Skepticism about Naturalizing Normativity: In Defense of Ethical Nonnaturalism», *Res Philosophica*, 91(4), ss. 559–588.
- FRANCÉN, R. & V. MOBERGER (2024) »The Limits of the Just-Too-Different Argument», *Ratio*, 37(1), ss. 64–75.
- HUEMER, M. (2005) *Ethical Intuitionism*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- JACKSON, F. (1998) *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, Oxford: Clarendon Press.
- JOYCE, R. (2006) *The Evolution of Morality*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- KORSGAARD, C. M. (1996) *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MACKIE, J. L. (1977) *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth: Penguin Books.

- MCPHERSON, T. (2011) »Against Quietist Normative Realism», *Philosophical Studies*, 154(2): ss. 223–240.
- MOBERGER, V. (2017) »Not Just Errors: A New Interpretation of Mackie's Error Theory», *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 5(3), ss. 1–12.
- MOBERGER, V. (2020) »Hume's Dictum and Metaethics», *The Philosophical Quarterly*, 70(279), ss. 328–349.
- MOORE, G. E. (1903) *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PAACKUNAINEN, H. (2018) »The ›Just Too Different› Objection to Normative Naturalism», *Philosophy Compass*, 13(2): ss. 1–13.
- PARFIT, D. (2011) *On What Matters, Volume 2*, Oxford: Oxford University Press.
- RIDGE, M. (2019) »Moral Non-Naturalism», i: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition)*, red. E. N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/moral-non-naturalism/>.
- RISBERG, O. (2023) »Ethics and the Question of What to Do», *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 25(2), ss. 376–412.
- SHAFFER-LANDAU, R. (2003) *Moral Realism: A Defence*, Oxford: Clarendon Press.
- VAN INWAGEN, P. (2015) *Metaphysics, Fourth Edition*, Boulder, CO: Westview Press.

→ Misstagsteori om ras

Stina Björkholm

1 Introduktion

»BLACK LIVES MATTER» hördes i protester i USA och även andra delar av världen under 2020. Enligt många av oss är budskapet inte bara viktigt, utan också uppenbart helt sant. Det är klart att svarta personers liv är värdefulla och spelar roll. Men enligt vissa filosofiska teorier om ras kan satser som innehåller rasbegrepp såsom »svart» eller »vit» inte vara sanna för att begreppen felaktigt förutsätter att det finns biologiska raser. Satser som innehåller rasbegrepp är antingen alla falska, eller så saknar de sanningsvärde, enligt sådana *misstagsteorier* om ras (Appiah 1992, 1998; Zack 2002; Glasgow 2006, 2008).

I den här artikeln diskuterar jag en invändning mot misstagsteorin som säger att vi behöver använda oss av rasbegrepp för att kunna diskutera och förstå rasism. Detta väcker frågan om vad en misstagsteoretiker om ras bör rekommendera att vi gör med våra rasbegrepp, givet att de är defekta. Kan de säga att vi bör fortsätta prata om ras trots att våra yttranden inte kan vara sanna? Jag diskuterar några olika svar på denna fråga, men föreslår slutligen att den bästa lösningen är att acceptera en mer måttfull version av misstagsteorin. Denna version vidhåller att biologiska raser inte existerar men att satser som innehåller rasbegrepp ändå kan vara sanna.

2 Misstagsteori

DEN FILOSOFISKA DISKUSSIONEN kring ras drivs främst av akademiker verksamma i USA och vissa läsare kanske ställer sig initialt skeptiska till den bäring diskussionen har i en svensk kontext. Använder vi ens begreppet »ras» i Sverige? För att stilla denna skepsis bör förtydligas att fokus här inte är på själva begreppet »ras», utan i stället på vad jag kallar

för mer specifika *rasbegrepp* såsom ›vit› och ›svart› som är förhållandevis vanliga även på svenska. En talare skulle exempelvis kunna säga:

- (1) Poliser begår oftare övervåld mot svarta än mot vita.

Misstagsteorier om ras menar att *rasbegrepp* är defekta för att de vilar på ett falskt antagande om att biologisk ras är något verkligt. Lite mer detaljerat så kan teorin förstås som en kombination av *psykologiska*, *semantiska* och *ontologiska* teser. Trots att jag inte kommer diskutera vardera av teserna på djupet här så är det viktigt att notera att det givetvis finns invändningar och detaljer som behöver redas ut för ett fullständigt försvar (eller förnekande) av misstagsteorin.

Den psykologiska tesen är att folk (generellt sett) tänker och betar sig som om ytliga karaktärsdrag signalerar tillhörighet i olika biologiska kategorier. Detta kan dels stöttas av observationen att raser ofta behandlas som juridiskt, medicinskt och statistiskt relevanta kategorier, och dels av att viss empirisk evidens har presenterats till stöd för att människor tenderar att göra klassifikationer baserat på ytliga drag och att dessa tendenser är ett resultat av nedärvda kognitiva funktioner (Hirschfeld 1996, 1997, 2001, 2012; Gil-White 1999, 2001; Cosmides, Tooby och Kurzban 2003; Machery och Faucher 2005).

Misstagsteorins semantiska tes är att extensionen hos *rasbegrepp* bestäms av sättet folk tänker och betar sig kring ras och att begreppen ›svart› och ›vit› i (1) därför har som semantisk funktion att referera till biologiska kategorier. Notera att denna semantiska tes inte medför att vadhelst en talare tror att ras är direkt bestämmer begreppets betydelse och att nästan alla är övertygade om att raser är biologiska sorter. I stället kan misstagsteoretikern säga att meningen hos *rasbegrepp* bestäms mer indirekt genom det konventionella sättet som folk använder sig av *rasbegrepp* på gruppnivå och att detta medför att *rasbegrepp* gör anspråk på att referera till biologiska kategorier.

Slutligen är misstagsteorins ontologiska tes att det inte existerar några biologiska raser. Denna tes innehåller ett antagande om vad som krävs för att något ska utgöra en biologisk kategori. Tanken hos Glasgow är att biologiska sorter inte får vara godtyckliga från ett biologiskt perspektiv. Detta innebär att våra skäl för att säga att något utgör en biologisk kategori ska motiveras av biologiska fakta (Glasgow

2008: 82). En grupp människor kan alltså ha en rad fysiska egenskaper gemensamt, såsom hudfärg, ögonfärg eller hårtextur, utan att dessa faktorer gör att gruppen utgör en biologisk kategori eftersom denna gruppering är ointressant att studera från ett biologiskt perspektiv. För att jämföra så skulle vi exempelvis kunna dela in människor i en kategori som består av alla individer med korta nagelbäddar eller en med alla som har långa örsnibbar, men dessa skulle utgöra biologiskt godtyckliga kategorier. Enligt misstagsteorin finns alltså inte biologiska raser eftersom de kategoriseringar som görs mellan människor i termer av ras inte överensstämmer med biologiskt intressanta skillnader.

I korthet menar alltså misstagsteorin om ras att satsen i (1) aldrig kan vara sann – och det kan inte heller dess negation »poliser begår inte oftare övervåld mot svarta än vita» vara. Alla satser som innehåller rasbegrepp är systematiskt falska eller saknar sanningsvärde, enligt teorin eftersom satsernas sanningsvillkor inte kan uppfyllas.

Rasbegrepp är inte den enda typen av begrepp som fått en misstagsteoretisk analys. Den inom analytisk filosofi mest välkända formen av misstagsteori är om moraliska begrepp såsom »rätt» och »fel» (Mackie 1977; Joyce, 2001; Olson, 2014; Streumer, 2017). För att illustrera vad denna teori säger kan vi använda följande sats:

(2) Det är fel av poliser att använda övervåld.

Misstagsteorin om moraliska begrepp menar att folk tänker och beter sig som om moraliska fakta är objektivt gällande och ger skäl för handling som inte är beroende av talarens preferenser eller institutionella normer. Om sättet som folk tänker och beter sig kring moral bestämmer extensionen för »fel» i (2) så är satsen sann om och endast om polisens handlingar av övervåld har en sådan objektivt gällande och handlingsföreskrivande egenskap. Men enligt misstagsteorin existerar inga sådana egenskaper, och därför kan (2) inte vara sann (och det kan inte heller satsens negation).

I nästa sektion vänder jag mig till ett problem för misstagsteorin om ras. Jag kommer presentera några möjliga lösningar på problemet för att sedan föreslå en alternativ version av misstagsteorin som helt undviker det.

3 Kan (och bör) vi prata om ras?

KRITIKER TILL MISSTAGSTEORIN har understrukit vikten av att kunna prata om ras. De argumenterar att utan rasbegrepp kan vi inte förstå, förklara och bekämpa rasism. Exempelvis argumenterar Gracia (2005) att vi utan rasbegrepp inte kan förstå oss på de förtryckande strukturer som genomsyrar vårt samhälle och Haslanger (2012) argumenterar på liknande sätt att rasbegrepp utgör resurser för att beskriva den långvariga rasismen i USA som fortskrider än idag (Haslanger 2012: 103, 198). Vi vet att många icke-vita utsätts för rasistisk diskriminering och exotifiering, och att vita i stället privilegieras på olika sätt i samhället. Hur kan vi diskutera och förklara dessa fenomen om misstagsteorin stämmer?

Utmaningen väcker den normativa frågan om huruvida vi alls *bör* prata om ras. Misstagsteorin menar ju att satser som innehåller rasbegrepp inte kan vara sanna, men detta medför faktiskt inte att misstagsteorin också måste säga att vi därför inte bör prata om ras. Vad ska en misstagsteoretiker om ras rekommendera att vi gör med våra rasbegrepp, givet att de är defekta?

En liknande diskussion har även förts i relation till misstagsteorin om moraliska begrepp, gällande huruvida vi bör fortsätta använda begrepp såsom »rätt» och »fel» trots att dessa begrepp genererar systematiskt falska satser (Joyce 2011; Olson 2011; Lutz 2014; Eriksson och Olson 2019). I breda drag finns det tre olika svar på vad vi bör göra med våra defekta rasbegrepp (eller moraliska begrepp). Det första alternativet att *utplåna* dem. Det andra alternativet är att *bevara* begreppen. Det tredje alternativet är att *förändra* sättet vi pratar om ras.

I relation till rasbegrepp har de flesta försvarat alternativ tre. Jag kommer därför fokusera på det, men ett par ord kan ändå sägas om de andra alternativen. Om vi bryr oss om att kunna prata om ras tycks det första alternativet helt enkelt inte vara särskilt attraktivt. Det andra alternativet är ur den synvinkeln mer tilltalande. I motsvarande debatt kring huruvida vi bör fortsätta använda moraliska begrepp har Olson (2011) argumenterat att vi bör bevara de moraliska begreppen trots att de är defekta. Men den ståndpunkten har kritiserats av Lutz (2014) som menar att misstagsteoretikern därmed måste föreskriva en irrationell kombination av övertygelser – nämligen både att (exempelvis)

polisers övervåld är fel och att det inte finns några moraliska egenskaper. På liknande sätt skulle en misstagsteoretiker om ras som förespråkar bevarandet av våra existerande rasbegrepp behöva föreskriva att vi både tror att poliser begår övervåld mot svarta oftare än vita och att det inte finns svarta och vita.

I relation till det tredje alternativet så finns det två olika sätt som misstagsteoretiker har rekommenderat att sättet vi pratar om ras bör förändras. Vi kan antingen *parafrasera* satsen såsom (1) och i stället prata om rasifierade grupper eller *omarbeta* våra existerande rasbegrepp så att deras mening ändras. Den första strategin har föreslagits av Appiah (1992) som argumenterat att vi inte behöver postulera att raser finns för att förklara rasism, utan vi behöver endast hänvisa till faktumet att folk *tror* att det finns raser. Vi kan förstå och prata om rasism med hänvisning till rasifierade grupper – där detta förstås i termer av att folk har en uppfattning av ras snarare än att ras finns. Den som anammar detta måste därmed säga att (1) visserligen är falsk eller saknar sanningsvärde, men att vi ändå kan beskriva och förklara polisens övervåld mot personer som de *uppfattar som svarta*. Den andra strategin har försvarats av Glasgow (2006, 2008), som menar att vi kan omarbete våra existerande rasbegrepp så att de slutar referera till biologiska kategorier och i stället refererar till rasifierade grupper. Den som anammar denna strategi måste därmed också säga att satsen i (1) visserligen är falsk eller saknar sanningsvärde *nu* men att när begreppen ›svart› och ›vit› har omarbetats så att de refererar till rasifierade grupper i stället så kan satsen vara sann.

Dessa lösningar kanske verkar rimliga i teorin, men de stöter på vissa praktiska problem. För det första kan man ifrågasätta hur praktiskt *genomförbar* Glasgows förslag att omarbete rasbegrepp är. En sådan begreppslig revolution kan ta lång tid, om den ens är genomförbar alls. Men vi vill ju kunna prata om rasism och förtryck *nu*. För det andra kan man ifrågasätta hur *nödvändigt* det egentligen är att parafrasera eller omarbete våra rasbegrepp eftersom vi tycks kommunicera framgångsrikt med de rasbegrepp vi har. En person som yttrar (1) gör sig fullt begriplig och som åhörare förstår man vad som krävs för att satsen ska vara sann.

Detta tyder på att det är något med misstagsteorin som inte riktigt stämmer. Även den som accepterar att biologiska raser inte finns tycks

kunna kommunicera framgångsrikt med rasbegrepp. Jag kommer nu argumentera att vi kan bibehålla kärnan i misstagsteorin men förneka dess semantiska tes. Detta utgör ett sätt att behålla antagandet att biologiska raser inte existerar och samtidigt kunna säga att satser såsom (1) kan vara sanna.

4 Måttfull misstagsteori

DET GÅR ATT skilja mellan två olika typer av misstagsteori om moraliska begrepp (Olson 2014: 9). Jag kommer att argumentera att även en misstagsteori om ras kan anamma denna distinktion. Den version som hittills diskuterats är standardversionen. Men vi kan också stava ut en *måttfull* version som accepterar de psykologiska och ontologiska teserna av standardteorin, men förnekar den semantiska tesen. Den måttfulla versionen menar alltså att folk (generellt) tänker på ras som biologiska kategorier och att några sådana kategorier inte existerar, men anser dock inte att meningen hos rasbegrepp bestäms av dessa övertygelser. Därför kan ›svart› och ›vit› i (1) referera till något annat än biologiska kategorier. Enligt den måttfulla versionen är misstaget alltså att rasbegrepp refererar till *något annat* än det folk generellt tänker att de refererar till – i kontrast till standardversionen som menar att misstaget är att begreppen inte lyckas referera till något alls.

Vad refererar rasbegrepp till i stället då? Vi kan konstruera åtminstone två olika versioner. Enligt den första versionen refererar rasbegrepp till grupper av individer som har vissa fysiska drag, men där det är godtyckligt från ett biologiskt perspektiv att personer med just dessa fysiska drag utgör en intressant grupp. Begreppen refererar alltså till en biologiskt godtycklig grupp människor, snarare än en biologisk kategori. Den andra versionen är att rasbegrepp refererar till *socialt konstruerade* kategorier, dvs. av individer som utgör en social kategori i kraft av människors övertygelser och sociala praktiker. Exempelvis menar vissa sådana sociala realister att ras definieras i termer av den position man har i en hierarkisk och förtryckande maktstruktur (Haslanger 2012, 2019), eventuellt i kombination med en viss kulturell identitet (Jeffers 2013, 2019). Denna socialkonstruktivistiska version kan även kombineras med den första versionen av måttfull misstagsteori.

teori, då vi kan tänka oss att de sociala kategorierna som utgör raser (delvis) baseras på vissa godtyckliga fysiska drag.

En måttfull misstagsteori kan alltså fasthålla att folk tenderar att kategorisera människor i raser men att raser inte finns, och ändå tillåta att satser såsom (1) är sanna. Teorin undviker därmed invändningen att vi måste kunna prata om ras, eftersom den inte medför att satser som innehåller rasbegrepp är systematiskt falska eller saknar sanningsvärde. Jag kommer nu diskutera två invändningar mot denna idé.

Den första invändningen är att den måttfulla misstagsteorin bara är densamma som *social realism* om ras, vilket är den grupp teorier som accepterar att raser är socialt konstruerade på sättet beskrivet ovan (Sundstrom 2002; Haslanger 2012, 2019; Jeffers 2019). Som svar på denna invändning är det dels viktigt att understryka att det finns andra möjliga versioner av misstagsteorin än versionen där rasbegrepp visar sig referera till socialt konstruerade kategorier. Men det är framför allt viktigt att understryka att den centrala tesen hos en misstagsteori är att det finns en systematisk *diskrepans* mellan sättet folk tänker och pratar om en kategori och dess ontologi. En misstagsteori är i grunden en kombination av teser om hur vi tänker eller talar och om vad som finns – nämligen en kombination enligt vilken sättet vi tänker eller talar inte stämmer överens med vad som existerar i världen.

På så vis kan *misstagsteorier* kontrasteras mot *framgångsteorier*, enligt vilka det inte finns en systematisk diskrepans mellan hur vi tänker och talar om en kategori och dess ontologi. Exempelvis menar moralisk realism att folk tror att de talar om objektiva moraliska fakta när de gör moraliska påståenden och att det faktiskt finns sådana fakta som de framgångsrikt kan beskriva med sina yttranden. På liknande sätt menar biologiska realister om ras att folk tror att de beskriver biologiska kategorier när de pratar om ras och att det faktiskt finns sådana kategorier som de framgångsrikt kan beskriva med sina yttranden (Spencer 2019).

Det finns alltså överlapp mellan social realism och måttfull misstagsteori, men den ena reduceras inte till den andra. Det finns typer av social realism som är måttfulla misstagsteorier, men man kan även försvara en framgångsteoretisk version enligt vilken folk tänker att de talar om sociala kategorier när de pratar om ras och att det finns sådana kategorier som talarna framgångsrikt refererar till. Ett ytterligare alternativ är att bara försvara social realism som en rent ontologisk

teori och vara neutral angående psykologi och semantik, vilket inte utgör en misstagsteori.

Den andra invändningen är att teorin måste framföra en rimlig *meta-semantisk* tes. En meta-semantisk tes förklarar i kraft av vad som våra begrepp får den mening som de har. Frågan är, om folk nu tenderar att tänka på ras som biologiska kategorier, hur kommer det sig då att rasbegrepp inte har som semantisk funktion att referera till sådana kategorier? I kraft av vad får rasbegreppen en annan mening, exempelvis att referera till sociala kategorier?

Denna invändning har presenterats av Glasgow (2006) som menar att vi helt enkelt inte kan ge upp antagandet att ras är något biologiskt och ändå säga att ras existerar. Att vara en biologisk kategori är, enligt Glasgow, en icke-förhandlingsbar del av vad ras skulle vara om det fanns. Vi kan därför inte säga att ras finns eftersom själva begreppet involverar ett antagande om att ras är en biologisk kategori.

Argumentet förutsätter att rasbegreppens mening bestäms av hur folk generellt tänker och betar sig som om ras är biologiskt. Eftersom en måttfull version av misstagsteorin förnekar just detta påstående så måste de erbjuda en annan förklaring till hur meningen hos rasbegrepp i stället bestäms. Ett första alternativ är för den måttfulla misstagsteorin att säga att rasbegrepp får sin mening beroende på hur talare av språket är benägna att applicera begreppen. Sättet folk använder exempelvis ›vit‹ kommer då plocka ut en viss grupp individer som delar vissa egenskaper (såsom hudfärg, eller en viss roll i en maktstruktur) och denna grupp blir då därmed extensionen för begreppet oavsett om de delar någon djupare biologisk natur. Denna grupp utgör då en godtycklig kategori från ett biologiskt perspektiv, men är ändå det som begreppet refererar till trots att folk (generellt) tänker sig att den är biologiskt intressant.

Ett annat förslag är att meningen hos ett begrepp bestäms av en mängd plattityder om vad det refererar till (Smith 1994; Schroeter och Schroeter 2015; Haslanger 2020). När vi sedan har en lista av plattityder om vad det är att vara ›vit‹, exempelvis, så är den grupp människor som uppfyller flest villkor på listan dess extension. Som jämförelse tar Haslanger upp begreppet ›äktenskap‹ och menar att begreppet tidigare förutsatte att ett äktenskap gällde mellan en man och en kvinna, men att det nu har reviderats så att två personer kan ingå äktenskap

oavsett kön. Vi kan då säga att begreppet ›äktenskap› har omarbetats, men att det ändå är samma begrepp. På samma sätt har det funnits en tanke om att begreppen ›vit› eller ›svart› beskriver biologiska kategorier, men när vi lär oss att det inte finns sådana kategorier, utan att dessa i stället är sociala kategorier, så kan vi revidera vår förståelse av begreppen snarare än ge upp dem helt.

Det är dock viktigt att poängtera att även en måttfull misstagsteori kan rekommendera att vi bör vara återhållsamma med att använda rasbegrepp. Den måttfulla versionen av misstagsteorin kan vidhålla att trots att satsen som involverar rasbegrepp, såsom (1), kan vara sanna så betyder inte det nödvändigtvis att vi bör prata om ras i alla sammanhang. Om poängen med att använda rasbegrepp är att kunna diskutera förtryck så försvinner ju behovet av begreppen om förtrycket upphör. Haslangers social-realistiska teori menar ju även att ras är en social kategori som karaktäriseras av en position i en förtryckande maktstruktur. Detta innebär att om maktstrukturen skulle upphöra så finns inte längre dessa sociala kategorier och rasbegreppen skulle därmed potentiellt upphöra ha en extension. Till skillnad från Haslanger menar Spencer dock att ras är en social kategori som också har en positiv del, nämligen en delad kultur. Om detta stämmer kan det finnas ett värde i att kvarhålla rasbegreppen även om de förtryckande maktstrukturerna upphör. Det finns med andra ord olika strategier som även en måttfull variant av misstagsteorin kan förespråka angående hur vi bör använda rasbegrepp och i vilka sammanhang de är värdefulla att ha kvar. Men till skillnad från standardversionen av misstagsteorin så tillåter den måttfulla versionen att vi kan prata om ras idag för att förstå, diskutera och motverka rasism.→

Stina Björkholm är doktor i filosofi och forskare vid Institutet för Framtidsstudier. Denna artikel är ett resultat av ett forskningsprojekt finansierat av Vetenskapsrådet (2019-03347).

Referenser

APPIAH, A. (1992) *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, London: Methuen.

- APPIAH, K. ANTHONY (1998) »Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections», i: Appiah, Kwame Anthony och Gutmann, A., *Color Conscious*, Princeton University Press, ss. 30–105. Tillgänglig via: <https://doi.org/10.1515/9781400822096-002>.
- COSMIDES, L., TOOBY, J. OCH KURZBAN, R. (2003) »Perceptions of Race», *Trends in Cognitive Sciences*, 7(4), ss. 173–179. Tillgänglig via: [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(03\)00057-3](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(03)00057-3).
- ERIKSSON, B. OCH OLSON, J. (2019) »Moral Practice After Error Theory: Negotiationism», i: *The End of Morality*, Routledge.
- GIL-WHITE, F. (2001) »Sorting is not Categorization: A Critique of the Claim that Brazilians Have Fuzzy Racial Categories», *Journal of Cognition and Culture*, 1(3), ss. 219–249. Tillgänglig via: <https://doi.org/10.1163/156853701753254387>.
- GIL-WHITE, F.J. (1999) »How thick is blood? The plot thickens . . . : If Ethnic Actors Are Primordialists, What Remains of the Circumstantialist / Primordialist Controversy?», *Ethnic and Racial Studies*, 22(5), ss. 789–820. Tillgänglig via: <https://doi.org/10.1080/014198799329260>.
- GLASGOW, J. (2006) »A Third Way in the Race Debate*», *Journal of Political Philosophy*, 14(2), ss. 163–185. Tillgänglig via: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2006.00238.x>.
- GLASGOW, J. (2008) *A Theory of Race*. Routledge. Tillgänglig via: <https://doi.org/10.4324/9780203880951>.
- GRACIA, J.J.E. (2005) *Surviving Race, Ethnicity, and Nationality: A Challenge for the 21st Century*, Lanham, MD, United States: Rowman & Littlefield Publishers. Tillgänglig via: <http://ebookcentral.proquest.com/lib/sub/detail.action?docID=1354811> (Senas nedladdad: 17 januari 2023).
- HASLANGER, S. (2012) *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, Oxford University Press.
- HASLANGER, S. (2019) »Tracing the Sociopolitical Reality of Race», i: J. Glasgow et al. (red.) *What Is Race?: Four Philosophical Views*, Oxford University Press. Tillgänglig via: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190610173.003.0002>.
- HASLANGER, S. (2020) »How Not to Change the Subject», i: T. Marques och Å. Wikforss (red.) *Shifting Concepts: The Philosophy and Psychology of Conceptual Variability*, Oxford University Press. Tillgänglig via: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198803331.003.0013>.
- HIRSCHFELD, L. (1997) »The Conceptual Politics of Race: Lessons from Our Children», *Ethos*, 25(1), ss. 63–92.
- HIRSCHFELD, L.A. (1996) *Race in the Making: Cognition, Culture, and the Child's Construction of Human Kinds*, MIT Press.
- HIRSCHFELD, L.A. (2001) »On a Folk Theory of Society: Children,

- Evolution, and Mental Representations of Social Groups», *Personality and Social Psychology Review*, 5(2), ss. 107–117. Tillgänglig via: https://doi.org/10.1207/S15327957PSPR0502_2.
- HIRSCHFELD, L. A. (2012) »Seven Myths of Race and the Young Child», *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 9(1), ss. 17–39. Tillgänglig via: <https://doi.org/10.1017/S1742058X12000033>.
- JEFFERS, C. (2013) »The Cultural Theory of Race: Yet Another Look at Du Bois's ›The Conservation of Races‹», *Ethics*, 123(3), ss. 403–426. Tillgänglig via: <https://doi.org/10.1086/669566>.
- JEFFERS, C. (2019) »Cultural Constructionism», i: J. Glasgow et al. (red.) *What Is Race?: Four Philosophical Views*, Oxford University Press. Tillgänglig via: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190610173.003.0003>.
- JOYCE, R. (2001) *The Myth of Morality*, Cambridge University Press.
- JOYCE, R. (2011) »Moral Fictionalism», *Philosophy Now*, 82, ss. 14–17.
- LUTZ, M. (2014) »The ›Now What‹ Problem for Error Theory», *Philosophical Studies*, 171(2), ss. 351–371. Tillgänglig via: <https://doi.org/10.1007/s11098-013-0275-7>.
- MACHERY, E. OCH FAUCHER, L. (2005) »Social Construction and the Concept of Race», *Philosophy of Science*, 72(5), ss. 1208–1219. Tillgänglig via: <https://doi.org/10.1086/508966>.
- MACKIE, J. L. (1977) *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books.
- OLSON, J. (2011) »Getting Real about Moral Fictionalism», i: R. Shafer-Landau (red.) *Oxford Studies in Metaethics: Volume 6*, Oxford University Press. Tillgänglig via: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199606375.003.0008>.
- OLSON, J. (2014) *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*, Oxford University Press.
- SCHROETER, L. OCH SCHROETER, F. (2015) »Rationalizing Self-Interpretation», i: C. Daly (red.) *The Palgrave Handbook of Philosophical Methods*, London: Palgrave Macmillan UK, ss. 419–447. Tillgänglig via: https://doi.org/10.1057/9781137344557_17.
- SMITH, M. (1994) *The Moral Problem*, Blackwell.
- SPENCER, Q. (2019) »How to Be a Biological Racial Realist», i: J. Glasgow et al. (red.) *What Is Race?: Four Philosophical Views*. Oxford University Press, p. 0. Tillgänglig via: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190610173.003.0004>.
- STREUMER, B. (2017) *Unbelievable Errors: An Error Theory About All Normative Judgments*, Oxford University Press.
- SUNDSTROM, R. R. (2002) »›Racial‹ Nominalism», *Journal of Social Philosophy*, 33(2), ss. 193–210. Tillgänglig via: <https://doi.org/10.1111/0047-2786.00133>.
- ZACK, N. (2002) *Philosophy of Science and Race*, London, United Kingdom:

Stina Björkholm
Misstagsteori om ras

Taylor & Francis Group. Tillgänglig via: <http://ebookcentral.proquest.com/lib/sub/detail.action?docID=1679724> (Senast nedladdad: 16 januari 2023).

→ Naturaliserad politisk filosofi

Patrik Ribe

Inledning

UNDER 1900-TALET FÅR filosofin i den engelskspråkiga världen en i snäv mening mer »vetenskaplig» karaktär. Framstegen inom naturvetenskapen och i synnerhet fysiken inspirerade till en analytisk filosofi som ville vederlägga all spekulativ metafysik. Den logiska positivismen formade en stram hållning med fokus på logik och begreppsanalys som lämnade ett högst begränsat utrymme för normativ etik och politisk filosofi. Det var inte ovanligt att ifrågasätta möjligheten att bedriva politisk filosofi överhuvudtaget (Nordin 2006: 147). I svensk kontext har bland andra statsvetaren Ludvig Beckman (2006) uttryckt farhågor om de begränsningar som arvet efter den logiska positivismen skapar för möjligheten att genom idékritisk analys ta ställning i normativa politiska frågor och bidra till samhällsnyttan.

Den amerikanske Harvardfilosofen Willard Van Orman Quine (1908–2000) var en av den analytiska filosofins mest tongivande företrädare under 1900-talets andra hälft. Han var starkt influerad av sin intellektuella förebild och mentor Rudolph Carnap – en förgrundsgestalt inom den logiska positivismen och en av de mer namnkunniga pionjärerna inom emotivismen. Quine utvecklade en kunskapsfilosofi som ska ses som en del av den empiriskt orienterade naturvetenskapen.

Hans bidrag till den politiska filosofin är i princip obefintliga, vilket bekräftar bilden ovan av att denna tids analytiska filosofi saknade intresse för normativ teori. Ontologi, epistemologi och logik var de områden som han huvudsakligen lät prioritera och som han även gav en viss särställning inom filosofin. Han formulerade aldrig någon normativ moralisk/politisk teori. Förmodligen finner detta sin förklaring i de uppenbara epistemologiska och metodologiska begränsningar som han ansåg att normativa frågeställningar har. I en essä behandlar

han kortfattat vissa spörsmål inom metaetiken och konkluderar att etiken helt saknar de objektivitetsanspråk vi har möjlighet att göra inom vetenskapen (Quine 1978: 43). Utsikterna för att bedriva politisk filosofi ter sig därmed dystra om Quine har rätt.

Föreliggande artikel är mot denna bakgrund explorativ till sin karaktär och syftar till att övergripande undersöka vilka implikationer som Quines naturalism skulle kunna sägas ha för den normativa politiska filosofin. Följande fråga skall ges ett försök till tentativt svar:

- (1) Vilka ramar sätter Quines naturalism för den normativa politiska filosofin?

Genom att analysera vilka ramar eller begränsningar Quines naturalism sätter för den politiska filosofin får vi en bild av vad en »naturaliserad» politisk filosofi skulle kunna innebära och vilken typ av politisk-filosofiska frågeställningar som är meningsfulla.¹ För att närmare illustrera vad naturaliserad politisk filosofi kan tänkas vara kommer John Rawls rättviseteori att analyseras översiktligt i förhållande till naturalismens ramar.

Analysen i artikeln baseras i hög grad på vad Quine skrev angående metaetik. Ambitionen är alltså inte att ifrågasätta Quines naturalism för att påvisa sådant som kan anses orimligt. Sådana frågor lämnas helt därhän. En modest förhoppning om att studien har potential att kasta en glimt av nytt ljus över Quines filosofi och förutsättningarna för den politiska filosofin har legat till grund för artikelns tillkomst. Tesen i artikeln är att Quines naturalism lämnar ett relativt stort utrymme för den politiska filosofin trots allt.

Quines naturalism

I ARTIKELN »EPISTEMOLOGY Naturalized» (1969) för Quine fram den radikala tanken att epistemologin bör betraktas som en del av psykologin och därmed som en del av naturvetenskaperna. Epistemologin blir således en strikt deskriptiv subdisciplin inom filosofin. Den holism som Quine argumenterade för gör gällande att det enbart finns en gradskillnad mellan filosofi och vetenskap och att dessa bör ses som delar av en större helhet. Någon »första» filosofi – som fastställer vad

kunskap är och hur den kan rättfärdigas - står inte att finna. Betydande delar av vetenskapen vilar på en långt mer solid grund än vad filosofin någonsin kan tänkas uppnå. Filosofin kan alltså inte spela den fundamentala roll för vetenskapen som den tidigare har gjort anspråk på (Quine 2004: 269).

Holismen spelar en framträdande roll inom naturalismen genom att den utgår från den samlade »teori om världen» som vi förvärvat över tid. För tillfället ska vi acceptera allt i denna totalmängd av uppfattningar trots att vissa delar sannolikt är felaktiga. Vi ska försöka att vidareutveckla systemet »inifrån» (Orenstein 2002: 178). Med andra ord är filosofer och vetenskapsmän aktiva tillsammans på Otto Neuraths berömda båt som måste repareras ute på öppet hav, utan att kunna ta in den i en torrdocka.²

Man bör vara klar över att Quine tillämpar en generös definition av vetenskap i sammanhanget. Vetenskapen omfattar givetvis naturvetenskaperna och matematiken, men också experimentell psykologi, historia och samhällsvetenskap till exempel. Naturalistisk epistemologi behöver i synnerhet den experimentella psykologin för att adekvat kunna beskriva hur stimuli av sinnesorgan i slutändan ger upphov till vetenskapliga föreställningar som vi håller för sanna (Quine 2004: 269–270).

Quines »naturalistiska vändning» har inte oväntat vållat stor debatt. Somliga har ansett att epistemologin är och bör vara normativ. Epistemologin sägs enligt Quines kritiker handla om att identifiera kriterier för normativt rättfärdigande av vetenskapliga utsagor, ungefär på samma sätt som den normativa etiken söker redogöra för vilka etiska principer som är riktiga. Lars Bergström har förtjänstfullt analyserat hur man ska tolka Quines naturalism och dess konsekvenser för hur rättfärdigande ska förstås. Bergström menar att de kriterier som Quine omhuldar är instrumentella till sin karaktär – och sålunda inte normativa i den mening som naturalismens kritiker vill se när de hävdar att normativ epistemologi är en subdisciplin som motsvarar den normativa etiken (Bergström 2011: 285–286).

Normer inom Quines epistemologi är deskriptiva påståenden eller hypoteser som är grundade i empirisk kunskap om hur vi uppnår våra mål. De sammanfattar kausala uppfattningar som kan revideras i takt med att ny empirisk kunskap tillförs. Instrumentella normer är

möjliga att utforska empiriskt (Bergström 2011: 286–287). Här kan vi tydligt skönja Quines släktskap med pragmatismen, vilket vi kommer att ha anledning att återkomma till lite senare i artikeln.

Naturalismens ramar

VILKA RAMAR SÄTTER naturalismen för den politiska filosofin? Hur ska normativa politiska frågor adresseras och vilken typ av svar kan vi tänkas få? För att övergripande besvara dessa frågor krävs ett antal distinktioner. Quine satte stort värde på betydelsen av kontrollpunkter och möjligheten till vetenskaplig prövning. Vi behöver därför analysera i vilken utsträckning man kan pröva en normativ princip eller teori. Fyra olika kategorier av prövningar kommer att analyseras: *prövning av genuina värdesatser*, *logisk prövning*, *instrumentell prövning* samt *koherensprövning*. Indelningen i dessa kategorier är tämligen konventionell. Bergström gör ungefärligen denna indelning i sitt standardverk om värdeteori (Bergström 2004). I Beckmans grundbok om idékritisk analys återfinns snarlika kategorier som syftar till prövning av politiska principer och teorier (Beckman 2005: 71–73). Man kan givetvis låta förfina kategorierna genom att synliggöra subkategorier inom respektive kategori. Detta har dock bedömts vara överflödigt för den föreliggande studiens syfte.

Det är värt att understryka att Quine aldrig formulerade någon mer substantiell metaetisk teori, än mindre någon specifik värdesemantisk teori. Analysen som följer baseras på det lilla han skrev om värdeomdömen och epistemologi, vad han uttryckte i intervjuer samt vad hans naturalism i allmänhet pekar mot.

Prövning av genuina värdesatser

MED GENUINA VÄRDESATSER åsyftas satser som uttrycker vilket mål man bör ha alternativt vad som gör en handling moraliskt rätt. Genuina värdesatser handlar alltså inte om hur man bör handla för att nå ett visst mål. De är inte instrumentella värdesatser. Det är inte heller satser som säger något om vad som är riktigt/rätt enligt en viss normativ teori eller värderingsmatris. Vad en utilitarist, libertarian eller socialist anser vara rätt handlingsätt kan vi ju empiriskt under-

söka genom att i tur och ordning fråga dem (eller studera de normativa system de säger sig utgå ifrån). Genuina värdesatser uttrycker normer som är kategoriska till sin karaktär och föreskriver att »du ska göra Y», oavsett vilka personliga preferenser eller mål du har i övrigt. Libertarianismen uttrycker att maximal individuell frihet (med respekt för andras frihet) bör eftersträvas. Utilitarismen uttrycker att man bör eftersträva maximal lycka åt maximalt antal och så vidare.

Går det att pröva om genuina värdesatser är objektivt sanna enligt naturalismen? Quine är mycket tydlig med att det inte är möjligt. Vi kan endast bedöma det moraliska i en handling utifrån en moralisk standard som sådan. Han skriver: »[v]etenskapen, behåller tack vare sin anknytning till observation, en viss anknytning till korrespondensteorin för sanning; men koherensteorin är uppenbarligen etikens lott» (Quine 1978: 43).

Det Quine försöker säga är att en moralisk princip eller moraliskt system inte kan ges evidens för sin riktighet genom observation. Att genom observation avgöra om Rawls rättviseteori är en riktig politisk-etisk lära låter sig med andra ord inte göras. Empiriska kontrollpunkter saknas. I intervjuer har Quine till och med varit explicit med att han anser att etiska värdesatser saknar kognitiva anspråk. En sådan position påminner om emotivismen (Quine & Föllesdal 2008: 78). Quine vidareutvecklar emellertid inte sitt resonemang till att handla om huruvida värdesatser uttrycker attityder/känslor etc. Han håller sig till att resonera kring att värdesatserna saknar sanningsanspråk samt att de saknar empiriska kontrollpunkter.

Han säger sig dock samtidigt vara principiellt öppen för att tala om värdeomdömen som observationssatser, men endast när det finns en gemensam standard som alla identifierar, utgår ifrån och accepterar (Quine 2008: 79). Quine resonerar alltså kring en situation med en gemensam »utvärderingsmatris». Kanske kan matrisen utgöras av en viss form av utilitarism, kontraktarianism eller motsvarande. Att exempelvis analysera resursutnyttjandet inom skolan eller vården med utgångspunkt i en utilitaristisk utvärderingsmodell låter sig göras. Modellen erbjuder kontrollpunkter i form av en gemensam standard som ger möjlighet att formulera den typ av observationssatser som Quine avser. Men det är något helt annat än en prövning av om genuina värdesatser är sanna eller falska.

Resonemanget ovan om en gemensam standard tycks dock frångå en mer renodlad emotivism, som återfinns hos Quines mentor Carnap till exempel, och i någon mån tangera den metaetiska relativism som Gilbert Harman argumenterat för. Harman har kärnfullt sammanfattat sin doktrin i följande citat: »Den moraliska relativisten antar att det finns många olika moraliska ramverk från vilka moraliska frågor kan bedömas och att inget av dessa ramverk har objektiv status» (Harman & Thomson 2003: 41–42, min översättning) Quine hyser också förhoppningar om att vissa av våra moraliska värden i hög grad kommer att överlappa mellan individer och accepteras av många eftersom de i viss mån har en ärftlig evolutionärt grundad komponent. Vi kan även förvänta oss en viss överlappning på grund av att mänskliga samhällen har stora likheter och konfronteras med liknande problem (Quine 1978: 44).

Enligt Quine har vi rent strategiska skäl att fortsätta att använda moraliska termer som »ont» och »gott» i hopp om att vi kan påverka varandra att nå samstämmiga moraliska attityder (Quine 1978: 44). Här finner vi ett intressant spår. Quines resonemang för nämligen tankarna till den variant av fikcionalismen som på rent pragmatisk eller strategisk grund uppmanar oss till att hålla fast vid våra moraliska värderingar »som-om» de vore sanna. Filosofer som Hans Vaihinger har resonerat i sådana banor. Vaihingers »Philosophie des Als Ob» (»Som-om-filosofi») har stora likheter med pragmatismen och hävdar att vi med hjälp av »nyttiga fiktioner» orienterar oss i förhållande till våra mål.³ Quines filosofi beskrivs ofta som en form av pragmatism. Hans resonemang kring den instrumentella betydelsen av att hålla fast vid moraliska termer etc. skulle kunna anses ge exempel på detta. Huruvida Quine skulle ha problem med att tala om »fiktioner» i sammanhanget är dock oklart.

Värt att notera är att fikcionalismen skiljer sig från J. L. Mackies så kallade misstagsteori. Fikcionalismen är i första hand en pragmatisk strategi, inte en värdesemantisk teori om hur vi använder det moraliska språket. Misstagsteoretiker kan däremot kombinera sin teori om att alla genuina värdeutsagor är falska med den nämnda fikcionalistiska strategin. Den möjligheten står även öppen för emotivister av olika slag. Inget i Quines resonemang ger för övrigt indikationer på att han skulle omhulda misstagsteorin. Som tidigare nämnts utvecklar han aldrig någon värdesemantisk teori.

Några objektivitetsanspråk gällande genuina värdesatser kan vi dock inte göra. Genuina värdesatser kan inte prövas, om Quine har rätt. De saknar empiriska kontrollpunkter och landar därmed utanför naturalismens ramar. Den politiska filosofin får alltså avhålla sig från att argumentera för värdesatsers objektiva riktighet/giltighet. Quine skriver:

Vetenskapliga teorier inom alla möjliga användbara och oanvändbara ämnen upprätthålls av empiriska kontroller [...]. Det är en bitter ironi att en så viktig fråga som skillnaden mellan gott och ont inte har något jämförbart anspråk på objektivitet. (Quine 1978: 43, min översättning)

Logisk prövning

LOGISK PRÖVNING HANDLAR om möjligheten att utforska en normativ teori strikt logiskt. Teorin ska innehålla logiskt giltiga slutledningar och vara fri från motsägelser. Logiskt giltiga slutledningar identifieras genom att fastställa om premisserna leder till slutsatsen. Satserna i en slutledning får en logisk relation till varandra i kraft av sin språkliga form. Ett tydligt exempel är implikationer, som bekant har formen »Om A, så B». Man bör givetvis vara klar över att logiskt giltiga slutledningar inte nödvändigtvis innehåller empiriskt sanna premisser. Det handlar om satsernas logiska relationer inom ramen för en språklig form, inte om deras empiriska substans. Att kontrollera om slutledningar är logiskt giltiga är okomplicerat när vi har att göra med sakpåståenden eftersom de antingen är sanna eller falska. Sakpåståenden har med andra ord sanningsvärde, vilket är en förutsättning i sammanhanget.

Men är logiska slutledningar möjliga när vi har att göra med värdesatser? Emotivisterna hävdar, som de flesta känner till, att värdesatser saknar sanningsvärde. Hur går vi då till väga? För det första är det viktigt att skilja ut vad man betecknar som *instrumentella värdesatser*. Om man som exempel definierat ett visst politiskt mål kan man givetvis undersöka om en politisk reform, en viss typ av lagstiftning etc. rent empiriskt kan sägas ha ett instrumentellt värde i förhållande till det mål vi vill uppnå. Reformen som når sitt mål kan tillskrivas ett positivt instrumentellt värde. Värdestermer som »bra» eller »dålig» blir

begripliga i sammanhanget, eftersom de uttrycker en bedömning av om något fungerar (eller inte) i praktiken. Instrumentella värdesatser är empiriska och har alldeles uppenbart ett sanningsvärde. Mot den bakgrunden kan de ingå i logiskt giltiga slutledningar.

För det andra kan man faktiskt hävda att även *icke*-instrumentella värdesatser kan ingå i logiskt giltiga slutledningar. Emotivister som R.M. Hare var exempelvis av den uppfattningen. Bergström har påpekat att den logiska giltigheten hos en slutledning inte heller är beroende av om premisserna är sanna. De är därmed inte heller beroende av om premisserna har sanningsvärde. Vad som krävs är enbart att *om* de var sanna så skulle slutsatsen vara sann (Bergström 2004: 30–31).

Exakt hur Quine skulle landa i frågan om huruvida icke-instrumentella värdesatser kan ingå i logiskt giltiga slutledningar är inte helt klart, men det råder inget tvivel om att Quine skulle acceptera att de instrumentella värdesatserna kan ingå i logiskt giltiga slutledningar.

Man bör sammanfattningsvis poängtera att den logiska prövningen som beskrivits *inte* innefattar möjligheten att fastslå en teori *normativa* giltighet. Att en normativ teori innehåller logiskt giltiga slutledningar samt att den är logiskt motsägelsefri är givetvis inget bevis för att den är normativt »sann» eller liknande.

Koherensprövning

EN UTBREDD UPPFATTNING är att normativa teorier kan utsättas för en så kallad koherensprövning. Prövningen bygger på antagandet att värdeomdömen kan ingå i en mer eller mindre koherent åsiktsmängd. Koherens är därmed en gradfråga. Åsiktsmängden utgör ett system av antaganden och principer som hänger samman. Mills utilitarism, Nozicks libertarianism eller Rawls rättviseteori kan ses som tre exempel på teorier med diverse olika komponenter som vi förväntar oss ska hänga samman. Dessa normativa system innehåller genuina värdesatser. Med koherensprövning avses en analys av hur väl normativa teorier hänger samman. Finns där exempelvis spänningar mellan olika begrepp och principer? Kanske kan man även undersöka om det finns en tydlig hierarki mellan värdena i teorin och huruvida värdena strider mot en mer grundläggande princip i en åsiktsmängd. F A Hayeks politiska filosofi sägs ibland innehålla en spänning mellan kantianskt

influerad rättighetsetik och en konsekvensetik som återfinns hos David Hume. Hayek tycks argumentera för båda dessa etiska doktriner (Lundström 1993: 210–212). Hans teori skulle i sådant fall kunna sägas vara inkohärent.

Det finns synnerligen goda skäl att tro att Quines naturalism bejakar koherensprövning. Kontrollpunkter för att pröva koherens går tydligt att definiera. Han hävdar dessutom explicit, som vi redan har sett, att koherensteori är »etikens lott» (Quine 1978: 43). Resonemanget om en gemensam standard och eventuella likheter med Harmans relativism hänger också väl samman med koherensprövning. Att värdeomdömen, enligt Quine, kan ingå i åsikt mängder som är mer eller mindre koherenta finns det ingen anledning att betvivla. Men återigen är det värt att påpeka att man kan pröva koherensen i ett normativt politiskt system utan att ställa upp på att en hög grad av koherens skulle ge bevis för systemets objektiva giltighet/riktighet. Som vi har sett avfärdar Quine helt den sortens anspråk.

Instrumentell prövning

MACKIE GÖR EN välkänd och i sammanhanget fruktbar distinktion som är hämtad från Immanuel Kant. Mackie skiljer nämligen mellan *hypotetiska imperativ* och *kategoriska imperativ*. I detta stycke fokuserar vi enbart på de tidigare. De hypotetiska imperativen är instrumentella till sin karaktär och går därför att undersöka empiriskt. Hypotetiska imperativ kan formuleras som »Om du vill uppnå X, så gör Y», alltså exempelvis: »Om du vill uppnå maximal nytta åt maximalt antal, handla enligt följande». Om handlingen Y inte leder till X är det hypotetiska imperativet falskt och har därmed vederlagts (Mackie 1977: 27–29).

Hypotetiska imperativ erbjuder de empiriska kontrollpunkter Quine kräver. Man kan studera konsekvenserna av att tillämpa en viss etisk/politisk princip eller lära i praktiken. Förekomsten av moraliska imperativ/principer i en population kan undersökas antropologiskt, moralpsykologiskt, beteendekonomiskt och så vidare. Man kan också genom experiment eller enkäter studera vilka intuitioner människor har i förhållande till moraliska dilemman eller vilka moraliska intuitioner som är mest utbredda i en population etc. Man kan även välja en

normativ princip mot vilken man testat olika politiska/etiska teorier. Sådana undersökningar är dock strikt deskriptiva och syftar inte till att avgöra om normativa teorier eller principer är sanna eller ej.

Vad vi däremot inte kan göra är att bevisa eller rättfärdiga själva matrisen. Givetvis kan vi tänka oss att valet av matris görs med hänvisning till en viss norm, men därefter måste vi rättfärdiga den normen med hänvisning till en annan norm och så vidare. Det leder oss in i en oändlig regress. Våra grundläggande normativa bevekelsegrunder eller ultimata värden kan inte i sig bevisas eller rättfärdigas. Enligt Quine kan man endast bedöma det moraliska i en handling utifrån vår moraliska matris som sådan, vilket vi redan har berört (Quine 1978: 43). Quines naturalism lämnar utrymme för empirisk prövning av hypotetiska imperativ och instrumentella värdesatser i allmänhet. Kontrollpunkterna är givna även i denna kategori av undersökningar.

Vilka ramar sätter Quines naturalism för den normativa politiska filosofin?

TEORIER INOM DEN politiska filosofin innehåller både deskriptiva och normativa dimensioner. De tidigare är rent principiellt möjliga för oss att studera empiriskt. De normativa dimensionerna är – som vi har sett – mer komplicerade. Quines naturalism möjliggör dock logisk prövning, koherensprövning och instrumentell prövning. Man kan låta sammanfatta Quines hållning i två punkter. För det första kräver Quines naturalism empiriska kontrollpunkter. En naturaliserad politisk filosofi skulle med andra ord förflytta fokus till sådant som hypotetiska imperativ, instrumentellt värde, funktionalitet, utfall etc. Vilka värderingar kan människor samlas kring? Vad genererar fredlig samexistens, överlevnad, välbefinnande, ömsesidiga fördelar och så vidare. Pragmatismen framträder tydligt i sammanhanget. I en intervju uttrycker Quine exempelvis följande: »Naturligtvis kan vi utveckla kognitiva teorier om ursprunget till och den sociala nyttan av våra moraliska lagar, och kanske hur de har uppstått genom naturligt urval och kanske till viss del är medfödda» (Quine 2008: 78, min översättning). Quine skriver även:

[...] moralisk lag har inget objektivt stöd i naturen, utan är bara ett mön-

ster av mänsklig respons och beteende som är rotat i naturligt urval och moralisk fostran; men vi kan fortfarande acceptera den för vad den är, och som människor bland andra människor kan vi fortsätta att förespråka den och anpassa oss till den (Quine, 2008: 207, min översättning).

För det andra måste det som undersöks vara förankrat i etablerad vetenskap och inte minst inom psykologin. Holismen är en essentiell komponent i Quines naturalism och den förutsätter att påståenden med anspråk på att vara sanna ska ha en förankring i en bredare och sammanhängande teori om världen. Den politiska filosofin är inte en lösryckt satellit i förhållande till vetenskapen i stort. Politisk filosofi ska relateras till och hänga samman med andra vetenskaper.

De senaste decenniernas utveckling inom relativt nya experimentella forskningsfält som kognitionsvetenskap, neurovetenskap, beteendekonomi, moralpsykologi med mera tillhandahåller mycket av den kunskap en naturaliserad politisk filosofi kräver. Forskare och filosofer som rör sig inom ovannämnda fält som Robert Sugden, Jonathan Haidt, Stephen Stich, Kenneth Binmore, Steven Pinker med flera har producerat ett flertal studier som sannolikt skulle äga relevans för en naturaliserad politiska filosofi. Samtliga av dem har i sin forskning på olika sätt studerat de frågor och områden som Quine själv nämner i citaten ovan. Sugden har som exempel fördjupat förståelsen av kontraktarianismen, ömsesidiga fördelar och mänsklig psykologi med hjälp av experimentell beteendekonomisk forskning. Hans politiska filosofi sammansmälter med kontemporär nationalekonomisk och psykologisk forskning och kan därmed sägas ge en illustration av vad en naturaliserad politisk filosofi kan tänkas vara (Sugden 2018).

Rawls och naturalismens ramar

FÖR ATT GE en ännu tydligare illustration av vad naturaliserad politiska filosofi är ska vi mycket översiktligt betrakta Rawls rättviseteori i ljuset av Quines naturalism. Det kan inte nog understrykas att detta egentligen är ett stort ämne i sig som förtjänar en helt egen artikel. Någon mer djuplodande analys ryms alltså inte i sammanhanget.

Rawls är den filosof som anses ha återupplivat den politiska filosofin och räddat den från den logiska positivismens skeptiska inställning

till normativ teori. Ett bidragande skäl till hans framgång handlar om den metod han lät konstruera. Metoden hade tydliga kopplingar till Quines naturalism med dess koherentistiska ansats. Quine uttalade sig för övrigt i positiva ordalag om sin Harvardkollega Rawls, trots att han förvisso inte var särskilt förtjust i dennes politiska hållning. Han ansåg nämligen att Rawls var alldeles »för liberal»,⁴ men han beundrade samtidigt Rawls som filosof, beskrev honom som sinnrik och menade på att det fanns djupa insikter i hans filosofiska verk (Quine 2008: 34).

Diana Taschetto har i artikeln »Justification and Justice: Rawls, Quine and Ethics as Science» (2015) gjort en grundlig analys av Rawls metodologiska förhållningssätt och visat att Rawls explicit försökte att skapa en metod för sin politiska filosofi som influerats av Quine. I *En teori om rättvisa* (1971) finns direkta referenser till Quine.⁵ Både naturalismen och holismen framträder tydligt i Rawls rättviseteori. Etiska regler är för Rawls teoriberoende likt vetenskapliga utsagor. Idén om reflektiv jämvikt där koherensen uppstår som en konsekvens av att vi rör oss mellan enskilda uppfattningar och mer generella teorier och reviderar dem tills de utgör en sammanhängande helhet, är närbesläktad med Quines epistemologi. Rawls metod bygger, enligt Taschetto på att vi extraherar våra moraliska principer från det sunda förnuftets omdömen precis som naturlagar fastställs genom induktion. Naturlagar testas med hjälp av observationssatser medan moraliska principer verifieras genom att testa dem mot det sunda förnuftets omdömen (Taschetto 2015: 155). Naturalismen och holismen löper som en röd tråd genom Rawls teoribygge enligt Taschetto.

Att Rawls metod hämtat starka influenser från Quines epistemologi är svårt att invända mot. Men skulle Quine anse att Rawls lyckades etablera en naturaliserad politisk filosofi? Med utgångspunkt i de ramar naturalismen sätter för den politiska filosofin, som fastställts i denna artikel, ska vi bara helt ytligt snudda vid nämnda frågeställning. Ovan konstaterar vi att naturalismen fastslår ett holistiskt krav på förankring i en bredare och sammanhängande teori om världen som återfinns inom vetenskapen. För det andra krävs kontrollpunkter och därmed möjlighet till prövning.

Kan Rawls rättviseteori sägas uppfylla det holistiska kravet om en bred förankring i etablerad vetenskaplig forskning? Det är en stor och

sammansatt fråga, men förmodligen gör teorin det i viss utsträckning. Att en teori är förankrad inom vetenskapen är förstas en gradfråga. Teorier kan sägas vara mer eller mindre vetenskapligt grundade. Rawls rättviseteori vilar bland annat på antaganden om mänsklig psykologi i termer av rationalitet och moraliska intuitioner. Det är med avstamp i psykologiska antaganden Rawls menar på att han kan dra slutsatser om vilka principer som människor i ett hypotetiskt scenario bakom *okunnighetens slöja* skulle komma överens om.⁶ Rawls refererar bland andra till Jean Piaget och även till Lawrence Kohlbergs moralpsykologiska forskning för att ge rättviseteorin viss vetenskaplig kontext (Rawls 1999: 403–404). Samtida moralpsykologisk forskning har givetvis en del att invända mot både Piaget och Kohlberg,⁷ men när Rawls utvecklade sin rättviseteori hade nämnda forskare ett visst anseende vetenskapligt sett.

Alldeles oavsett om Rawls psykologiska antaganden är helt korrekta eller ej, så kan man ändå konstatera att han i vid mening ansluter sin teori till en bred vetenskaplig diskurs som förutom psykologi omfattar nationalekonomi, spelteori, beteendekonomi, kognitionsvetenskap med mera. Det holistiska kravet ter sig med andra ord uppfyllt i viss grad.

Kan Rawls politiska filosofi sägas innehålla kontrollpunkter? Frågan är inte alldeles enkel att besvara givet att Rawls teori bygge är både omfångsrikt och komplext. Teorin i sina olika beståndsdelar tycks dock rent principiellt vara möjlig att utsätta för olika former av prövningar. Man skulle kunna utsätta rättviseteorin eller delar av den för en logisk giltighetsprövning. Att undersöka eventuella hypotetiska imperativ och instrumentella värden inom rättviseteorin låter sig också göras. Det är som redan konstaterats en strikt empirisk fråga om hypotetiska imperativ är sanna eller falska. Att utsätta Rawls för en koherensprövning är fullt möjligt givet hur Rawls konstruerar sin teori. Quine beskriver som nämnts tidigare koherens som »etikens lott» (Quine 1978: 43). Teoribygget kännetecknas av en strävan mot koherens. Det andra kravet tycks därmed vara uppfyllt.

Men den stora frågan gäller förstas prövningen av genuina värdesatser och de objektivitetsanspråk Rawls gör. Rättviseteorin innefattar en metod som tycks göra anspråk på att kunna pröva genuint normativa principers objektiva riktighet/giltighet. Quine skulle, som vi har

sett, underkänna den sortens anspråk. Genuina värdesatser saknar empiriska kontrollpunkter och de kan därmed inte ingå i vetenskapen som system och helhet. Quine beskriver både etiken och estetiken som »danglers» det vill säga »dinglare». Genuint normativa värdesatser dinglar med andra ord fritt i förhållande till vetenskapen som system (Quine 2008: 79). Att en politisk teori innehåller empiriska påståenden som är vetenskapligt välgrundade, leder inte till att de genuina värdesatserna »inom» samma teori är sanna eller riktiga. Detta gäller alldeles oavsett hur omhuldade de genuina värdesatserna är. Att som Rawls gör utgå ifrån ett ideal om opartiskhet som grund för rättvisa är beroende av vissa normativa antaganden som inte kan sägas vara självskrivna eller neutrala.⁸ Vi kan tänka oss att valet av »rättsvisematrix» görs med hänvisning till en viss norm, men därefter måste vi rättfärdiga de normativa antagandena med hänvisning till en annan norm och så vidare. Det leder oss in i en oändlig regress, vilket vi tidigare berört. Grundläggande normativa bevekelsegrunder eller ultimata värden kan inte i sig bevisas eller rättfärdigas enligt Quine (1978: 43). Han kan dock samtidigt uppskatta de mer empiriskt orienterade delarna av Rawls rättviseteori, som i bästa fall fördjupar vår förståelse av moraliska principer och intuitioner med mera.⁹

Taschetto gör dock en lite annan tolkning av Rawls rättviseteori och insisterar på att den är ett exempel på en naturaliserad politisk filosofi. Som helhet ska den ses som välförankrad inom vetenskapen. Hon konkluderar: »Som vilken empirisk teori som helst kan »rättvisa som skälighet» falsifieras av antingen (i) logiska eller (ii) empiriska skäl. Inga andra invändningar är relevanta, eftersom »rättvisa som skälighet» inte berör något annat överhuvudtaget» (Taschetto 2015: 164). Taschetto's konklusion bygger på en pragmatisk tolkning av rättviseteorin som tycks innebära att hans principer ska förstås i helt instrumentella termer. Teorin ska föredras pragmatiskt framför alternativen för att den »funkar» bäst.¹⁰ Rättviseteorin är enligt Taschetto både deskriptiv och normativ. Den är deskriptiv såtillvida att den är en teori om våra moraliska känslor. Men den är normativ på så vis att den kräver samstämmighet mellan våra djupaste moraliska övertygelser och vardagens sunda förnuft (Taschetto 2015: 162–163). Om Rawls teori ska tolkas mer pragmatiskt kan den kanske accepteras inom naturalismens ramar? Allt hänger på vilka anspråk på objektiv

giltighet/riktighet som Rawls vill göra. Givet min tolkning av Quine som delvis besläktad med Harmans relativism kan politiska teorier ses som matriser som erbjuder olika perspektiv och lösningar på politiska problem/frågeställningar. En naturaliserad politiska filosofi kan dock inte avgöra vad som är gott eller rätt i sig.

Avslutning

QUINE ÄR KÄND för att ha hävdad att: »Fysiken undersöker världens essentiella natur, och biologin beskriver en lokal bula. Psykologin, mänsklig psykologi, beskriver en bula på bulan» (Quine 1981: 93, min översättning). En naturaliserad politisk filosofi som i enlighet med naturalismen tar starka intryck av psykologin, beskriver kanske en bula på bulan på den lokala bulan. Sammanfattningsvis kan man konkludera att Quines naturalism applicerad inom den politiska filosofin lämnar ett stort utrymme för möjligheten att utveckla och analysera normativa politiska teorier, begrepp och principer. Eventuella farhågor om att Quines släktskap med den logiska empirismen/nonkognitivismen kraftigt skulle reducera möjligheten att bedriva politisk filosofi är till stor del obefogade, trots att Quines naturalism tydligt exkluderar prövning av genuina värdesatser. →

Patrik Ribe är utredare och tidigare gymnasielärare i filosofi.

Noter

1. Artikeln fokuserar enkom på Quines naturalism, inte naturalism i största allmänhet.
2. Otto Neurath citeras på tyska av W.V. Quine i förordet till *Word and Object* (1960: 3). Metaforen syftar till att beskriva den epistemologiska holismen.
3. I en tidigare artikel publicerad i Tidskrift för politisk filosofi har jag argumenterat för »instrumentell pseudo-rationalism». Det är ett förhållningssätt som påminner mycket om fikcionalismen (Lindqvist 2008: 20–21).
4. »för liberal» ska förstås i termer av för mycket »vänster» i amerikansk politisk kontext.
5. Se noter i Rawls (1999) sidorna 95, 113 och 507.

6. Den omdiskuterade maximinprincipen, som föreskriver att man maximerar sina egna möjligheter till ett bra liv oavsett vilken social ställning man som individ kommer att ha i samhället, implicerar en psykologisk förståelse av människor som »riskminimerande» varelser.

7. Socialpsykologen Johnathan Haidt tillhör exempelvis en av dem som starkt ifrågasätter Kohlbergs rationalistiska paradigm (se Haidt 2012).

8. En vanligt förekommande kritik av Rawls rättviseteori är att den implicerar antaganden som inte är givna (Kukathas & Pettit 1992: 141).

9. Han resonerar som vi har sett kring möjligheten att utveckla teorier om den sociala nyttan av våra »moraliska lagar» och hur de uppstått genom evolution etc. (Quine 2008: 78). Hans positiva omdöme om Rawls filosofi handlar förmodligen om rättviseteorins mer empiriskt orienterade delar.

10. Taschettos tolkning och argumentation väcker förstås en rad följdfrågor. Hur avgör vi vilken politisk teori som »funkar bäst»? Hur väljer vi kriterier för att avgöra detta? Kan en rättviseteori som implicerar rättvisa som opartiskhet (Rawls, Barry m. fl.) konkurrera med en teori om rättvisa som bygger på ömsesidig nytta (Gauthier, Narveson m. fl.)? Kan de ens sägas konkurrera i samma kategori? Eventuellt skulle Taschetto svara att de konkurrerar genom att vara mer eller mindre vetenskapligt förankrade. Men enligt Quine kan som sagt inte vetenskapen avgöra om ultimata värden eller principer är sanna eller falska. Vetenskapen kan således inte avgöra om rättvisa ska definieras som opartiskhet eller om den ska definieras som ömsesidig nytta exempelvis.

Referenser

- BECKMAN, LUDVIG (2005) *Grundbok i idéanalys – det kritiska studiet av politiska texter och idéer*, Santérus förlag.
- BECKMAN, LUDVIG (2006) »Idékritiken och statsvetenskapens nytta», *Statsvetenskaplig tidskrift*, årgång 108, nr 4, ss. 331–342.
- BERGSTRÖM, LARS (2004) *Grundbok i värdeteori*, Stockholm: Bokförlaget Thales.
- BERGSTRÖM, LARS (2011) *Tankegångar – Sexton kapitel om kunskap, moral och metafysik*, Stockholm: Bokförlaget Thales.
- HAIDT, JONATHAN (2012) *The Righteous Mind – Why Good People are Divided by Politics and Religion*, New York: Pantheon Books.
- HARMAN, GILBERT, THOMSON, JUDITH JARVIS (2003) *Moral Relativism and Moral Objectivity*, Cambridge, Massachusetts, USA: Blackwell Publishers Inc.

- KUKATHAS, CHANDRAN, PHILIP, PETTIT (1992) *John Rawls – En introduktion*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos.
- LINDQVIST, PATRIK (2008) »Rorty, etnocentrism och demokrati», *Tidskrift för politisk filosofi*, 1, ss. 9–24.
- LUNDSTRÖM, MATS (1993) *Politikens moraliska rum: En studie av F.A. Hayeks politiska filosofi*, Stockholm: Almqvist & Wicksell.
- MACKIE, J. L. (1977) *Ethics – Inventing Right and Wrong*, London, England: Penguin Books.
- NORDIN, SVANTE (2006) *Det politiska tänkandets historia*, Lund: Studentlitteratur.
- ORENSTEIN, ALEX (2002) *W.V. Quine*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- QUINE, W.V. (1960) *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- QUINE, W.V. (1978) »On the Nature of Moral Values» publicerad i Goldman, I & Kim, J (red.), *Values and Morals – Essays in Honor of William Frankena, Charles Stevenson and Richard Brandt*, Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.
- QUINE, W.V. (1981) *Theories and Things*, Cambridge, Massachusetts och London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- QUINE, W.V. (2004) *Quintessence – Basic Readings from the Philosophy of W.V. Quine*, Cambridge, Massachusetts och London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- QUINE, W.V., DAGFINN FÖLLESDAL OCH DOUGLAS B. QUINE (red.) (2008) *W.V. Quine – Quine in Dialogue*, Cambridge, Massachusetts och London, England: Harvard University Press.
- RAWLS, JOHN (1999) *A Theory of Justice*, Oxford, UK: Oxford University Press.
- SUGDEN, ROBERT (2018) *The Community of Advantage – A Behavioural Economist's Defence of the Market*, Oxford, UK: Oxford University Press.
- TASCETTO, DIANA (2015) »Justification and Justice: Rawls, Quine and Ethics as Science», *Principia*, 19(1), ss. 147–169.

⇒ Politisk filosofi idag

Intervju med RUTH KINNA, professor i politisk filosofi vid Loughborough University i Storbritannien, redaktör för *Anarchist Studies* och författare till många böcker och artiklar om socialism, anarkism och det radikala tänkandets historia.

HEJ, RUTH KINNA, tack för att du tackade ja till den här intervjun! Du är intresserad av idéhistoria och politisk filosofi. Hur ser du på relationen mellan dessa två? Hur viktigt är det att politiska filosofer är medvetna om de politiska idéernas historiska rötter?

Hej, tack för inbjudan! Jag är utbildad idéhistoriker och har närmast mig politisk teori med en historisk vinkling. Den historiska inriktningen i mitt arbete beror till stor del på att anarkistisk tanketradition länge förbisetts inom akademien, såväl som i berättelser om socialism, och tendensen, som var tydligare under 1980-talet än den är nu, att analysera anarkism »filosofiskt» som en form av anti-statism eller anti-auktoritarianism, med andra ord, att beröva anarkismen den anarkistiska kritiken av egendom och dominans och fokusera uteslutande på frågor om förpliktelser. Å ena sidan är jag intresserad av att visa att anarkism inte är ateoretiskt, en impuls eller en typ av praktik som antingen är svår att särskilja från Marxismen eller i behov av extern teoretisering. Å andra sidan är jag intresserad av anarkistiska berättelser om anarki och staten. Anarkister menar, i motsats till konventionell politisk teori, att anarki inte är det tillstånd som staten råder bot på. Hur ska vi då teoretisera kring det? För mig framstår det som självklart att använda sig av idéhistoria snarare än att försöka återuppfinna hjulet eller tillämpa tillvägagångssätt som är antitetiska till anarkismen. På ett generellt plan tänker jag att politiska traditioner uppstår

ur historia och att oavsett hur formbar denna historia är härstammar politisk filosofi och politisk teori från historiskt konstruerade tanke-traditioner. Det är svårt att föreställa sig liberal politisk filosofi utan liberalismens historia. Även om det är möjligt för politisk teori att utvecklas utan att förhålla sig till historiska texter – vi kan ha Rawls utan att nämna Mill eller marxism utan Marx – riskerar en sådan distansering att förvränga.

Du nämnde en tidigare utbredd tendens inom akademien att analysera anarkismen på ett vis som frångår den dess bredare kritik av egendom och dominans. Skulle du kunna utveckla detta och nämna några vanligt förekommande missuppfattningar gällande anarkismens centrala idéer?

Jag tror att de huvudsakliga feltolkningarna beror på att anarkism behandlats som oordnad snarare än självordnande. De mest kända varianterna härrör från hobbesianska och rousseauska föreställningar om anarki som ett asocialt eller för-socialt tillstånd. Frågan som uppstår är hur anarkister tillhandahåller den ordning som staten garanterar utan att använda dess styrmedel. Till exempel, en av James Scotts bekymmer med anarkismen är hur rättigheter skyddas: han visar bara mild entusiasm för anarkism, eftersom han befarar en förlust av livskvalitet.¹ Om vi inte har staten som utgångspunkt utan börjar med anarki – jag tror att det är dit anarkister som P.-J. Proudhon leder oss – kan vi ompröva rättigheter, skyldigheter och plikter som delar av de sociala strukturerna som reglerar sociala relationer och utvecklas genom provningar och motsättningar över tid. Detta angreppssätt uppmärksammar institutionella strukturer snarare än »naturen», och på att analysera orsakerna till sociala spänningar och motsättningar, inte människors inneboende brister. Proudhon hävdar i *What is Property?* att den konstitutionella garantin för exklusiv äganderätt skapar en klassklyfta mellan ägare och icke-ägare, som befäster ojämlikhet och nödvändiggör införandet av en uppsjö av repressiva kontrollmekanismer.² Institutionaliserad patriarkatet eller rashierarkier leder i samma riktning. Att förneka självstyre är att förneka människors kapacitet att lösa sina meningsskiljaktigheter utan permanent skiljeförfarande (eller att komma fram till »rätt» svar), och det innebär att

påstå att påtvingad skiljeförfarande är opartisk i relation till de stridande parterna. Anarkister tar generellt sett avstånd ifrån båda dessa argument.

Anarkism missförstås som ett tillstånd av asocial eller för-social oordning. Du framhåller i stället anarkism som en rörelse som strävar efter en ordning baserad på självstyre, som tar avstånd från den typ av sociala hierarkier som representeras av rasism, patriarkat och klassklyftor. Även bland läsare som är skeptiska till dessa hierarkier lär det finnas de som har svårt att föreställa sig ett samhälle som helt saknar hierarkier. Kan du hjälpa dem genom att klargöra vad hierarkier är och varför anarkister ser dem som oönskade.

Ja, de gör rätt i att vara skeptiska. Jag ska försöka tydliggöra. Jag menar att det är en skillnad mellan anarki, som ett självordnande tillstånd, och anarkism, som är en doktrin eller tanketradition som tar avstånd från dominans. Självstyre är en process, inte ett tillstånd utan dominans. Konflikt är en del av processen. Det anarkistiska resonemang-
et, som jag ser det, är att dessa konflikter dämpas av institutionella strukturer som möjliggör och underlättar förändring för att bemöta dominerande praxis. Statliga system reagerar långsamt på påståenden om orättvisa, och är dessutom konstitutionellt begränsade i sina försök till upprättelse; de skyddar olika grundläggande rättigheter som befäster ojämlikheter och är sammanflätade i maktrelationer (genom sina historier av kolonialism, imperialism, slaveri).

Men finns det inte former av hierarki och dominans som kan vara bra eller nödvändiga? Vissa marxister verkar tycka att hierarki är nödvändigt för att kunna organisera eller försvara revolutionen. Andra tycker att hierarki är bra inom vissa typer av sociala relationer, som den mellan förälder och barn. Hur bemöter anarkister sådana synpunkter?

Angående hierarki: Jag uppfattar hierarki som någon typ av ordningssystem som tilldelar rang eller status. Det kan vara formellt eller informellt. Till exempel har universitet formella rangordningssystem

– professor, lektor, adjunkt etc. – som kanske eller kanske inte överensstämmer med den status som följer med anseende (publikationer, offentlig profil). Jag förstår att dessa indelningar kan vara användbara – universitet kan öka sitt anseende genom att visa hur många ickevita, icke-manliga professorer de har bland sina anställda och individer kan löneförhandla baserat på sina anseenden. Men det innebär inte att de är bra och det är hur som helst oklart vem som i första hand beslutar rangordningarna.

Det marxistiska argumentet verkar handla om disciplin. Det är kärnan i Engels kritik av anarkism i *On Authority*.³ Och det traditionella anarkistiska motargumentet är att den självutnämnda disciplinerade eliten möjligen kan leverera betydande förändring, men inte revolutionen. Det finns ett annat leninistiskt argument rörande hierarki i *What is to be Done*.⁴ Det är påståendet att det är nödvändigt att utbildare medvetandegör arbetarna, något arbetarna inte kan uppnå genom egna ansträngningar. Anarkister ifrågasätter skarpt detta påstående om inkompetens och motsätter sig den hierarki mellan eliten och massorna som argumentet rättfärdigar. Kropotkin använder uppförandet av Forthbron i Edinburgh som analogi. Arbetskraften kom gemensamt att förverkliga innovativiteten i ingenjörens design, genom sitt arbete. Med andra ord, det är möjligt att erkänna olika förmågor, men ett misstag att inrätta en hierarki mellan dem.

Informella hierarkier är svårare att tackla eftersom de ofta framställs som »naturliga». Sedan William Godwin har anarkister ägnat mycket tanketid åt relationer som rör föräldrar och lärare och pedagogik. Louise Michel, Francisco Ferrer, Leo Tolstoy och under 1900-talet Paul Goodman, Colin Ward och Herbert Read har alla skrivit om detta.⁵ Det är svårt att summera det, men jag skulle säga att den gängse uppfattningen är att den bästa formen av utbildning erkänner att relationen är hierarkisk och auktoritärt för att möjliggöra att den utmanas. Kanske är denna klyfta ofrånkomlig, men att uppmärksamma dess existens skapar ett utrymme för ifrågasättande och dialog. Det här blir lite av ett sidospår; Paul Goodman skrev något med andemeningen att en förälder eller lärare kan använda tvång för att hindra ett barn från att springa ut på vägen, men att grundregeln för relationen ändå är vänlighet. Tanken är att vänlighet möjliggör för barnet att förstå att vägen är farlig, och på så vis motverkar ett nödläge.

En vanlig kritik mot anarkism är att den är utopisk. I några av dina artiklar påpekar du att det finns ett starkt anti-utopistiskt element i anarkistiskt tänkande. Skulle du kunna förklara vad utopism är och vad du anser om denna typ av kritik?

Jag behöver gå tillbaka till historien lite för att kunna besvara den frågan, så jag ber om ursäkt ifall detta blir en aning långgrandigt. Argumentet om utopism vänder sig mot en typologi som introducerades i *Communist Manifesto*. Enligt denna skiljer kommunismen ut sig från andra former av socialism som en vetenskap. Utopisk socialism är en av de kategorier som Marx och Engels definierade som en föregångare. De associerade denna med Charles Fourier, Robert Owen och Henri St. Simon.⁶ De placerade inte Proudhon i samma kategori, jag tror att han kategoriserades som en »bourgeois» socialist. Hur som helst, när Engels upprepade tesen på 1880-talet var det med syftet att misskreditera anarkister som utopiska: Proudhon, Bakunin, Kropotkin stämpades alla som utopister. Etiketten användes för att slå i huvudet på anarkisterna. Den betydde att de vägrade acceptera »vetenskapen» i Marx historieteori. I likhet med de tidiga »utopisterna» fantiserade de fram bilder av idealistiska framtider eller ritningar för socialismen.

Det anarkistiska svaret var att Marx »vetenskap» var falsk, att det inte fanns några »lagar» för den historiska utvecklingen, och att föreställningen om sådana lagar var ett sätt att anpassa socialismen till trender som var oattraktiva, destruktiva och fantasilösa. William Morris, som ansåg att Marx »vetenskap» var trovärdig, argumenterade ändå för att socialister borde kämpa emot den kapitalistiska utvecklingens dynamiker – socialismen var ingenting utan konstens återfödelse.⁷ Gustav Landauer kallade den marxistiska visionen om en förstatligad industriell framtid för »andefattig».⁸ Argumentationen var i båda dessa fall att det är möjligt att forma materiella krafter genom att injicera utopism i sociologisk analys. Det fanns aldrig obegränsade möjligheter för detta, men faktumet att verkligheten satte gränser för idealen innebar inte att idealen själva var överflödiga. Ideal var också krafter. På det sättet var anarkister utopister: de förlitade sig inte på »ritningar» utan förkastade integreringen av kapitalistiska produktionsätt i socialismen, som om det bara fanns en modell för produktion och konsumtion. Resonemanget hade betydande konsekvenser

utanför Europa, där antikoloniala aktivister debatterade värdet av traditionell kultur, arbetssätt och modernisering.

Anarkismen framställs ofta genom ett europeiskt perspektiv, som en reaktion på industrialiseringen under sent 1800-tal och tidigt 1900-tal, och som att den formats av personer som Proudhon, Kropotkin, Bakunin, Goldman, Malatesta, de Cleyre, och så vidare. Kan du berätta mer om de anarkistiska tanketraditioner som utvecklats på andra platser, till exempel i länder som drabbats av europeisk kolonialism? Vilka var några av de tongivande anarkisterna i dessa tanketraditioner?

Ja, jag tycker att det är rimligt att kalla det europeiskt, men jag tror inte att det var »västerländskt» i snäv bemärkelse. Särskilt ryskfödda anarkister var involverade i den intellektuella debatt som delade »västerlänningar» från »slavofiler». De var mycket medvetna om fördomarna mot traditionella livsstilar och motarbetade föreställningen om att livet på landsbygden var »idiotiskt». Elisée Reclus arbete och Malatesta och andra gjorde betydande insatser för att överbygga klyftan mellan arbetare i staden och på landsbygden. Landauer, som jag nämnde tidigare, försökte också plocka isär föreställningar om civilisation genom att visa hur våra nedärvda konstruktioner av dåtiden begränsade vår syn på framtiden. Européer härledde ofta sitt ursprung till de gamla grekerna och romarna och såg dessa förfäder som sina »grannar». Samtidigt såg de på den amerikanska ursprungsbefolkningen som »främlingar». Det fanns mycket att lära sig av de exkluderade och marginaliserade.⁹

Angående frågan om icke-europeiska röster: det finns alltmer forskning om anarkistiska rörelser i den icke-europeiska världen. Mycket av den fokuserar på rörelserna snarare än individer, men det finns några framstående historiska personer som närmade sig anarkism som anti auktoritärer. Kōtoku Shūsui, en antiimperialist och senare syndikalist, avrättades för sin delaktighet i Kōtokuincidenten 1911 (»brottet» var att ha planerat mordet på kejsaren och bevisningen för planeringen var mycket tunn).¹⁰ Han var översättare och introducerade mycket europeisk socialism i Japan. Ole Birk Laursen har arbetat mycket med M.P.T. Acharyas liv och idéer, en indisk revolutionär och

antikolonialistisk anarkist.¹¹ Jag tycker om Ananda Coomaraswamys arbete, han var historiker, med fokus på indisk, persisk och islamisk konst, och filosof. Han läste anarkism genom ett nietscheanskt perspektiv, men inspirerades också av William Morris att anpassa sina idéer om konsthantverk för att främja traditionella kulturer.¹² He-Yin Zhen var feminist och antimilitarist, och hennes arbete börjar bli ganska välkänt i anarkistisk historieskrivning. Hon skrev en del skarp kritik av patriarkatet och granskade också det kinesiska språkets konstruktion för att synliggöra dess djupt rotade strukturer. De historiker som översatt hennes arbete poängterar att hon raderats från konventionell historia om kinesisk feminism och att de manliga översättarna av J. S. Mills arbete fick det erkännande hon förtjänade.¹³

Jag tycker att det är viktigt att påpeka att även om europeiska anarkister ofta kom till korta vad gäller samverkan med icke-européer fanns det ett utbyte av idéer. Icke-européer läste och översatte europeisk litteratur – Tolstoj och Kropotkin var favoriter i Japan, tror jag – men de anpassade den. På liknande vis läste europeiska författare icke-europeiska intellektuella och tog del av icke-europeisk litteratur. Rudolf Rocker lånar från Rabindranath Tagore i sin bok *Nationalism and Culture*.¹⁴ Tolstojs *Letter to a Hindu* är ett annat exempel.¹⁵

Du och andra anarkister betonar ofta idealet om jämlikhet. Hur relaterar det till kritiken mot dominans och hierarki? Enligt det anarkistiska synsättet, ska jämlikhet ha ett inneboende (kanske intrinsikalt) värde, eller handlar det bara om att de typer av praktiker som ger upphov till ojämlikheter är oförsvarbara?

Det är en mycket bra fråga. Jag misstänker att du skulle hitta uttryck för båda dessa uppfattningar i den anarkistiska litteraturen. Min egen uppfattning är att ojämlikheter ger upphov till beteenden som splittar. Det är kärnan i Rousseaus resonemang i *Discourse on the Origin of Inequality*¹⁶ och jag tror att det även är Kropotkins argument: ojämlikhet främjar konkurrens till bekostnad av ömsesidig hjälp. När det gäller dominans innebär resonemanget om egendom att det är en form av förslavning som lämnar de egendomslösa i händerna på de ägande.

Liksom många verk om anarkism betonar dina att anarkism är både en praktik och en tanketradition. Om du överväger dessa aspekter separat, hur skulle du bedöma anarkismens nuvarande hälsotillstånd och relevans?

Jag tror att tanketraditionens hälsa är enklare att utvärdera än praktikens. Utifrån den skulle jag säga att anarkismen är vid mycket god hälsa. Det är möjligt att hitta verk publicerade av rörelsen, akademiker och facklitteraturförlag och inom alla möjliga områden. Det finns fantastiska onlinearkiv och bibliotek, tidskrifter, tidningar, bloggar, poddar. Det finns till och med universitetskurser. Chomsky eller Bookchin är inte längre de enda anarkister någon kan namnet på. På vissa sätt reflekterar tanketraditionens hälsa praktikens hälsa: anarkister ligger bakom många av de bibliotek, kulturhus och förlagsverksamheter som håller tanketraditionen levande. Men att utvärdera praktiken är inte lika enkelt om man, som jag, anser att anarkism inte enbart är praktiker som utförs av anarkister utan att det även innefattar anarkistisk aktivitet i organisationer på gräsrotsnivå och ömsesidig hjälp i vardagen. Det sägs ofta att ömsesidig hjälp är något man kan se i kristider, när statliga tjänster kollapsar eller blir överbelastade. Covid var ett perfekt exempel. Grupper för ömsesidig hjälp växte nästan omedelbart fram i Europa och över hela Amerika. Alla dessa var inte »anarkistiska», men anarkister var involverade i många av dessa initiativ. Om man utgår ifrån att förmågan att självorganisera vittnar om anarkismens hälsotillstånd är detta goda tecken.¹⁷

Angående relevansen. Jag upplever att det fortfarande finns ett glapp mellan anarkismens hälsotillstånd och det värde som tillskrivs anarkistisk teori och praktik. Anarkismen är synligare men inte en integrerad del i den politiska debatten. Politiken faller fortfarande tillbaka till representation, precis som ordning faller tillbaka till lagstiftning, även när dessa system faller samman eller är under attack högerifrån. Det finns fortfarande mycket utrymme att visa att anarkismen är relevant för vardagliga erfarenheter.

Genom vilka metoder vill anarkister nå sitt idealsamhälle? Ditt föregående svar antyder att anarkism uppstår när människor kommer samman i vardagen för att forma organisationer för

ömsesidig hjälp och skapa alternativ till statliga tjänster. Finns det något mer som hör till den anarkistiska idén om revolution?

Det finns två olika idéer här: den ena är »livstecken», att vi kan utvärdera anarkismens hälsa delvis genom att titta på omfattningen av gräsrotsaktivism, som kanske inte är explicit anarkistisk (vilket stämmer överens med Colin Wards tankegångar i *Anarchy in Action*)¹⁸ och den andra handlar om att främja anarkistisk förändring. Jag är osäker på hur användbart »revolution» är för att beskriva detta: det har en tendens att framkalla romantiska bilder av dramatiska ögonblick av förändring och återfödelse. Det finns definitivt en revolutionär ådra i anarkistisk litteratur, men den fyller oftast en retorisk funktion. Det centrala begreppet av förändring som direkt handling är nyckeln till båda, och det är till större nytta eftersom det lämpar sig för många olika scenarion, både individuella handlingar (till exempel att angripa patriarkatet genom att vägra äktenskap eller praktisera »fri kärlek») och kollektiva (att organisera en fackförening).

Direkt aktion tar sig olika uttryck beroende på vilket motstånd den möter, vilken kontext den verkar i och vilka principer människor för med sig. Vanlig ömsesidig hjälp möter oftast inte något direkt motstånd, men det kan försvinna genom regleringar. Historiskt sett har uttalat anarkistiska initiativ mötts av systematiskt våld. Anarkistiska fackföreningar har regelbundet konfronterats av miliser och polis. Runt om i världen har individuella organisatörer fångats och avrättats enbart för att ha förespråkat anarkism.

Det finns en livlig och splittrad debatt inom den anarkistiska rörelsen om det legitima sättet att bemöta repressivt våld, och viktiga grupper inom rörelsen tar avstånd från våld. Min egen uppfattning är att det är upp till aktivisterna själva att avgöra hur de bäst kan försvara sig.

På tal om praktiska principer, du skrev nyligen artikeln *Anarchic Agreements: A Field Guide to Collective Organizing*¹⁹ tillsammans med Alex Prichard och Thomas Swann. Kan du berätta lite mer om guiden och dess huvudsakliga syften?

Guiden mynnade ur ett projekt som involverade Industrial Workers of the World (IWW)²⁰ och bostads- och arbetarkooperativet Radical

Routes²¹, och utvecklades tillsammans med påverkansgruppen Seeds for Change.²² Huvudsyftet var att visa att anarkistiska eller anarkistiskt orienterade grupper grundas för att värna om och upprätthålla principer om icke-dominans, och att de gör det utan att förlita sig på en permanent och orubblig auktoritet. Guiden försöker förklara hur konstitutionella mekanismer begränsar makt för att hantera problem som uppstår i praktiken (till exempel gällande utbrändhet, förtroende och samarbete). Snarare än att förlita sig på sympati eller delade värderingar innebär konstitutionalisering att utforma regler, etablera institutioner och normer och inrätta beslutsprocesser. Vi kallade det konstitutionalisering för att belysa den nödvändiga ofullkomligheten i alla system för självstyre och flexibiliteten i processer som inte är beroende av centraliserad auktoritet (och våld) för att lösa menings-skiljaktigheter eller dispyter.

Boken består av två pamfletter: den ena tittar på processer för grupper och den andra på processer för att utveckla federala relationer.

När vi började forska för projektet tittade vi också på protokollen från generalförsamlingarna från Occupy Wallstreet, London St. Pauls och Oakland. I alla dessa fall kunde vi dra slutsatsen att »riktig demokrati» – det begrepp som då användes för att beskriva ockupationerna – dölde mer komplexa konstitutionella praktiker. Under de korta perioder som lägren lyckades fungera hann ockupanterna anta och anpassa grundprinciper (från Wall Street-deklarationen), driva flertalet institutioner (från lägerkök till sociala medier-konton), utforma regler (rörande oljud, konfliktlösning, droganvändning) och inrätta beslutsfattande genom konsensus.

Fältguiden fokuserar på praktiker inom samtida rörelser, men vi arbetar också på ett projekt för att återställa den konstitutionella teorin inom anarkismen och visa hur den komplicerar konventionell konstitutionalism.

Både i er guide och i din introduktion till anarkism, *The Government of No One*, beskriver du demokratisk röstning som en metod för kollektivt beslutsfattande. Med tanke på det starka fördömandet av »majoritetsstyre» från vissa klassiska anarkister kan det tyckas förvånande. Hur upplever du relationen mellan anarkism och demokratiska ideal?

Jag ser på anarki som en princip för självstyre, där den demokratiska processen utgör en del i beslutsfattandet. Jag uppfattar inte demokratisering av staten som ett anarkiserande drag; det varken skiftar maktbalanser eller möjliggör självstyre. Jag anser inte heller att demokrati är synonymt med anarki – vilket jag uppfattar är David Grabers argumentation i *Democracy Project*.²³ Risken med denna sammanblandning är, som jag ser det, att det gör det svårare att förstå vad som är utmärkande för anarki eller anarkism och att det tenderar att koppla ihop anarkistiska praktiker med en särskild beslutsmodell. Jag ser konstitutionalisering som ett effektivt sätt att undvika »majoritetsstyre»: om man inte vill att eliten ska dominera, informellt eller formellt som en följd av bristfälliga processer, behöver man överväga att utveckla mekanismer för att hantera problemet – individuellt och kollektivt.

Anarkister avfärdade demokratiseringen av staten som ett trick – och de hade rätt. Men den underliggande kritiken handlade om att demokratisering inte utmanade suveränitetsprincipen – i stället utnämnde den helt enkelt (missledande) folket till kung – och det skulle inte förändra de konstitutionella uppgörelser som förankrade ojämlikhet och dominans genom att skydda rättigheter. Deras svar blev då att överge idén om suveränitet och begreppen individuell frihet och det allmänna bästa som demokrater främjade på olika vis. Men det innebar inte att överge idén om konstitutionell politik – det vill säga idén om att begränsa godtycklig makt. Det innebar att uppfinna andra mekanismer för att begränsa makten och förhindra att den koncentreras (eller, som Kropotkin och många andra hävdade, att återupptäcka tekniker utvecklade av ursprungsbefolkningar och nedtryckta av koloniserare). Så länge du inte tror att anarkin på något vis är befolkad av annorlunda varelser eller att politiken försvinner, återstår problemet med makten. Vi kan omforma våra miljöer och förändra moraliska normer, men jag tror inte att det räcker. Det måste finnas begränsningar för makten. Om begränsningarna inte är överenskomna är de påtvingade eller helt enkelt accepterade som tradition. Konflikten om påtvingandet kommer inte att försvinna. Ett av argumenten för anarki i stället för stat är att förändring underlättas av frånvaron av lag. Men jag tror att denna reflektion innebär att parterna i konflikten måste tänka igenom och ompröva regler och principer.

Tack, än en gång, professor Kinna, för att du delar med dig av dina insikter. När vi avslutar denna intervju, har du några rekommendationer eller uppmuntrande ord till de läsare som är intresserade av att utforska anarkism, antingen som teoretiskt ramverk eller som praktisk ansats? Vad bör man ha i åtanke för att ta sig an detta på ett eftertänksamt och meningsfullt sätt?

Tack så mycket! Rekommendationer: det finns så många utmärkta online-bibliotek, projekt, bokmässor och informationskällor²⁴ att ta del av och inspireras av, och jag skulle uppmuntra alla att göra det och helt enkelt hålla tanketraditionerna vid liv: utbyte, diskussion, praktik. Vad bör man ha i åtanke? Vanligtvis har ingen rätt och ingen har rätt hela tiden. →

Andrés Garcia

(Översättning av Majk Michaelsdotter)

Noter

1. James C. Scott, *Two Cheers for Anarchism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012).
2. P.-J. Proudhon, *What is Property? An Inquiry into the Principle of Right and Government* (1840): <https://www.marxists.org/reference/subject/economics/proudhon/property/>.
3. Friedrich Engels, *On Authority* (1872): <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1872/10/authority.htm>.
4. V. I. Lenin, *What Is To Be Done? Burning Questions of Our Movement* (1901–2): <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1901/witbd/>.
5. Se Judith Suissa, *Anarchism and Education: A Philosophical Perspective* (Oakland CA: PM Press, 2020); Robert H. Haworth, *Anarchist Pedagogies: Collective Actions, Theories, and Critical Reflections on Education* (Oakland CA: PM Press, 2021).
6. Karl Marx och Friedrich Engels, *The Communist Manifesto* (1848): <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1872/10/authority.htm>.
7. William Morris, »Useful Work versus Useless Toil», *Signs of Change* (1896): <https://www.marxists.org/archive/morris/works/1888/signs/chapters/chapter6.htm>.

8. Gustav Landauer, *For Socialism* (1911) övers. David Parent (St Louis: Telos Press, 1983).
9. Gustav Landauer, »On Revolution» i Gabriel Kuhn (red.) *Gustav Landauer: Revolution and other Writings* (Oakland CA: PM Press, 2010).
10. R. Tierney *Monster of the Twentieth Century: Kōtoku Shūsui and Japan's First Anti-Imperialist Movement* (Berkeley: University of California Press, 2015) och se, till exempel, Nadine Willems, »Transnational Anarchism, Japanese Revolutionary Connections, and the Personal Politics of Exile», *Historical Journal* 2018: 719–741; Sho Konishi, *Anarchist Modernity: Cooperatism and Japanese-Russian Intellectual Relations in Modern Japan* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2013); H.B. Raddeker, »Anarchist Women of Imperial Japan: Lives, Subjectivities, Representations», *Anarchist Studies* 24 (1) 2016.
11. Ole Birk Laursen, *We are all Anarchists: Essays on Anarchism, Pacifism, and the Indian Independence Movement 1923–1953* (Oakland: PM Press, 2019); *Anarchy or Chaos: M.P.T. Acharya and the Indian Struggle for Freedom* (London: Hurst, 2023).
12. Ananda Coomaraswamy, *The Dance of Siva: Fourteen Indian Essays* (1918): <https://archive.org/details/danceofsivafourtoocomiala/page/n1/mode/2up>.
13. Lydia H. Liu, Rebecca E. Karl, Dorothy Ko, *The Birth of Chinese Feminism: Essential Texts in Transnational Theory* (New York: Columbia University Press, 2013).
14. Rudolf Rocker, *Nationalism and Culture* (Chico, CA: AK Press, 1996 [1937]).
15. Leo Tolstoy, *Letter to a Hindu: The Subjection of India – Its Cause and Cure* (1908): <https://www.gutenberg.org/files/7176/7176-h/7176-h.htm>.
16. Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin and the Foundations of Inequality Among Men* (1754) University of Oxford e-text, övers. Ian Johnston: <https://ota.bodleian.ox.ac.uk/repository/xmlui/bitstream/handle/20.500.12024/2524/seconddiscourse.htm?sequence=4&isAllowed=y>.
17. Jim Donaghey (red.), *Fight for a New Normal: Anarchism and Mutual Aid in the Covid-19 Pandemic Crisis* (London: Freedom Press, forthcoming).
18. Colin Ward, *Anarchy in Action* (London: Freedom Press, 1982).
19. Ruth Kinna, Alex Prichard, Thomas Swann and Seeds for Change, *Anarchic Agreements: A Field Guide to Collective Organizing* (Oakland: PM Press, 2022).
20. IWW: <https://iww.org.uk/>
21. Radical Routes: <https://www.radicalroutes.org.uk/>
22. Seeds for Change: <https://www.seedsforchange.org.uk/>

23. David Graeber, *The Democracy Project: A History, A Crisis, A Movement* (London: Penguin, 2014).
24. För engelskspråkig historisk anarkism se Anarchy Archives https://pzaacad.pitzer.edu/Anarchist_Archives/;
samtida anarkism <https://theanarchistlibrary.org/special/index>,
pro-feministisk <https://anarchalibrary.blogspot.com/>,
Francophone, Le Maitron <https://maitron.fr/spip.php?article157328>,
internationell historia, International Institute for Social History <https://iisg.amsterdam/en>, bokmässor <https://anarchistbookfairs.blogspot.com/>.

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.¹ 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 civility²) 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.³

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.⁴

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.⁵

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).⁶ 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.⁷

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 målneutralt 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).⁸ 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.⁹ 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 samhälles 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 resonerang (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.¹⁰ 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 skäligen 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 beslutsfattandeprocédurer – 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, WOJCIECH (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.

↓ Recension

SYNNE MYREBØE, VALGERÐUR PÁLMAÐÓTTIR & JOHANNA SJÖSTEDT (RED.): *Feminist Philosophy: Time, History and the Transformation of Thought* Huddinge: Södertörns högskola, 2023.

DEN SOM VILL förändra världen måste förändra metaforen har författaren och mytforskaren Joseph Campbell sagt. Jag kommer att tänka på frasen under läsningen av antologin *Feminist Philosophy: Time, History and the Transformation of Thought*. Först förstår jag inte alls varför. Frasen är »teckentom» likt fåglarnas läten i Sofokles drama *Antigone*. I en avgörande episod väsnas de på himlen ovanför siaren Teiresias men visar honom ingenting att tyda. Efter att ha läst det allra sista bidraget, där redaktörerna ger en historisk bakgrund till antologin, börjar jag se ett samband mellan deras syfte och min ingivelse.

I skärningspunkten mellan filosofi, idéhistoria och feministisk filosofi eller teori (de senare används synonymt) samlar idéhistorikerna Synne Myrebøe, Valgerður Pálmadóttir och Johanna Sjöstedt aktuell nordisk och internationell feministisk forskning. Trots att feministisk filosofi sedan länge varit ett forskningsfält inom den akademiska filosofin uppfattar de en spänning mellan feministiskt och filosofiskt tänkande som de menar inte är lika framträdande inom andra humanistiska och samhällsvetenskapliga discipliner. De välkomnar spänningen som produktiv och vill ställa frågor kring vad filosofin kan erbjuda feminismen. Filosofi beskrivs som »en tradition av texter, frågor och begrepp», vilket redaktörerna menar ställer uttolkare inför uppgiften att ta hänsyn till språk och historisk kontext (s. 10, min övers.). Till skillnad från den filosofiska traditionen av texter, frågor och begrepp ser de feministisk forskning som en kritisk och emancipatorisk praktik med rötter i feministisk aktivism.

I det avslutande kapitlet, »Configuring Feminist Philosophy in the Context of the Nordic Summer University», som har karaktären av ett efterord, tecknar Myrebøe, Pálmadóttir och Sjöstedt bokens bakgrund i en studiekrets inom det icke-institutionella akademiska samarbetet Nordiska sommaruniversitetet (NSU) som grundades på 1950-talet och som sedan 1970-talet har haft feministiska studiekretsar. Kapitlet är både en hyllning till NSU:s intellektuella och demokratiska ideal och en personlig berättelse om den egna kretsens arbete och, som de uttrycker det, »transdisciplinära begär» (s. 377, min övers.).

Att den feministiska filosofin lever i utmarkerna av den akademiska filosofins territorier är knappast någon nyhet, men idén om en spänning mellan icke-feministisk och feministisk filosofi tycks kollidera med uppfattningen att feministisk forskning är transdisciplinär. I en filosofisk tidskrift behöver läsaren kanske inte påminnas om att det latinska prefixet *trans* förekommer i sammansättningar som uttrycker överskridande: att befinna sig på eller komma från »andra sidan» och att röra sig »genom», »tvärsöver» eller »bortom» gränser. Enligt Nationalencyklopedin betecknar transdisciplinär »gränsöverskridande i betydelsen att gränser mellan och bortom discipliner överskrids och kunskaper och perspektiv från olika vetenskapliga discipliner liksom icke-vetenskapliga källor integreras». För den som befinner sig i den akademiska filosofins praktik väcker antologins transdisciplinära begär frågor som redaktörerna inte ställer, men som flera av bidragen utvecklar. Vid sidan om invändningen att icke-feministisk filosofi inte är en enhetlig tradition kan man till exempel fråga sig vad det innebär att marginalisera feministisk filosofi om den till sin natur överskrider disciplinära gränser? Borde feministisk filosofi inordnas som en riktning inom filosofiämnet vid sidan om säg antikens filosofi, tysk idealism, etik eller formell logik? Eller är den framför allt ett kritiskt perspektiv inom alla filosofins forskningsfält? Träffar den feministiska forskningens transdisciplinära kritik idén om avgränsade normerande discipliner som sådan?

Bidragen i *Feminist Philosophy* vittnar enligt redaktörerna inte bara om den feministiska filosofins transdisciplinära karaktär, utan även om dess transformativa möjlighet. Transformation har sedan ett trettiotal år varit en viktig tankefigur inom den intersektionella forskningen, som synliggör hur specifika situationer av förtryck skapas när

maktrelationer grundade på ras, kön, klass, etnicitet eller sexualitet genomkorsar varandra. Begreppet intersektionalitet infördes av den amerikanska medborgarrättsaktivisten och juridikprofessorn Kimberlé Williams Crenshaw, redan tidigt en ledande forskare inom kritisk rasteori. I artikeln »Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color» från 1991 beskriver hon intersektionalitet som en metodologisk länk mellan politik och postmodern teori, och ifrågasätter idén att kategorier som ras och kön (*gender*) skulle vara åtskilda. Om (transdisciplinär) feministisk filosofi överskrider epistemiska gränser och traditioner, upplöser intersektionalitetsforskningen gränserna mellan sociala kategorier genom att visa hur de ömsesidigt konstituerar, efterbildar och inkorporerar varandra. I den föreliggande antologin rör denna transformativa möjlighet själva tänkandet.

I fem avsnitt tematiserar arton författare ur skilda horisonter filosofins, historiens, konstens, kunskapens och förståelsens omvandlingar. Antologin är med andra ord ambitiös, ibland något spretig men hålls samman av den övergripande transdisciplinära inramningen och av den tematiska inriktningen mot tänkandets tidslighet och historicitet. Målgruppen får förmodas vara internationell och i huvudsak akademisk. Bidragen håller hög teoretisk nivå och griper in i varandra, både under och mellan avsnittsrubrikerna.

Den amerikanska filosofen Naomi Scheman gör upp med den moderna filosofins fundament i sitt bidrag »The Problem with the Problems of Philosophy – Challenging European Modernity». Scheman är medgrundare av två internationella tidskrifter som har haft avgörande betydelse för genusforskning och feministisk filosofi som forskningsfält; *Signs: Journal of Women in Culture and Society* (1975) och *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* (1982). Hon är även hedersdoktor och tidigare gästprofessor i genusvetenskap vid Umeå universitet. Hennes utgångspunkt i antologibidraget är det förvetenskapliga barnet som figur. Barnets upprepade och osorterade frågor liknar enligt Scheman filosofens innan den moderna filosofins vetenskapliga ideal infann sig. (Jag överläter åt läsaren att bedöma om det frågande barnet hos Scheman därmed representerar det »ontologiska ursprung» som genusvetaren Zlatana Knezevic ställer sig kritisk till i sitt bidrag »The Child as the Other – Some Epistemological Considerations», där hon

utifrån kritisk barndomsforskning och postkoloniala teorier vänder blicken mot de »barndomens andra» som aldrig figurerar i filosofiska exempel: barn(sex)arbetare, barnsoldater och gatubarn.)

Trots René Descartes tidigmoderna krav på en säker grund för det tänkande jaget – en grund som Ludwig Wittgenstein enligt Scheman avvisat som ohållbar i sina försök att bota oss från den moderna filosofins problem – så återstår alltid en osäkerhet som inte kan skingras. Med andra ord kan filosofins frågor inte slutgiltigt besvaras och dess undersökningar kan inte disciplineras. Den moderna filosofins problem, som Scheman ser det i Wittgensteins efterföljd, är att dess problem har blivit »zombie-problem» (s. 71, min övers.). De har förlorat vad som en gång gjorde dem levande och angelägna men rör sig ändå i seminarierummen, odöda och oförstörbara. För att uppväckas borde den akademiska filosofin avdisciplinera sig, anser Scheman, och återupprätta kontakten med sina etiska och politiska drivkrafter.

I »Feminism and Philosophy: A Matter of History and Politics» sorterar den finska filosofen Tuija Pulkkinen klartänt begreppen då hon uppmärksammar två dimensioner av spänningen mellan filosofi och feminism, en historisk och en politisk (själva ordet spänning har på både finska och svenska en mer positiv klang än på engelska, påpekar Pulkkinen, då *tension* för tankarna till motsättning). Historiskt bär filosofin spår av icke-temporalitet, något Jacques Derrida förstår som en sedan antiken nedärvd *omnitemporalitet*. Genom sin sena ankomst på 1970-talet äger den feministiska forskningen tvärtom en medvetenhet om historisk kontext och förändring. Om politik, som Chantal Mouffe har hävdad, handlar om konflikt och om feminismen givet sin aktivistiska historia har en omedelbar närhet till disharmoni är spänningen även politisk – åtminstone så länge filosofi uppfattas som en verksamhet inriktad på tidlös sanning, lugn och harmoni. Pulkkinens positiva slutsats är ändå att filosofins, historiens och politikens inbördes spänningar är det som levandegör tänkandet.

Pulkkinen återoppar Hannah Arendt, som i *Människans villkor* (1958) betonar skillnaden mellan filosofisk kontemplation (*theoria*) och handlandet i *polis*. Den norska litteraturvetaren och filosofen Helgard Mahrdrdt kommer till en annan slutsats om tänkandets ställning gentemot handlandet. I bidraget »Hannah Arendt – To Think ›Without Banisters›» närläser hon på ett initierat sätt Arendts postu-

ma verk *The Life of the Mind* och andra efterlämnade texter. Här argumenterar Arendt för ett tänkande som är besläktat med handlandet därför att båda är verksamheter, något vi gör. Men vad är det vi gör när vi tänker? Vårt moderna predikament är enligt Arendt att vi är traditionslösa, religiöst såväl som filosofiskt. Hon betraktade nittonhundratalets totalitära regimer som de mest katastrofala symptomen på ett andligt, moraliskt och politiskt sönderfall och på att traditionen förlorat sin auktoritet. Indirekt föregriper hennes diagnos över Europas intellektuella kris vår tids transdisciplinära tillstånd: avsaknaden av en kronologisk tradition innebär också befrielsen från en tradition och, enligt Arendt, befrielsen från »expertområden». Det innebär inte att vi står fria från det förflutna, men att det förflutna är fragmentiserat och att vi måste tänka utan traditionens ledning. I Franz Kafkas parabel *Han (Er)* finner hon »den perfekta metaforen» för tänkandet. Som Mahrtdt visar i sin tolkning av Arendts Kafkaläsning öppnar var och ens tänkande en lucka i tiden, ett tankelandskap där det förflutna och framtiden möts. Detta landskap blir en asyl för det vi kan rädda undan tidens ruinlandskap, och för vår möjlighet att överskrida den givna världen och förse den med ny mening.

Enligt Arendt är det väsentligt för tänkandets verksamhet att använda metaforer och analogier därför att de bättre än ett begreppsligt språk bevarar kontakten mellan »tänkandets stig» och den värld vi bebör. Det är därför den som vill förändra världen måste förändra bilden av den. Fanny Söderbäcks bidrag »Fantastic Antigones – The Tragic Legacy of Trans Grief» sätter vad som kunde kallas ett arendskt post-traditionellt tänkande i rörelse när hon vänder sig till Antigonegestaltens »envisa återkomst». Som många andra har visat upphör inte Antigones anspråk på att begrava sin bror Polyneikes i Sofokles tragedi att vara meningsbärande bortom dramats antika ursprung. »Från Argentina till Turkiet, via Australien, Brasilien, Colombia, Egypten, Ghana, Grekland, Indien, Indonesien, Irland, Kuba, Mexiko, Nigeria, Palestina, Polen, Puerto Rico, Sydafrika, Spanien, och ännu längre... finns det något land i världen som hon inte har besökt i någon av sina många förklädnader?», frågar Söderbäck och konstaterar att Antigone är en skepnad från det förflutna som hjälper oss att ta oss an vår egen tids tragiska villkor (s. 171, min övers.). Hon illustrerar det genom en tolkning av Sebastián Lelios film *Una mujer fantástica* från 2017.

Här heter Antigone Marina och är en transkvinnor som brottas med en dubbel förlust: förlusten av sin älskare Orlando och förlusten av rätten att sörja hans bortgång. Vägled av Judith Butlers reflektioner kring sårbarhet och uteblivet sorgearbete skildrar bidraget Marinas ensamhet, utsatthet och uteslutning från begravningen och från ett samhälle som genom mikroaggressioner dagligen kränker, trakasserar och förnekar henne. Mot slutet av filmen återkommer Orlando till Marina som ett spöke på dansgolvet i det queera nattlivet. Det är en försoningsscen som möjliggör avsked och sorg.

Inom queer- och transforskning handlar trans om identiteter, uttryck och kulturer som på olika sätt bryter mot normer för kön och sexualitet. För den som kommer ny till fältet påminner Söderbäcks tolkning av Lelios Antigone om hur trans inte bara är en akademisk fråga om disciplinär normkritik, utan framför allt en levd verklighet. Indirekt (men förmodligen medvetet) introducerar bidraget en »meningsvärld», för att tala med filosofen Maria Lugones i »On the Logic of Pluralist Feminism» (1991), och erkänner erfarenheter som skiljer sig från det moderna europeiska subjektets. Om Descartes metafysiska grundläggning av subjektet omgavs av smältande vax, automater och onda andar genomkorsas Marinas av cis-personer, transfobi, transskam och transsorg. Om vi återvänder till Scheman aktualiserar båda exemplen frågor om erkännande, men »andra platsers röster» (jfr Medina 2006) synliggör dessutom det moderna europeiska subjektets särskildhet – en särskildhet som består i en autonom individs upptagenhet vid kunskapsteoretiskt oberoende.

Det är omöjligt att på ett så begränsat utrymme ge en rättvisande bild av antologins innehåll. I stället vill jag avsluta med att nämna två teman som återkommer i flera av texterna. Det ena är språkets väsentliga del i att kritiskt omvandla mening. I »The Emotionalization of Burnout in the Health Care Sector» visar till exempel den finlands-svenska filosofen Ylva Gustafsson övertygande hur beskrivningar av sjuksköterskors utmattningssyndrom sedan 1990-talet »emotionaliserar» en situation som är resultatet av ekonomiska och politiska beslut. Personalminskningar inom den finska vården föranledda av nationell recession ställde den individcentrerade omvårdnaden inför orimliga krav. Snarare än att tala om utmattning som en känslomässig reaktion menar Gustafsson att diagnosen »etisk stress» vore en

adekvat icke-misogyn beskrivning. I ett annat exempel, »The Inner Landscape of the Body – Phenomenology of Thinking», uppdragar den isländska filosofen Guðbjörg R. Jóhannisdóttir kunskapens situerade och relationella villkor genom en beskrivning av språkets metaforiska skikt. Hennes tolkning av det tidiga ordet för landskap i de isländska sagorna, *landsleg* – där »leg» hänvisar till en plats där något kan ligga och till hur saker ligger i förhållande till varandra, och har använts både om en kvinnas livmoder och en slutlig viloplats (*legstaður*) – visar på oväntade paralleller mellan den yttre naturen och kroppens inre landskap.

Det andra temat är den »urlidvridna tiden», som Hamlet kallar den i William Shakespeares drama. Det handlar om det förflutnas fortsatta och ofta spökliga närvaro i nuet. Som Arendt och senare Derrida har hävdad jagar det förflutna vår egen samtid. Utifrån den premissen problematiserar historikern Sara Edenheim, genusvetaren Kristina Fjelkestam och litteraturvetaren Claudia Lindén på olika sätt sedan upplysningen förhärskande föreställningar om historien som kronologisk, homogen och irreversibel. I »The Demands of the Historical Unconscious – the Psychopathology of History» kritiserar Edenheim gängse historievetenskap genom att skärskåda det europeiska historiemedvetandet ur ett psykoanalytiskt perspektiv som utgår från skillnad snarare än identitet. Fjelkestam försöker i »Desiring Difference and the Hierarchies of Time» nå bortom både identitet och skillnad och förordar en icke-hierarkisk mångdimensionell historieteori där otidsenligheter, anakronismer och ett känslomässigt begär efter det förflutna kan vara produktiva. I »Possessing the Past – Revisiting (a Feminist) Swedish 19th Century in Contemporary Fiction», visar Lindén enligt liknande tankegångar på fiktionens historiografiska kraft. Samtida historisk fiktion (här exemplifierad med den svenska miniserien *Fröken Frimans krig*) »etablerar en temporalitet som överskrider det förflutna och nuet, och som skapar vårt historiska medvetande», skriver Lindén (s. 148, min övers.). Den bidrar därigenom till en »dekonstruktiv historia» (ett begrepp hämtat från historikern Ethan Kleinberg), enligt vilken historia uppfattas som närvaron, ersättandet och återkomsten av det frånvarande.

Antologin samlar en mångfald av inspirerande bidrag som jag kommer att återvända till. Genom att placera sig teoretiskt i en interna-

tionell, huvudsakligen engelskspråkig, feministisk tanketradition jagas den samtidigt av en anmärkningsvärd frånvaro. Med undantag för avsnittet om Nordiska sommaruniversitetets historia är de nordiska ländernas inte oansenliga feministiska filosofiska arv så gott som bortglömt i textsamlingen.

Vad gäller den svenska historieskrivningen gav Jeanette Emt och Elisabeth Mansén 1994 ut textsamlingen *Feministisk filosofi* som behandlar centrala problem och idéer inom anglosaxisk feministisk filosofi. Det saknades då inte översättningar av kvinnliga filosofer. Bland klassikerna kom Simone de Beauvoirs *Det andra könet* i en ofullständig svensk översättning 1973 (verket nyöversattes i sin helhet 2002). Hannah Arendts *Människans villkor* översattes 1988 och redan 1961 kom Simone Weils *Personen och det heliga*. Mary Wollstonecrafts *Till försvar för kvinnans rättigheter* fick vänta till 1997, medan *Könsskillnadens etik och andra texter* av Irigaray kom ut 1994 (ett par essäer översattes redan 1979 för tidskriften *Kris*). Julia Kristevas *Främlingar för oss själva* och *Stabat Mater* översattes också på 1990-talet och sedan 2000-talet finns en rad titlar av Judith Butler på svenska: *Genustrubbel* (2007), *Krigets ramar* (2009) och *Osäkra liv* (2011), för att nämna några. Däremot saknades länge avhandlingar och kommentarlitteratur på svenska.

Det hade naturligtvis till stor del att göra med att svensk efterkrigsfilosofi stod i en anglosaxisk filosofisk tradition och betydande feministiska filosofiska verk har orienterat sig mot tysk och fransk filosofi (Wollstonecraft var verksam före denna europeiska splittring). I en rapport från Högskoleverket beskrivs filosofi som en utbildning »av män för män» så sent som 2005. På så gott som alla filosofutbildningar och studienivåer var andelen manliga studenter större och kvinnliga studenter verkade söka sig andra vägar på avancerad och forskarnivå. Den filosofiska kurslitteraturens författare var till övervägande del män och rörde oftast manliga filosofer. (Av nyfikenhet tog jag fram litteraturlistorna för landets grundkurser i filosofi höstterminen 2024 och kunde konstatera att samma partiskhet fortfarande är fallet.) I ett temanummer av *Tidskrift för politisk filosofi*, »Kvinnor och feminism i filosofin» (2015) – en artikel som antologiredaktörerna också hänvisar till – bekräftar Lena Halldenius och Martina Reuter bilden. »Vart man än tittar så är mansdominansen och de patriarkala strukturerna

och traditionerna mer seglivade inom filosofin än inom andra humanistiska ämnen», konstaterar Halldenius i den redaktionella inledningen. I en kvantitativ studie av antalet kvinnliga filosofistudenter vid tre nordiska och ett antal engelskspråkiga universitet visar Reuter att situationen 2015 var sämre i Sverige än i jämförelseländerna. Som tänkbara förklaringar, inte bara av svenska förhållanden, nämner hon det sociala klimatet, filosofins innehåll och metoder, internaliserade förhandsantaganden om stereotyper samt socioekonomiska faktorer.

För femton år sedan gav jag tillsammans med Lisa Folkmarson Käll, professor i genusvetenskap vid Stockholms universitet, ut antologin *Stil, kön, andrahet. Tolv essäer i feministisk filosofi* (se Björk & Folkmarson Käll 2010). De filosofer som inspirerade våra avhandlingsarbeten – Beauvoir, Irigaray och Butler – var alla kritiska arvtagare till fenomenologin, som vi båda hade studerat vid Husserlarkivet på Leuvens katolska universitet i Belgien. Vår antologi i kontinentalfilosofisk forskning av kvinnliga tänkare, inte nödvändigtvis feministiska, var den första i sitt slag i Sverige. För att fylla den fick vi vända oss till en nordisk kontext. Som den finska filosofen Sara Heinämaa skriver i ett temanummer av *Nora: Nordic Journal of Feminist and Gender Studies* 2006 har den nordiska kombinationen av wittgensteinsk och analytisk filosofi, pragmatism och fenomenologi sedan 1990-talet på ett unikt sätt varit gynnsam för möjligheten att kritiskt undersöka centrala begrepp som makt, kunskap och könsskillnad.

Mot bakgrund av det nordiska filosofiska arvet kan man med viss uppgivenhet undra hur många gånger den feministiska filosofin måste berättigas genom att introduceras och återintroduceras. Cecilia Rosengren svarar indirekt på den frågan i bidraget »Suppose a man be in a deep contemplative study» – Margaret Cavendish, Descartes' Cogito and the Freedom of Thought», som handlar om tänkandets villkor och den brittiska naturfilosofen Margaret Cavendish (1623–1673). För en fri intellektuell var den tidigmoderna transformationen av offentlighetens politiska och sociala institutioner betydande, hävdar Rosengren. På samma gång som nya åtskillnader mellan privat och offentligt förde med sig en åtskillnad mellan könen kunde en privat tänkande individ (kvinna eller man) paradoxalt nog framträda imaginärt genom möjligheten att bli publicerad i skrift. Samtidigt var Cavendish framsynt vad gäller sitt öde som kvinnlig intellektuell, då hon både

förutsåg kommande generationers glömska och uttryckte förhoppningar om sin återkomst. Rosengren återger några rader ur förordet till *Observations upon Experimental Philosophy* från 1666, här översatta till svenska: »om hon [hennes filosofi] nu försummas och begravs i tystnad, kommer hon kanske att uppstå mer ärofyllt i framtiden; för då hennes grund är känsla och förnuft kommer hon kanske att möta en tidsålder där hon är mer uppskattad än hon är i den rådande» (s. 85, min övers.).

Kanske är det så att feministisk filosofi med jämna mellanrum behöver återfinnas och introduceras på nytt för att förbli levande. Med Cavendish som exempel uppmanas kvinnliga och feministiska tänkare således att fortsätta skriva och publicera sig. Även om våra texter faller i glömska under några århundraden kan vi vara säkra på att de tids nog återkommer och presenteras i en antologi om den feministiska filosofin i början av tjugohundratalet. →

Ulrika Björk

Referenser

- BJÖRK, ULRIKA & LISA FOLKMARSON KÄLL (2010) *Stil, kön, andrahet. Tolv essäer i feministisk filosofi*, Göteborg: Daidalos.
- CRENSHAW, KIMBERLÉ (1991) »Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», *Stanford Law Review*, vol. 43, nr 6, ss. 1241–1299.
- EMT, JEANETTE & ELISABETH MANSÉN (1994) *Feministisk filosofi. En antologi*, Nora: Nya Doxa.
- HALLDENIUS, LENA (2015) »Kvinnor och feminism i filosofin: Introduktion till temanumret», *Tidskrift för politisk filosofi*, vol. 19, nr 3, ss. 1–4.
- HEINÄMAA, SARA (2006) »Introduction: Feminist Philosophy and the Nordic Situation», *Nora: Nordic Journal of Feminist and Gender Studies*, vol. 14, nr 3, ss. 147–150.
- Högskoleverket (2005) *Utvärdering av grund- och forskarutbildningarna inom filosofiområdet vid svenska universitet och högskolor*, Högskoleverkets rapportserie 16.
- LUGONES, MARIA (1991) »On the Logic of Pluralist Feminism», *Feminist Ethics*, Claudia Card (red.) Lawrence: University Press of Kansas, ss. 35–44.

Recension av Ulrika Björk
»SYNNE MYREBØE M. FL. (RED.): *Feminist Philosophy*»

MEDINA, JOSÉ (2006) *Speaking from Elsewhere: A New Contextualist Perspective on Meaning, Identity, and Discursive Agency*, Albany: State University of New York Press.

REUTER, MARTINA (2015) »Varför så få kvinnor? Könsfördelningen inom filosofin», *Tidskrift för politisk filosofi*, nr 3, ss. 5–19.

↓ Recension

DANIÈLE MOYAL-SHARROCK OCH CONSTANTINE SANDIS: *Real Gender—A Cis Defence of Trans Realities*
Cambridge: Polity, 2024.

FÅ FRÅGOR HAR varit så infekterade de senaste åren som vad, om något, könsidentitet är och på vilket sätt det är distinkt från och förhåller sig till andra aspekter av en människas kön så som könskörtlar, hormonnivåer och könsroller. Om könsidentitet är någonting annat än detta, vad är det egentligen som avgör vilken könsidentitet en person har? Om en person som identifierats som man sedan födseln förklarar att hen i själva verket är kvinna kan detta tas som ett bevis för att det finns en meningsfull distinktion mellan begreppen som den »vanliga» kongruensen mellan vid födseln identifierat kön och könsidentitet döljer, eller som ett tecken på att personen i fråga missförstått någonting, antingen om sig själv eller om hur begreppen fungerar. För den som själv aldrig haft anledning att ifrågasätta sin könsidentitet, som aldrig fått den ifrågasatt av andra, eller inte haft någon närstående som erfar detta, kan det uppfattas som en icke-fråga. Vad skulle vi ens med ett sådant extra begrepp till? Detta är en vanlig reaktion från personer som menar att den dramatiskt ökade förekomsten av transpersoner i deras världsbild tyder på att det rör sig om en tillfällig trend, driven av ideologiskt belastad teori.

Transpersoners natur och erkännande har visat sig kunna få även de mest filosofiska av konversationer att fullkomligt kollapsa, vilket kan tyckas anmärkningsvärt för en disciplin med en historia av att hålla åtminstone två tankar och en handfull begrepp i huvudet samtidigt. Frågan om transpersoners erkännande och rättigheter är en politisk fråga, och det är inte konstigt att den är laddad med tanke på hur centralt kön tycks vara för hur vi organiserar samhällen. Men

det är också en rent begreppslig fråga, och som sådan borde den inte vara laddad eller ens särskilt komplicerad. Det borde räcka med att analysera begreppen, identifiera tvetydigheter och skiljelinjer, bryta ned dem till ett antal aspekter och varianter (vad som brukar kallas disambiguering) och så diagnosticerar vi eventuella oenigheter som en fråga om språkförbistring. Det är dock inte riktigt så debatten har utspelat sig.

Hur verkligheten är beskaffad och vilka begrepp vi har för att handskas med den har viss betydelse, särskilt när det handlar om hur vi ska organisera samhället och förhålla oss till varandra. Vilken typ av begrepp en viss term fångar bestäms delvis av hur verkligheten är beskaffad och om våra språkliga konventioner knyter an till naturliga sorter eller till sociala eller funktionella mönster, men också av vad vi drivs av för intressen när vi använder dem, av vad vi ytterst ska använda kategoriseringarna till. I vissa fall kan det röra sig om olika, kanske oförenliga, intressen som är inblandade. Att samhället är organiserat kring kön i den utsträckning det är är ingen självklarhet.

Boken »Real Gender» av filosoferna Danièle Moyal-Sharrock och Constantine Sandis har undertiteln »a cis defence of trans realities», så det kommer inte som någon överraskning var i den pågående debatten boken placerar sig. Det är en bok som tydligt och redan från början förklarar att författarna ser sig som *allierade* med transpersoner och i konflikt med den gruppering som kallas »TERFs» (transexkluderande radikalfeminister) som förnekar att transpersoner tillhör det kön de säger sig tillhöra. De är också tydliga med att deras bok i första hand riktar sig till cispersoner, d.v.s. personer vars könsidentitet inte är ifrågasatta av samhället. Transpersoner själva vet i regel redan det mesta boken har att berätta, genom sin egna levda erfarenhet. Det är inte heller främst transpersoner som är i behov av en teori för att rättfärdiga sin existens, och de bör heller inte avkrävas en sådan. Det är upp till oss andra, om vi råkar ha ett intresse för frågan eller ett behov av en teori för att få ihop vår världsbild.

Tidigt i boken förmedlar författarna också att vad en skeptisk eller förbryllad cis-person i första hand behöver göra är att *lyssna* på transpersoner. Deras berättelser är avgörande eftersom det ytterst sett är detta som behöver förklaras, och citat från sådana berättelser och beskrivningar utgör nästan hälften av boken. Vi måste givetvis inte

ta alla påståenden en person gör om sig själv *at face value*, men det tillhör vanlig hyfs att utgå från att folk är i en privilegierad position när det gäller sin självförståelse. Det kanske bästa och mest ögonöppnande den här recensenten läst om transpersoner är Jan Morris (en storartad skribent även i andra avseenden) självbiografiska »Conundrum». Detta betyder inte att en person måste ha transerfarenhet för att kunna skriva läsvärt om dessa frågor, bara att risken att en person som saknar sådan erfarenhet missar något är överhängande.

I identitetsfrågor är inifrånperspektivet givetvis omistligt.

Från ett mer teoretiskt perspektiv är det två kapitel av *Real Gender* som är av särskild vikt: »Bedrock Gender» och »reconceptualizing gender (from the stream of life)». I »Bedrock Gender» tar författarna avstamp i Talia Mae Bettchers distinktion mellan metafysisk och existentiell självuppfattning. Medan den metafysiska självuppfattningen handlar om *vad* du är, svarar existentiell självuppfattning på den djupare frågan om *vem* du är, någonting som sedan agerar som en bas för din självuppfattning (därför »bedrock»). Detta är viktigt för att svara de kritiker som menar att variationer i könsidentitet är något trendkänsligt, påverkbart av »kulturell smitta». Tvärtom visar transpersoners historier att könsidentitet är något som kan motstå de allra envetnaste påverkansförsök och »omvändelseterapi». Att könsidentitet inte är en fråga för de flesta av oss beror på att det är så grundläggande, något som inte ifrågasätts eller skaver i relationen mellan hur vi uppfattar oss själva och hur andra hanterar oss.

Avslutande »reconceptualizing gender (from the stream of life)» är kanske ännu mer centralt för en filosofisk läsare, men kommer tyvärr för sent och är för kort för att ge en ordentlig redogörelse av de alternativ till begreppsanalys som existerar. I synnerhet är de väl kortfattade i sitt avfärdande av s.k. »conceptual engineering» i förhållande till kön och genus, d.v.s. försök att förbättra våra begrepp för att göra dem mer användbara så väl analytiskt som praktiskt (en rörelse som i dessa sammanhang oftast knyts till Sally Haslanger). Denna approach avfärdas med hänvisning till könsidentitetens existentiella status, och det är naturligtvis begripligt med skepsis inför en »ingenjörskonst» som kan missbrukas för att frånta individer självbestämmande, men det är också viktigt ur ett teoretiskt perspektiv att begreppsligt spelrum ges.

Det är värt att uppehålla sig kring kapitlets tillkortakommande i detta avseende. Låt säga att vi söker efter en biologisk definition av vad en kvinna är, som fångar vad som gör kvinnor medlemmar av denna klass. D.v.s. antingen en biologisk definition av »kvinna» eller en biologisk teori som förklarar varför medlemmar av klassen har de egenskaper de har, vilket i sin tur är det som fångas av begreppet. Om denna definition och/eller teori utesluter vissa personer som identifierar sig som kvinnor, men är teoretiskt koherent och har förklaringsvärde kan vi sluta oss till att vi identifierat vad »kvinnor» är i *viss* mening. Men vi kan också sluta oss till att klassen »kvinnor» är disjunktiv, och innehåller flera subklasser varav den trans-exkluderade biologiska definitionen bara är en. Transkvinnor kan i så fall bara beskrivas som förvirrade om deras identitet handlar om att de har exakt *denna* biologiska egenskap, men en sådan uppfattning verkar inte matcha särskilt många transkvinnors berättelser. Det är också värt att hålla i minnet, som bokens författare gör, att det finns teorier som menar att transkvinnor har biologiska likheter med varandra, vilka kan fungera som förklarande till varför vissa utvecklar en sådan könsidentitet. Både cis-kvinnor och transkvinnor är enligt en disjunktiv uppfattning kvinnor, men de är det i kraft av olika egenskaper. Eller så finns det ytterligare någon egenskap, den egenskap som förklarar transpersoners könsidentitet som cis-kvinnor också har. Poängen är att det inte är självklart vilken typ av begrepp »kön» är. Det kan behandlas som en naturlig sort, men det kanske också är en funktionell sort, eller en social. Det är fullt möjligt att en central del av pågående kontroverser beror på en oenighet om vilken typ av begrepp vi har att göra med och vilken typ av begrepp som bör vägleda hur vi organiserar samhället.

Vilket leder fram till mina invändningar mot »real gender». Författarna är som nämnt mycket måna om att vara transinkluderande och allierade. Detta är en position jag sympatiserar med, men sympatier är ingen bra utgångspunkt för en kritisk läsning. Så jag försöker läsa den som om jag inte höll med. Författarnas position gör att motståndare, som kallas »TERFs» summariskt avfärdas genom hela boken. Det är del av bokens modus operandi och, gissar jag, del av hur den signalerar sitt uppsåt. Läsaren får aldrig ett grepp av om den positionen är koherent eller hur analysen ser ut, och den smygande misstanken är att de representeras av sina sämsta sidor. Vad en transinkluderande

cis-person behöver är en redogörelse av motståndet i sin bästa form, och en uppsättning argument mot den positionen. En välvillig tolkning av meningsmotståndares positioner är en mycket bättre grund för en förödande motargumentation.

En filosofisk text i ett kontroversiellt ämne borde vara läsvärd oavsett utgångspunkt, och oavsett förkunskaper. En god filosofisk text som landar i fel slutsatser kan vara läsvärd i den mån den ger en god bild av hur den andra sidan tänker när den är som bäst. Detta gäller i synnerhet begreppsliga frågor. Det går inte att närma sig den här hermeneutiska cirkeln neutralt, det går bara att diagnosticera olikheterna och konstatera att en bok som inte gör det inte kommer kunna hantera situationen, och i slutändan bara gräva skyttegravarna djupare.

Real Gender är trots dessa tillkortakommanden en välskriven och mycket läsvärd bok. Könsidentitet är ett oerhört angeläget ämne att skriva nyanserat om, och det är svårt att skriva om en så laddad fråga. Det är inte bara, eller främst, en begreppslig, akademisk, fråga, det är också en kamp för lika rättigheter och livsvillkor. Att det inte bara är förtydligande av innehåll det handlar om demonstreras av att ingen sida vore nöjd om vi bara hittade på en ny term för att beskriva klassen som innehåller både transkvinnor och cis-kvinnor. Vi är inte bara ute efter kategorier för att beskriva, utan efter den sortering som har praktiska konsekvenser. I detta avseende är den begreppsliga frågan viktig på samma sätt som frågan vem som är medborgare, vem som är myndig, om *Jaffa cakes* är kakor eller kex, det vill säga kategoriseringar som har praktiska konsekvenser (i det sistnämnda fallet vilken skattesats som ska gälla).

Den kanske bästa prompt som skrivits för en diskussion om förhållandet mellan könsidentitet och biologiskt kön skrevs av filosofen Sophie Grace Chappell i ett blogginlägg för the American Philosophical Association 2018 där hon föreslog att vi kan förstå det som förhållandet mellan biologiska föräldrar och adoptivföräldrar.¹ I vissa sammanhang, som när vi screenar för sjukdomar t.ex, är det biologiskt föräldraskap vi är intresserade av. När det gäller att kalla till föräldramöte i skolan så är det snarare ett begrepp som fångar de primära vårdhavarna som är relevant. Analogin har naturligtvis sina begränsningar, men den demonstrerar hur vi kan göra för att skilja ut viktiga aspekter även ur samhälleligt extremt betydelsefulla begrepp. Även

Recension av David Brax

»MOYAL-SHARROCK & SANDIS: *Real Gender—A Cis Defence of Trans Realities*»

om en sådan uppdelning inte avgör *vilket* begrepp som bör vägleda t.ex. arbetet med jämställdhet kan vi åtminstone med dess hjälp göra det tydligare vad debatten ytterst handlar om →

David Brax

Not

1. Se: <https://blog.apaonline.org/2018/07/20/trans-women-men-and-adoptive-parents-an-analogy/>.