

ACTA UNIVERSITATIS UPSALIENSIS
Uppsala Studies in Social Ethics 55

Carl-Henric Grenholm

Kritisk politisk etik

Om moralens betydelse inom politiken



UPPSALA
UNIVERSITET

Uppsala 2024

Grenholm, Carl-Henric, 2024. Kritisk politisk etik. Om moralens betydelse inom politiken. (Critical Political Ethics. On the Relevance of Morality within Politics). Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Social Ethics 55, 398 pp. Uppsala. ISBN 978-91-513-2129-5.

Abstract

What relevance should moral considerations have for the actions of political agents? What is the significance of ethics, as a theoretical reflection on morality, for political life? In this study the author gives a critical analysis of four theories that give different answers to these questions.

One is political cynicism, according to which the political sphere has nothing to do with morality. This is the position taken by Chantal Mouffe and Carl Schmitt. A second theory is political realism, which argues that the moral norms that are relevant for political action are different from those valid for the relationship between individual persons. This position is elaborated by Hans J. Morgenthau and Reinhold Niebuhr. The third theory is political moralism, according to which moral considerations should have a direct impact on the actions of political agents and the shape of political institutions. Alasdair MacIntyre and John Rawls are influential political philosophers arguing for this position.

The author is critical towards all of these three theories and is arguing in favor of what he calls a critical political ethics. According to this theory moral considerations should have a greater impact in politics than they usually have today. At the same time the role of ethics is not to give political proposals. Rather, its task is to give a critical examination of those in political power from a moral perspective. The starting point for such a critical approach should be a principle of human dignity as well as a principle of justice and a theory of human rights. This position is inspired by philosophers in the tradition of critical theory, such as Jürgen Habermas, Seyla Benhabib and Rainer Forst.

Keywords: critical political ethics, critical theory, democracy, ethical theory, human dignity, morality, political cynicism, political moralism, political realism, politics, religion, view of humans, Seyla Benhabib, Rainer Forst, Jürgen Habermas, Alasdair MacIntyre, Hans J. Morgenthau, Chantal Mouffe, Reinhold Niebuhr, John Rawls, Carl Schmitt.

Carl-Henric Grenholm, Professor Emeritus of Ethics, Uppsala University, Department of Theology, Box 511, SE-75120 Uppsala, Sweden.

©Carl-Henric Grenholm 2024

This work is licensed under a Creative Commons Attribution NonCommercial NoDerivatives 4.0 International license (CC BY-NC-ND)

ISSN 0346-6507

ISBN 978-91-513-2129-5

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-526617>

Till Elena

Innehåll

Förord	11
1. Bortom moralism och politisk realism	17
Realism och moralism i politiken	18
Syfte och problem	23
Forskning i politisk etik	26
Fyra teorier om politik och moral	33
Metod och analysinstrument	38
Ett kantianskt perspektiv på etiken	43
Disposition	47
2. Radikal politik och agonistisk demokrati	49
Det politiska som antagonism	51
Radikal politik och vänsterpopulism	56
En politik bortom moralen	58
Etik som ett rum för det ovillkorliga	63
Att konstruera kollektiv identitet	66
En agonistisk modell för demokrati	69
Den politiska cynismens gränser	74
3. Värdenas tyranni och politik som fiendskap	81
Statens etik och värdenas tyranni	83
Det politiska som begrepp	89
Suveränens auktoritet och människans ondska	92
Den parlamentariska demokratins kris	97
En legitimerande politisk teologi	101
Politik som fiendskap och den homogena staten	106

4. Politik som vilja till makt	115
Deskriptiv och normativ realism	118
Begreppet politik och kampen för makt	121
Människans synd och det tragiska i tillvaron	127
Moralens relevans för politiken	131
Moralens absoluta karaktär och begränsad ideologikritik	135
Frihet, jämlikhet och representativ demokrati	138
Människans ambivalens och politikens moraliska dimensioner	143
5. Konflikten mellan etik och politik	151
Kollektiv egoism och sociala gruppers moral	154
En realistisk politisk etik	157
Politik som maktkamp	160
Det omöjliga kärleksidealet	163
Människans ändlighet och högmod	167
Demokrati som kontroll av makten	171
Etik som politisk rådgivning	175
6. Liberalism som politisk moralism	185
En teori om rättvisa	188
Rättvisan som norm för politiken	193
Politisk moralism och överlappande konsensus	196
Politik som samarbete och etisk konstruktivism	200
Den rationella människan och det goda livet	205
Liberalism som politisk overrideologi	208
Det offentliga förnuftet och konstitutionell demokrati	211
Liberal rationalitet och politisk konsensus	215
7. Politisk traditionalism och det gemensamma goda	223
Kritik av liberalismen	227
Politisk moralism utan etisk dualism	230
En aristotelisk dygdetik	232
Rättvisa i thomistisk tradition	236
Den rationella och beroende människan	239
Politik för det gemensamma goda	242
Religionens roll i politiken	248
Relativism och etisk aristokrati	252

8. Diskursetik och deliberativ demokrati	261
Etisk kritik av politisk praxis	263
En teori om moraliskt berättigande	267
Kommunikativt handlande	272
Deliberativ demokrati och offentlig sfär	276
Religionen i politiken	282
Diskursetik och mänskliga rättigheter	284
Deliberativ demokrati och kulturell mångfald	289
Den situerade människan	293
Diskursetisk kritik av politiken	296
9. Rätten till berättigande	301
Kritik av realism och moralism	303
Etiskt och moraliskt berättigande	308
Diskursteoretisk konstruktivism och internalism	313
Rättvisa och mänskliga rättigheter	316
Människan som en berättigande varelse	321
En teori om deliberativ demokrati	322
Makt och konflikt i politiken	326
En begränsad konstruktivism	331
10. Etik som kritik av politiken	339
En kritisk politisk etik	342
Politik som samarbete och kamp om makten	350
En etisk konstruktivism	355
Människans värde och global rättvisa	360
Den rationella och sårbara människan	366
Deliberativ demokrati och aktivt medborgarskap	370
Religion och politik	378
Litteratur	385
Person- och sakregister	393

Förord

Vi lever i en värld där mänskligheten står inför allvarliga hot mot sin överlevnad. Ett av dessa är den globala uppvärmningen och klimatförändringarna. Människans utsläpp av koldioxid och andra växthusgaser har medfört en uppvärmning som kan komma att få ödesdigra konsekvenser för jordens ekosystem. Redan nu ser vi vad detta kan innebära. Polarisarna smälter, öknarna breder ut sig i Afrika, bränder i Indonesien och tropiska orkaner i Karibien drabbar hårt. Klimatförändringarna är allvarligast för länder som redan är sårbara. Översvämningarna i Pakistan har medfört att miljontals människor lever utan mat, vatten och tak över huvudet.

Många länder plågas av militära konflikter, där det också förekommer att stormakter hotar med att kärnvapen kan komma att användas. Rysslands invasion av Ukraina har medfört fruktansvärd förödelse och kostat många oskyldiga människor livet. USA och deras allierade har med syfte att bekämpa terrorismen genomfört omfattande militära insatser i Irak och Afghanistan, som slagit sönder hela samhällen. Kriget mellan Israel och Hamas har medfört att tusentals kvinnor och barn har dödats och att en stor del av befolkningen i Ghaza tvingats på flykt och lever i svält. Den militära konflikten i Jemen har skapat vad FN kallar världens största humanitära katastrof.

Den ekonomiska ojämlikheten i världen fortsätter att öka. Miljontals människor i Afrika, Asien och Latinamerika lever i extrem fattigdom. Den procent av världens befolkning som tjänar mest har en högre sammanlagd inkomst än de övriga 99 procenten tillsammans. Skillnaderna i välbefinnande blir allt större både inom länder och mellan de rikaste och de fattigaste länderna. Vi som är privilegierade lever i överflöd, medan en stor del av befolkningen i det globala Syd saknar tillgång till mat, vatten, sjukvård och utbildning.

Till detta kommer att allt fler människor tvingas fly från sina hem på grund av militära konflikter, utbredd fattigdom, klimatförändringar och olika former av förtryck. Antalet flyktingar i världen har ökat drastiskt under senare år och uppgick i mitten av 2023 till 110 miljoner människor. Av dessa var 62,5 miljoner på flykt i sitt hemland, medan de övriga hade sökt sig till något annat land. De länder som tagit emot flest flyktingar är Turkiet, Iran, Colombia, Pakistan och Tyskland. Mer än hälften av alla flyktingar kommer från tre länder, nämligen Syrien, Afghanistan och Ukraina.¹

Hur ska vi möta dessa allvarliga hot som mänskligheten idag ställs inför? Som enskilda kan vi inte vara oberörda när medmänniskor drabbas av fattigdom, torka och översvämningar. Vi förstår utsattheten hos dem som drabbas av krig och tvingas fly från sina hem. Men också politiska aktörer – regeringar, politiska partier och enskilda medborgare – har ett stort ansvar. För att sätta stopp för militära konflikter och hejda den globala uppvärmningen krävs kraftfulla politiska åtgärder. Utan sådana politiska insatser är det inte möjligt att skapa drägliga förhållanden för alla flyktingar och att utjämna klyftorna mellan världens rika och dess fattiga. Men detta förutsätter att politiska aktörer tar ett moraliskt ansvar för de människor som är utsatta. De behöver bäras av moraliska visioner om fred, global rättvisa, hållbar utveckling och respekt för mänskliga rättigheter.

Sådana visioner finns idag inom många ideella icke-statliga organisationer och rörelser. Inom fredsrörelsen, miljörörelsen, biståndsorganisationer och olika solidaritetsrörelser drivs människor ofta av ett starkt moraliskt patos. Även inom kyrkor och samfund finns ett moraliskt engagemang för solidaritet och internationell rättvisa. Men det finns också många politiska aktörer – regeringar, parlament och politiska partier – som inte lägger samma vikt vid moraliska ideal när de argumenterar för sina förslag till åtgärder. De politiska ideologierna är idag nedtonade i den offentliga politiska diskursen och ersatta av en mer pragmatisk och realpolitisk hållning. Politiska aktörer gör vad de måste göra för att vinna ökat stöd i opinionsundersökningarna. Strävan tycks framför allt vara att erhålla ökad politisk makt.

Detta tar sig många uttryck. Fredsrörelsens strävan efter nedrustning och fredsförhandlingar får inte något större gehör idag. De militära konflikterna i vår omvärld möts i stället med en rejäl upprustning. Klimatkrisen tycks inte oroa alla politiska aktörer, som är mer

¹ "Refugee Data Finder". www.unhcr.org/refugee-statistics. Hämtat 2024-03-26.

intresserade av att elkostnader och bensinpriser inte ska bli för höga. Många regeringar driver därför en politik som medför att utsläppen av växthusgaser ökar och det blir allt svårare att uppnå de ambitiösa klimatmål som satts upp. Samtidigt minskar viljan att ge bistånd till fattigare länder. Många hävdar att biståndet måste minska eftersom det är ineffektivt och pengarna behövs bättre i det egna landet. De människor som flyr från krig och fattigdom möts inte heller av någon större medmänsklighet. Tvärtom har EU:s flyktingpolitik blivit allt mer restriktiv med hårdare gränskontroller och mer begränsade möjligheter att få asyl och uppehållstillstånd.

För många politiska aktörer tycks sålunda inte moraliska överväganden avgöra vilken politik man vill bedriva. I det politiska livet handlar det framför allt om att söka tillgodose den egna gruppens intressen, och därför står inte heller den internationella solidariteten högt i kurs. Särskilt tydligt är detta inom den växande högerpopulismen. Till populismens karaktär hör att den värjer sig mot en idéburen politik, som drivs av ideologiska visioner och moraliska ideal. I stället eftersträvar man en politik för folket, som söker fånga upp och värna om väljarnas materiella intressen. Det innebär att det blir viktigare att sänka bensinpriset och förhindra vindkraftverk som bullrar än att begränsa utsläppen av växthusgaser. Det betyder också att den egna befolkningens välbefinnande är viktigare än bistånd till fattiga människor i Afrika och Asien. Vaktsläendet om den egna nationens homogenitet går före respekten för flyktingars rättigheter. Man värnar om en enhetlig kultur och uppfattar ett mångkulturellt samhälle som ett problem. I synnerhet muslimer anses inte höra hemma i den homogena gemenskap som samhället ska utgöra.

Men de moraliska visionerna tycks också saknas inom andra politiska rörelser och partier. Snarare bedriver man en politik som söker tillgodose väljarnas intressen och är anpassad till den rådande opinionen. Etablerade politiska partier ägnar sig gärna åt en ”triangulering”, som innebär att den egna politiken läggs så nära andra partiers politiska förslag som möjligt. För att inte skrämma marginalväljare undviker man alla värderingsmässiga och ideologiska konflikter. Detta gäller också i förhållande till den uppenbara främlingsfientlighet som möter inom högerpopulismen. I stället för att bemöta denna har man allt mer bejakat en restriktiv flyktingpolitik. Det var länge sedan en ledande svensk politiker kunde vädja till folket ”att öppna sina hjärtan för de mycket utsatta människor som vi nu ser runt om i världen”.

Det är mot denna bakgrund som jag i denna studie diskuterar frågan om vilken relevans moraliska överväganden bör ha för politiska aktörers handlande. Bör politiken stå helt utanför moralen? Bör den moral som gäller för politiska aktörer vara av ett annat slag än den som gäller i relationen mellan enskilda? Eller bör vi ställa samma moraliska krav på politiska aktörer som på alla andra? Vilka är i så fall de moralprinciper och värderingar som politiska aktörer bör beakta när de gör sina ställningstaganden?

Min undersökning genomför jag som forskare i etik. Därför ställer jag också frågan om vilken betydelse etiken, som en teoretisk reflektion över moralen, bör ha för politiken. Om politiken står helt utanför moralen, så har etiken knappast någon relevans i detta sammanhang. Men om vi menar att moraliska överväganden bör inverka på politiskt handlande, så kan vi också fundera över vilken roll etisk reflektion kan spela. Kan etiken ge någon vägledning för politiska aktörers handlande? Ska etikern uppträda som politisk rådgivare och ge förslag till vilka politiska beslut som bör fattas? Eller är etikens roll framför allt att kritiskt granska den politik som bedrivs av politiska makthavare och andra aktörer?

I min studie analyserar jag fyra olika teorier som ger skilda svar på dessa två frågor. Det är teorier som utvecklats inom nutida politisk filosofi och i någon mån även inom politisk teologi. Jag visar att dessa teorier hör nära samman med olika uppfattningar om vad som kännetecknar politik, skilda etiska teorier och olika idéer om vad som utmärker människan. Hur man förstår relationen mellan politik och etik har också stor betydelse för hur man föreställer sig demokratins innebörd. Dessutom förenas dessa teorier med skilda perspektiv på religionens relevans för politiken.

Denna studie i politisk etik har jag bedrivit under många år. Under denna period har jag haft ett stort stöd av högre seminariet i etik vid teologiska institutionen i Uppsala. Samtliga kapitel i boken har vid ett par tillfällen ventilerats i detta sammanhang och seminariets deltagare har generöst delat med sig av både skarp kritik och konstruktiva förbättringsförslag. I detta forskarseminarium finns en kreativitet, ett engagemang och en kollegial sammanhållning som är enastående. Jag vill rikta ett varmt tack till de forskare och doktorander som genom åren deltagit i dessa givande diskussioner om etisk teori och politisk filosofi.

Ett särskilt tack vill jag rikta till dem som deltog i en avslutande workshop om det preliminära manuskriptet i dess helhet, vilken hölls

i slutet av maj 2023. I denna workshop medverkade Elena Namli, Per Sundman, Johanna Romare, Helen Andersson, Göran Collste, Jenny Ehnberg, Johanna Ohlsson, Lars Lindblom och Alexandra Lebedeva. Deras konstruktiva förslag till revideringar av manuskriptet har betytt mycket för min fortsatta bearbetning av texten. Jag vill också framföra ett stort tack till Johan Elfström och Emma Jakobsson, som vid tidigare tillfällen granskat enskilda kapitel av min bok.

Publiceringen av denna bok sker i samband med att jag i maj 2024 promoveras till jubeldoktor vid Uppsala universitet. Allt sedan jag doktorerade 1974 har jag fortsatt att arbeta vid detta universitet som lärare och forskare. Det är ett mycket stort antal studenter, doktorander och kollegor som jag under alla dessa år haft förmånen att samarbeta med, föra filosofiska och teologiska samtal med och lära ofantligt mycket av. Jag känner stor tacksamhet gentemot teologiska fakulteten i Uppsala som under denna långa tid erbjudit mig en så kreativ och inspirerande miljö för fortsatt etisk reflektion. Den avhandling som jag disputerade på för 50 år sedan hade titeln *Christian Social Ethics in a Revolutionary Age*. Då var det politiska läget ett helt annat än idag och jag hade en stor tilltro till etikens möjligheter att bidra till en värld som skulle präglas av rättvisa, fred och medmänsklighet. Idag är jag mindre optimistisk härvidlag. Men fortfarande är jag övertygad om att etiken även i dagens samhälle har en viktig uppgift i sin strävan att ur ett moraliskt perspektiv kritiskt granska den politiska makten. Min förhoppning är att denna bok kan inspirera till en sådan kritik.

Uppsala i mars 2024
Carl-Henric Grenholm

Kapitel 1.

Bortom moralism och politisk realism

Politik handlar om en kamp mellan olika intressen. Dessa intressen varierar mellan skilda grupper och historiska omständigheter, men de måste alltid förstås i termer av makt. Så skriver den amerikanske statsvetaren Hans J. Morgenthau i sitt inflytelserika arbete *Politics Among Nations*. Han hävdar att politiken är en autonom sfär som är skild från andra sfärer såsom ekonomi, etik, estetik och religion. Politiska aktörer tänker och handlar i termer av intresse, definierat som makt. Vill vi förstå detta handlande ska vi därför inte fråga efter deras psykologiska motiv eller deras ideologiska övertygelser.²

Denna teori om politikens karaktär kallar Morgenthau för *politisk realism*. Den hävdar att politiska handlingar inte styrs av moraliska överväganden utan av politiska aktörers strävan efter makt. Teorin förnekar inte att politiskt handlande har en moralisk betydelse, men den menar att det finns en spänning mellan politik och moral. Ingen realistisk politisk moral bortser från nationers och sociala gruppers ambition att slå vakt om sina egna intressen. Morgenthau skriver:

”Political realism is aware of the moral significance of political action. It is also aware of the inevitable tension between the moral command and the requirements of successful political action. And it is unwilling to gloss over and obliterate that tension and thus to obfuscate both the moral and political issue by making it appear as though the stark facts of politics were morally more satisfying than they actually are, and the moral law less exacting than it actually is”.³

² Morgenthau, Hans J.: *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*. Seventh edition. McGraw-Hill, New York 2006, s 5 f.

³ Morgenthau, Hans J., aa, s 12.

Är den politiska realismen en rimlig teori? Dess beskrivning av vad som faktiskt styr den internationella politiken förefaller än idag vara plausibel. När USA och dess allierade fällde sina bomber över Afghanistan och Irak torde bevekelsegrunderna för denna militära insats knappast ha varit moraliska överväganden om hur demokratin och de mänskliga rättigheterna i dessa länder bäst skulle skyddas. När Ryssland idag skickar sina missiler och drönare som raserar tillvaron för civilbefolkningen i Ukraina är drivkrafterna heller knappast att befria landet från nazism. Politiska aktörer i USA, Storbritannien och Ryssland styrs snarast av den egna nationens ekonomiska intressen, militärstrategiska överväganden och maktpolitiska ambitioner.

Även inom inrikespolitiken tycks strävan främst vara att slå vakt om olika sociala gruppers egenintressen. När medlemsländerna i EU stänger sina gränser för flyktingar från Irak, Afghanistan och Syrien så är detta ett uttryck för att politiska beslut sällan relateras till moraliska överväganden. Bilderna av förtvivlade människor som flyr från krig och förföljelser över Medelhavet har mindre betydelse än ekonomiska realiteter och kraftiga protester från en alltmer främlingsfientlig opinion. När det inte längre anses vara möjligt att ta emot fler flyktingar tycks inte politiker ställa sig frågan om vad som är humant och vad det innebär att respektera människors rättigheter.

Som en deskriptiv teori förefaller sålunda den politiska realismen vara plausibel. Men innebär detta också att den är rimlig som en normativ modell? Bör politiska aktörer bortse från moraliska överväganden när de agerar i olika politiska frågor och i stället enbart ta hänsyn till skilda nationers och sociala gruppers intressen? Är det inte omvänt så att politiska aktörer har vissa moraliska förpliktelser som de bör ta hänsyn till när de utformar politiska förslag eller beslutar om politiska åtgärder? Bör inte vi som medborgare göra en moralisk bedömning av olika politiska alternativ oberoende av vilka bevekelsegrunder som faktiskt styr beslutsfattarna?

Realism och moralism i politiken

I denna studie kommer jag att argumentera för att moralen bör få en större betydelse för politiska aktörers handlande än vad den tycks ha idag. Moralén bör spela roll både för sådana beslut som fattas av politiska förtroendevalda och för hur vi som medborgare argumenterar för våra politiska ställningstaganden. Med ”politisk aktör” menar jag då

inte bara politiska beslutsfattare utan varje medborgare i en stat som engagerar sig i en politisk rörelse av något slag, röstar i ett riksdagsval eller deltar i en offentlig politisk debatt. Eftersom moralen har relevans för politiken hävdar jag också att den etiska reflektionen har betydelse för det politiska livet. Den anger ramar för det politiska beslutsfattandet på institutionell nivå och ger en ansats för kritisk granskning av politiska makthavare.

Men frågan är då hur vi närmare bestämt ska förstå moralens och etikens betydelse för politiken? Den teori som länge dominerat inom västerländsk politisk filosofi kan vi kalla för *politisk moralism*. Enligt denna teori har moraliska överväganden betydelse för vår uppfattning om hur det politiska styrelseskicket i ett samhälle bör vara utformat. Det finns också värderingar och moralprinciper som bör beaktas inom ramen för ett politiskt beslutsfattande. Därför kan etiken som en teoretisk reflektion över moralen ge direkt vägledning för hur politiska aktörer bör handla. Detta kan ske på skilda sätt, men ofta menar man att etiken kan ge förslag till moralprinciper eller värderingar som kan läggas till grund för politiska handlingsprogram eller ge institutionella ramar för politiken. En uppfattning av detta slag möter inom den politiska liberalismen, som hävdar att politiken bör eftersträva sådana moraliska ideal som frihet och rättvisa. Den möter också inom kommunitarianismen, som menar att vad som bör eftersträvas i samhället är det gemensamma goda.

Den politiska moralismen är emellertid starkt ifrågasatt inom nutida politisk filosofi. Många hävdar att liberalismen inte tar tillräcklig hänsyn till att politik alltid präglas av maktkamp och intressemotsättningar. Den politiska realism, som i sin klassiska form utvecklades av Hans J. Morgenthau, har därför fått en renässans inom nutida politisk filosofi. Flera teoretiker har också återupprättat den tyske rättsfilosofen Carl Schmitts kritik av liberalismen och dess moraliska perspektiv på politiken. I likhet med Schmitt hävdar de att politiken kännetecknas av en antagonistisk motsättning mellan vän och fiende, och att den därför är helt skild från moralen.

En nutida etiker som på ett originellt sätt närmat sig den politiska realismens utmaning mot liberalismen är den brittiske moralfilosofen Bernard Williams. I sin bok *In the Beginning Was the Deed* riktar han kritik mot den politiska moralismen, samtidigt som han förespråkar en mer realistisk förståelse av politiska aktörers makt, möjligheter och begränsningar. Williams menar att politiken inte på ett enkelt sätt är

underställd moralen, vilket dock inte utesluter att etisk reflektion kan ha betydelse för en kritisk granskning av politiska beslut.⁴

Den politiska moralismen hävdar enligt Bernard Williams att moralen är primär i förhållande till politiken. Här förstås politiken som ett instrument för moralen och etiken anger villkor för hur politik kan bedrivas på ett riktigt sätt. Politiska aktörer bör tänka i moraliska termer och politisk teori blir ett slags tillämpad etik. Williams menar att denna politiska moralism idag är särskilt framträdande inom nordamerikansk politisk filosofi. Men det finns också brittiska moralfilosofer som är politiska moralister i denna mening. En av dem är RM Hare, som menar att preferensutilitarismen ger tydlig vägledning för vilka politiska plikter vi har som medborgare.⁵

Det finns två varianter av politisk moralism, menar Williams. Den ena är en *handlingsinriktad* modell, som hävdar att etisk eller politisk teori har att formulera moralprinciper och värden, vilka sedan politiska aktörer ska söka omsätta i politiska handlingar och beslut. Utilitarismen är ett exempel på denna modell. Den andra är en *strukturell* modell, enligt vilken moralen ger vägledning för hur grundläggande politiska strukturer ska utformas. Enligt denna modell är det en uppgift för politisk teori att ange moraliska villkor för ett rättvist sätt att utöva politisk makt och att utforma politiska institutioner. Ett exempel på denna modell är John Rawls rättviseteori.⁶

Den politiska realismen ger större autonomi åt det specifikt politiska tänkandet. Den förnekar enligt Williams att moralen är primär i förhållande till politiken. I likhet med Thomas Hobbes hävdar denna teori att den första politiska frågan gäller hur det är möjligt att i ett samhälle skapa trygghet, ordning och acceptabla villkor för samarbete. För att staten ska vara legitim är det ett nödvändigt om än inte ett tillräckligt villkor att den löser detta problem.⁷

Bernard Williams argumenterar för en politisk realism som menar att "det grundläggande legitimitetskravet" är centralt i politiken. Detta krav går ut på att en legitim stat ska kunna lösa den första politiska frågan på ett sätt som är acceptabelt. Det betyder att staten ska ge ett berättigande av sin makt som kan godtas av alla berörda. Det grundlägg-

⁴ Williams, Bernard: *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton University Press, Princeton 2008, s 12 f.

⁵ Williams, Bernard, aa, s 2 f. Hare, RM: *Essays on Political Morality*. Clarendon Press, Oxford 2012, s 10 ff och 26 ff.

⁶ Williams, Bernard: *In the Beginning Was the Deed*, s 1 f.

⁷ Williams, Bernard, aa, s 3 f.

gande legitimitetskravet är inte en moralisk princip som föregår politiken. Snarare är det en princip som är inherent i det politiska.⁸

Det finns huvudsakligen två skäl till att Williams föredrar en sådan realism framför den politiska moralismen. Ett har att göra med hans förståelse av begreppet ”politik”. Williams menar att politiska aktörer ofta är varandras oppponenter, i den meningen att de har motstridiga intressen. Denna motsättning handlar inte om att politiska aktörer har olika uppfattningar i moraliska frågor. Därför räcker det i politiken inte med att argumentera för sina förslag, utan motståndare måste behandlas som reella oppponenter som inte låter sig övertygas av moraliska argument.⁹

Ett annat skäl har att göra med Williams förståelse av etikens uppgift. Han menar att etisk teoribildning i ytterst begränsad utsträckning kan ge vägledning för moraliskt handlande. Det är praxis som föregår den teoretiska reflektionen. I likhet med Wittgenstein citerar Williams Goethes *Faust* där det heter att ”Im Anfang war die Tat”. Detta innebär också att moraliskt handlande föregår etisk teori. Därför kan etiken ägna sig åt en teoretisk och kritisk reflektion över moralisk och politisk praxis. Men etiska teorier utgör inte sådana premisser utifrån vilka det är möjligt att sluta sig till vilken politisk handling det är rätt att utföra.¹⁰

Bernard Williams kritik av den politiska moralismen och hans försvar för en politisk realism har blivit föremål för ingående diskussion inom nutida politisk teori. Många menar att vi idag kan se en renässans för den politiska realismen, som också innebär en förändrad uppfattning om vad som är den politiska filosofins uppgift. Medan politiska moralister, såsom den amerikanske filosofen John Rawls, hävdar att uppgiften för den politiska filosofin är att utveckla moralprinciper som kan läggas till grund för politiska aktörers handlande och utformningen av politiska institutioner, menar politiska realister i Bernard Williams efterföljd att den politiska filosofin bör lägga stor vikt vid en förståelse av politikens specifika karaktär och framför allt ägna sig åt legitimitetsproblemet och frågan om hur det är möjligt att skapa ordning och samlevnad i ett pluralistiskt samhälle.¹¹

⁸ Williams, Bernard: *In the Beginning Was the Deed*, s 4 ff och 7 f.

⁹ Williams, Bernard, aa, s 12 ff.

¹⁰ Williams, Bernard, aa, s 24 f.

¹¹ Se framför allt Hall, Edward: *Value, Conflict, and Order*. Berlin, Hampshire, Williams, and the Realist Revival in Political Theory. University of Chicago Press, Chicago 2020. Edward Hall har i sin doktorsavhandling ägnat sig åt en ingående analys av Bernard Williams politiska tänkande och framför allt uppmärksammat

För egen del menar jag att den kritik som Bernard Williams riktar mot den politiska moralismen i flera avseenden är berättigad. Denna teori tenderar att bortse från att politiken faktiskt präglas av intresse-motsättningar, antagonism och maktkamp. Den kollektiva egoismen är stark, vilket innebär att sociala grupper, politiska partier och national-stater har svårt att bortse från sina egna intressen. Politiska motsättningar kan därför inte bara förstås som en moralisk oenighet som kan lösas genom hänvisning till etiska teorier.

Men det finns också en berättigad kritik mot den ståndpunkt som Williams kallar för politisk realism. Politiken är inte en sfär som är oberoende av moralen. Tvärtom är politiska aktörer moraliska varelser som bör ta hänsyn till moralprinciper och etiska ideal, även om de i sitt faktiska handlande ofta drivs av maktkamp och sociala gruppers egenintressen. Detta har att göra med moralens karaktär. Moralen är en social institution som utgörs av våra uppfattningar om vad som är gott och rätt. För att dessa uppfattningar ska vara moraliska måste de kunna universaliseras, så att de gäller för alla handlingssubjekt och alla handlingar där etiska värden står på spel. Därför kan moralen inte reduceras till att gälla enbart vad som är gott och rätt för enskilda individer. Den är relevant också för att bedöma politiska aktörers handlingar.

I denna studie kommer jag att argumentera för en position bortom både politisk moralism och politisk realism. Det innebär bland annat att jag menar att det finns fler teorier om relationen mellan etik och politik än de två som Williams uppmärksammar. Till att börja med skiljer jag mellan ”politisk realism” och ”politisk cynism”. Den politiska realismen menar att det som i allmänhet kännetecknar politiken är att den präglas av maktkamp och en motsättning mellan sociala grupper med skilda intressen. Inte desto mindre hävdar den också att moralen bör sätta ramar för det politiska agerandet. Men det är då andra moraliska ideal och moralprinciper som gäller inom politiken än dem som gäller för enskilda. I politiken kan vi ibland moraliskt godta handlingar som vi i andra sammanhang skulle bedöma som omoraliska.

Den politiska cynismen hävdar däremot att politiken och moralen är två skilda sfärer som är helt oberoende av varandra. Detta betyder att moralen helt saknar relevans för det politiska. Det som kännetecknar det politiska är motsättningen mellan vän och fiende, och denna antagonism är icke-moralisk. När politiska aktörer fattar beslut eller agerar

hans kritik av den politiska moralismen. Se Hall, Edward: *Realism and Liberalism in the Political Thought of Bernard Williams*. PhD dissertation, London School of Economics, London 2013.

på annat sätt för att driva olika politiska krav så ska därför inte några moraliska överväganden över huvud taget åberopas.

Vidare gör jag, till skillnad från Williams, en distinktion mellan ”politisk moralism” och ”kritisk politisk etik”. Den politiska moralismen menar att moralen bör ha relevans för politiska aktörers handlande. Den hävdar också att den moral som gäller i politiken inte är en annan än den som gäller för enskilda individer. Utmärkande för politisk moralism är dessutom uppfattningen att etiska teorier kan ge direkt vägledning för hur politiska institutioner bör utformas och anvisningar för politiska aktörers handlande.

En *kritisk politisk etik* delar uppfattningen att moraliska överväganden bör ha relevans för politiska aktörers handlande och beslutsfattande. Däremot uppfattar den etikens roll inom det politiska livet på ett annat sätt än den politiska moralismen. Etiken varken kan eller bör ge direkt moralisk vägledning för politiskt handlande. I stället ska etiken förstås som en teoretisk reflektion som ger en ansats för att kritiskt bedöma vad politiska makthavare gör, hur andra politiska aktörer uppträder och hur politiska institutioner är utformade.

Syfte och problem

I denna studie kommer jag att ingående behandla olika utformningar av dessa teorier om relationen mellan etik och politik, samtidigt som jag argumenterar för en egen teori om moralens och etikens betydelse för politiken. Studien har sålunda två syften. Det första är att analysera och kritiskt granska fyra teorier om moralens relevans för politiken. De teorier som jag behandlar är (a) den politiska cynismen, som hävdar att politiken inte alls har med moral att göra, (b) den politiska realismen, som menar att politik kännetecknas av strävan efter makt samtidigt som moralen sätter vissa ramar för politiken, (c) den politiska moralismen, som hävdar att moraliska överväganden bör ha stor relevans för politiska aktörers handlande, samt (d) en kritisk politisk etik, som menar att etikens uppgift inte är att ge moralisk vägledning för politiskt handlande utan att bidra till en kritisk granskning av politiska strukturer och institutioner.

Det andra syftet med denna studie är att utforma en teori om relationen mellan politik och moral. Det är en teori som behandlar både frågan om vilka slags moraliska överväganden som bör åberopas som skäl för politiska aktörers handlande och frågan om vilken betydelse etiken som vetenskaplig disciplin kan ha för politiken. En av mina teser

är att moraliska överväganden bör ges en större betydelse än vad de för närvarande tycks ha för både politiska beslutsfattare och andra politiska aktörer. Närmare bestämt menar jag att det finns ett visst moraliskt perspektiv som bör ges avgörande betydelse inom politiken, nämligen principen om respekt för alla människors lika värdighet. En annan av mina teser är att etiken, som en kritisk reflektion över moralen, har en viktig funktion att fylla inom politiken. Etiken ska inte ge politiska aktörer direkt moralisk vägledning, i den meningen att den söker precisera vilka politiska handlingar som är berättigade. Däremot ger den ett viktigt perspektiv för kritisk granskning av politiska strukturer och den politik som faktiskt bedrivs. Människovärdesprincipen ger en god ansats för ett sådant kritiskt perspektiv.

Som tidigare framhållits menar jag med ”politisk aktör” inte bara politiska beslutsfattare utan varje medborgare som engagerar sig i en politisk rörelse av något slag eller deltar i en offentlig politisk debatt. En politisk aktör kan vara en enskild individ som röstar i ett riksdags-val, skriver en insändare eller är med i en demonstration. Men det kan också vara ett kollektiv av något slag, exempelvis en regering, ett politiskt parti, en miljörörelse eller fredsorganisation. Frågan om vad ”politik” innebär kommer jag att diskutera mer ingående längre fram i denna studie, men preliminärt förstår jag med politik en verksamhet som utövas av eller syftar till att påverka styrelsen av ett organiserat mänskligt kollektiv.

Detta innebär att politik handlar om en verksamhet som går ut på att fatta eller påverka beslut som gäller hur ett samhälle ska vara utformat. Det kan i sin tur betyda att stifta lagar eller att besluta om ekonomiska ramar för sjukvård, äldreomsorg eller skolor. Men det kan också handla om att delta i en TV-debatt om gängkriminalitet eller i en demonstration för flyktingars rättigheter. Politisk verksamhet kan utövas genom att fatta beslut i en kommunstyrelse eller i ett riksdagsutskott, men det kan också vara att delta i ett möte inom ett politiskt parti eller att skriva en tidningsartikel eller ett inlägg på Twitter. Alla de som deltar i sådan verksamhet kallar jag ”politiska aktörer”.

Det är två övergripande problem som behandlas i denna studie. Det första är: Vilken betydelse bör moraliska överväganden ha för politiska beslut och politiska aktörers handlande? Denna fråga gäller om moralprinciper och värderingar över huvud taget bör ha relevans för politiska aktörers handlande, i den bemärkelsen att de hänvisar till moraliska överväganden som skäl för sina ställningstaganden. Frågan är om moralen i denna mening bör läggas till grund för politiken eller om politis-

ka aktörer bör åberopa helt andra typer av skäl för sitt handlande. Men frågan handlar också om vilka moraliska principer som kan åberopas som stöd för politiska aktörers handlande och om dessa skiljer sig från de moraliska krav som bör ställas på enskilda individer.

Det andra problemet är: Vilken betydelse bör etiken, som en teoretisk reflektion över moralen, ha för det politiska livet? Detta är en fråga som har att göra med hur vi över huvud taget tänker oss etikens uppgift. När jag i detta sammanhang talar om ”etik” avser jag den vetenskapliga disciplin som bedrivs i form av moralfilosofi eller teologisk etik. Somliga tänker sig att politik är ett slags tillämpad etik, så att normativa etiska teorier kan ge direkt vägledning för politiska aktörers handlande. Andra menar att etiken inte alls har något att göra med den politiska sfären. Åter andra hävdar att etikens främsta uppgift är att kritiskt granska moraliska konventioner, inklusive rådande politiska institutioner och olika politiska aktörers beslut och handlingar.

Båda dessa problem är av normativ karaktär. Det som intresserar mig är vilken roll moralen och etiken bör spela i politiken. I min studie kommer jag också att beröra den deskriptiva frågan om vilken betydelse moralen faktiskt har för politiska aktörers handlande. Som vi ska se finns det goda skäl att hävda att moraliska överväganden har en relativt begränsad roll i det faktiska politiska livet. Politiska aktörer är ofta kollektiva enheter, såsom stater, kommunstyrelser och politiska partier. Dessa drivs i allmänhet av andra faktorer än enskilda individer och ofta styrs de av maktkamp och strävan att tillgodose egna gruppintressen.

Men det problem som står i fokus för min undersökning är vilka normativa slutsatser vi kan dra av detta förhållande. Följer därav att moralen inte alls bör ha någon relevans för politiken? Eller följer av detta att vi bör ställa andra moraliska krav på politiska aktörer än på enskilda individer? Eller ska politiska aktörer ändå bedömas utifrån samma moraliska normer som gäller inom individualetiken?

Hur vi svarar på denna fråga har stor betydelse för hur vi ställer oss till den andra frågan om vilken relevans etiken har i det politiska livet. Med etik förstår jag här en teoretisk och kritisk reflektion över moralen. Om vi menar att moralen inte alls bör ha någon relevans för politiken, så har givetvis inte heller etiken någon roll att spela i detta sammanhang. Men om moraliska överväganden bör ha betydelse för politiska aktörers handlande så har också etiken en politisk funktion. Denna kan vi dock föreställa oss på alternativa sätt. Antingen kan vi mena att etiken, som en teoretisk disciplin, kan ge direkt moralisk vägledning för politiskt handlande. Eller så kan vi mena att etikens

uppgift är att kritiskt granska den politiska makten och andra politiska aktörer.

Forskning i politisk etik

Min undersökning är en studie i politisk etik. Med ”politisk etik” förstår jag en teoretisk och kritisk reflektion över sådana moraliska problem som aktualiseras i det politiska livet. Etiken som vetenskaplig disciplin ägnar sig åt en teoretisk analys och kritisk granskning av moralen. På motsvarande sätt menar jag att uppgiften för den politiska etiken är att teoretiskt reflektera över den moral som kommer till uttryck i politiska aktörers beslut och handlingar. Forskning i politisk etik kan behandla frågan om hur det politiska styrelseskicket i ett samhälle bör vara utformat. En annan central frågeställning gäller vilka värderingar och moralprinciper som är relevanta att åberopa som stöd för politiskt beslutsfattande. Den politiska etiken kan också analysera frågan om vilka metoder det är berättigat att använda inom politiken.

Forskning i politisk etik förutsätter i allmänhet att moraliska överväganden bör ha relevans för politiska aktörers handlande. Ur detta perspektiv analyserar den inte sällan mer avgränsade moraliska problem som gäller vissa typer av politiska beslut. Det kan gälla frågan om vad global rättvisa innebär eller frågan om vad det betyder att eftersträva social och ekonomisk rättvisa inom ett samhälle. Inom nutida politisk etik har förts en ingående diskussion om social rättvisa, vilken i hög grad inspirerats av John Rawls inflytelserika studie *A Theory of Justice*. Ett annat centralt problem inom nutida politisk etik gäller frågan om vad de mänskliga rättigheter innebär som staten ska respektera. Vilka är dessa rättigheter och hur kan vi hantera de konflikter som ofta uppstår mellan olika rättigheter?¹² Dessa två problemområden kommer att beröras även i min undersökning.

Studier i politisk etik är inte sällan inriktade på att behandla frågan om vilka moraliska krav som kan ställas på enskilda politiska aktörer, särskilt sådana som innehar politiska ämbeten av olika slag. Politisk etik förstås då närmast som en yrkesetik för politiker. Så är exempelvis fallet i Dennis F. Thompsons studie *Political Ethics and Public Office*. I denna studie diskuteras vilka moraliska överväganden som bör göras

¹² Två viktiga studier som behandlar detta problem är Sumner, L.W.: *The Moral Foundations of Rights*. Oxford University Press, Oxford 1987, samt Dworkin, Ronald: *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1977.

av politiska ämbetsbärare såsom presidenter, ministrar, parlamentarer, politiska rådgivare och statliga tjänstemän av olika slag. En fråga som ställs är om det kan vara rätt att sådana politiska ämbetsbärare bryter mot vissa moraliska principer för att uppnå viktiga politiska mål. En annan gäller vilket personligt moraliskt ansvar en enskild politiker kan sägas ha för problematiska regeringsbeslut. En tredje fråga är vilka moraliska krav som kan ställas på politikernas privatliv.¹³

Ett liknande fokus på den enskilda politikerns yrkesetik har Susan Mendus i sin studie *Politics and Morality*. Hon menar att till politiken som profession hör ett krav på att ibland göra avsteg från vad som vanligtvis betraktas som moraliskt gott och rätt för att främja samhällets bästa. Detta har att göra med att politikern alltid bör ta hänsyn till konsekvenserna av sitt handlande, och för att uppnå goda konsekvenser för samhället kan det ibland vara nödvändigt att exempelvis tala osanning. Att politiken har sin egen moral är ett uttryck för att olika moraliska normer gäller inom de skilda sociala roller som vi människor går in i. Särskilt för en politiker kan det vara svårt att bevara sin integritet, i den meningen att hon alltid håller fast vid sina centrala etiska övertygelser.¹⁴

I min studie kommer jag inte att förstå politisk etik som en sådan reflektion över politiska ämbetsbärares yrkesmoral. Visserligen behandlar jag frågan om moraliska övervägandens relevans för politiska aktörers handlande, men med ”politisk aktör” förstår jag då inte bara en person som innehar ett politiskt uppdrag, såsom president, minister, statssekreterare, diplomat, kommunalråd eller tjänsteman inom statsförvaltningen. Med ”politisk aktör” förstår jag varje medborgare som aktivt engagerar sig i politiska frågor. Det behöver inte enbart vara en enskild person, utan ofta är det fråga om en grupp av människor, såsom ett politiskt parti, en fackförening eller en miljöorganisation. Frågan som jag diskuterar är vilken relevans moraliska överväganden bör ha när dessa olika typer av politiska aktörer gör sina politiska ställningstaganden.

I fokus för min studie står inte några avgränsade moraliska problem som gäller politiska beslut och åtgärder i mer specifika och konkreta politiska frågor. I stället kommer jag att behandla den mer principiella frågan om hur vi ska förstå relationen mellan politik och moral. En fråga gäller om moralen över huvud taget är relevant inom ramen för

¹³ Thompson, Dennis F.: *Political Ethics and Public Office*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1987, s 4 ff, 12 ff, 47 ff och 123 ff.

¹⁴ Mendus, Susan: *Politics and Morality*. Polity Press, Cambridge 2009, s 35 ff, 64 ff, 96 ff.

politiska aktörers handlande. Bör politiken stå utanför moralen, eller bör moraliska överväganden ha betydelse för politiskt handlande? En annan fråga är om den moral som gäller för politiskt handlande är av annat slag än den som gäller för det mänskliga livet i övrigt. Är det tillåtet att i det politiska livet använda medel som i andra sammanhang betraktas som omoraliska? Politiska beslutsfattare anses i allmänhet ha ett ansvar för samhället i dess helhet, och frågan är om detta innebär att vi inte kan ställa samma moraliska krav på politiska aktörer som på enskilda individer i deras mer privata relationer.

Forskning inom politisk etik befinner sig i skärningspunkten mellan etik och statsvetenskap. En svensk statsvetare som tidigare forskat inom området är Mats Sjölin. I sin bok *Politisk etik* hävdar han att den politiska maktutövningen i en demokrati bör vara underordnad etiken. Därför ställer han frågan om vilka normer som bör gälla för politiska beslutsfattare och hur deras handlingar kan bedömas i ett etiskt perspektiv. Till skillnad från mig och i likhet med Dennis F. Thompson förstår han politisk etik primärt som en reflektion över politiska ämbetsbärares yrkesmoral. Han menar också att det finns en spänning mellan den moral som gäller i den sociala rollen som politiker och roll-innehavarens egenetik. Sjölin ägnar sig åt en mer empirisk politisk etik, där han undersöker hur svenska politiker faktiskt har hanterat olika typer av etiska problem.¹⁵

Den politiska etiken kan förstås som ett viktigt forskningsområde inom vad som brukar benämnas ”politisk filosofi”. Till uppgifterna för den politiska filosofin hör att teoretiskt reflektera över sådana problem som gäller styrelsen av människors gemensamma liv i ett samhälle. Det kan gälla frågan om hur vi ska förstå relationen mellan den enskilda och det omgivande samhället, liksom frågan om hur vi kan motivera att någon har politisk makt över andra. Det kan också gälla frågan om vem som bör ha politisk makt och vilka gränser som bör sättas för statens makt över den enskilda. Inom klassisk politisk filosofi har utvecklats olika teorier om hur vi ska förstå staten och dess relation till den enskilda människan. Där har också utvecklats olika teorier om demokratis innebörd och vilka typer av argument som kan anföras för att demokrati är ett styrelseskick som är eftersträvansvärt.¹⁶

¹⁵ Sjölin, Mats: *Politisk etik*. Studentlitteratur, Lund 2005. En annan och enklare introduktionsbok på svenska i ämnet, som är skriven ur ett moralfilosofiskt perspektiv, är Thurén, Torsten: *Etik och politik. Moralfilosofi i praktiken*. Liber, Stockholm 2015.

¹⁶ Björklund, Stefan: *Politisk teori*. Aldus, Stockholm 1976, s 61 ff, 71 ff och 89 f.

Men till den politiska filosofins uppgifter hör också att teoretiskt reflektera över sådana moraliska problem som hör samman med det politiska livet. Bland politiska filosofer finns olika uppfattningar om hur vi ska förstå etikens uppgift i detta sammanhang. Den som menar att moralen inte hör hemma i den politiska sfären förnekar också att etisk reflektion har relevans för politiken. Andra politiska filosofer, såsom John Rawls och Ronald Dworkin, menar däremot att etiken kan utveckla teorier som ger direkt vägledning för utformningen av politiska institutioner och även för politiska aktörers handlande. I denna studie kommer jag att argumentera för en tredje uppfattning som går ut på att till uppgifterna för den politiska filosofin hör att kritiskt granska den politiska makten utifrån ett etiskt perspektiv.

Ett annat perspektiv på den politiska filosofins uppgift möter hos den amerikanske filosofen Charles Larmore. Han riktar i sin bok *What Is Political Philosophy?* kritik mot uppfattningen att den politiska filosofin skulle vara en del av moralfilosofin och att dess främsta uppgift skulle vara att studera frågan om den sociala rättvisans innebörd. I stället hävdar han att den politiska filosofin är en autonom disciplin, vars primära fråga gäller under vilka villkor maktutövning är legitim i ett samhälle där det råder förnuftig oenighet om vad som är gott och rätt. Det är detta grundläggande legitimitetsproblem som den politiska filosofin framför allt ska ägna sig åt.¹⁷

Larmore menar att denna uppfattning hör samman med en politisk realism av liknande slag som den Bernard Williams argumenterar för. Denna realism vilar enligt Larmore på en bestämd uppfattning om vad som kännetecknar politik. Han kritiserar en "aristotelisk" förståelse, enligt vilken politik handlar om ett samarbete inom en gemenskap för att uppnå det goda livet. Han bejakar inte heller en "weberiansk" förståelse, enligt vilken det utmärkande för politik är strävan efter makt. I stället förordar han en "hobbesiansk" förståelse, som menar att politik kännetecknas av konflikter och intressemotsättningar, varför det är nödvändigt med tvångsmedel och auktoritet för att upprätthålla ordning. Det är utifrån detta perspektiv Larmore kritiserar en politisk moralism och uppfattningen att den politiska filosofin utgör en del av moralfilosofin.¹⁸

¹⁷ Larmore, Charles: *What Is Political Philosophy?* Princeton University Press, Princeton & Oxford 2020, s 3 ff, 19 ff och 84 ff.

¹⁸ Larmore, Charles, aa, s 29 ff. En liknande uppfattning om den politiska filosofins uppgift argumenterar även Edward Hall för i sin bok *Value, Conflict, and Order*. Det centrala problem som den politiska filosofin behöver ägna sig åt gäller enligt

Denna kritik av den politiska moralismen är plausibel och jag delar Larmores uppfattning att den politiska filosofin är en autonom disciplin, som inte kan reduceras till tillämpad moralfilosofi. Detta betyder emellertid inte att den politiska filosofin enbart ska ägna sig åt vad Larmore kallar legitimitetsproblemet. Till dess uppgifter hör också att reflektera över relationen mellan politik och moral. Den politiska etiken kan ses som en del av den politiska filosofin och dess uppgift är att göra en kritisk bedömning av politiska aktörers handlande ur ett moraliskt perspektiv.

En av dem som framhållit denna uppgift för den politiska filosofin är Alan Gewirth. I sin bok *Political Philosophy* skriver han:

”The central concern of political philosophy is the moral evaluation of political power. In its most important manifestation, political power is found in the state with its laws and government, which are formally and for the most part effectively supreme over all the other rules, institutions, and persons in any society. Political philosophy deals with the criteria for bringing these supreme political controls under moral control by subjecting them to moral requirements concerning their sources, their limits, and their ends or purposes”.¹⁹

Frågorna om moralens och etikens betydelse för politiken har varit föremål för ingående diskussion inom klassisk politisk filosofi. En utmärkt översikt av olika teorier ger redan den svenske statsvetaren Malte Jacobsson i sin studie *Om statsmoral*, som i sin första upplaga utkom 1925. Där analyserar han olika svar på frågan om det är berättigat att ställa moraliska krav på staters handlande. Han diskuterar också frågan om det finns en skillnad mellan de moraliska krav som kan ställas på staten och de krav som gäller för enskilda individer.²⁰

Malte Jacobsson skiljer mellan tre olika svar på dessa frågor. Det första går ut på att det inte finns någon motsättning mellan politik och moral, och att samma moraliska ideal gäller för staten och den enskilda. Detta är en uppfattning som möter såväl inom den klassiska läran om den naturliga lagen som inom kantiansk etik och utilitarismen. Det

Hall hur det är möjligt att skapa ordning och samlevnad i ett samhälle där det råder en utbredd etisk pluralism och där politik kännetecknas av antagonistiska konflikter.

¹⁹ Gewirth, Alan: *Political Philosophy*. The MacMillan Company, Toronto (1965) 1969, s 1.

²⁰ Jacobsson, Malte: *Om statsmoral. Är staten bunden av individualmoralens regler?* Natur och kultur, Stockholm 1973, s 11 f.

andra går ut på att staten har sin egen moral, som är av ett annat slag än individualmoralen. Denna uppfattning möter hos Hegel och inom romantisk statsfilosofi, där staten uppfattas som en självständig organism med en egen personlighet. En tredje uppfattning är att politiken står utanför moralen och enbart handlar om maktkamp mellan grupper med olika intressen. Evolutionsfilosofin och Herbert Spencer förnekar möjligheten av en statsmoral eftersom politik är en maktkamp där den starkare segrar. Jacobsson kritiserar denna uppfattning. Han medger att det finns omständigheter som gör det svårare för en grupp än för enskilda att handla moraliskt, men detta medför inte att staten står över moraliska förpliktelser.²¹

Frågan om det är andra krav som bör ställas på politiska aktörer än på enskilda kallas ofta problemet med ”smutsiga händer” i politiken. I den idéhistoriska studien *Paradoxes of Political Ethics* ger John M Parrish en klagande analys av skilda sätt att närma sig detta problem. Frågan gäller om det är godtagbart att politiska aktörer för att uppnå legitima politiska syften använder sig av medel som i andra sammanhang uppfattas som moraliskt klandervärda. För att få fram information om en terrorists planer på en självmordsattack som drabbar oskyldiga civila hävdas exempelvis ibland att det är berättigat att använda både övervakning och tortyr. Är det berättigat att politiska aktörer i sådana situationer för att främja det allmänna bästa handlar på ett sätt som kan anses vara omoraliskt?

John M Parrish undersöker hur problemet uppfattats och behandlats långt före upplysningen, ofta då ur ett dygdetiskt perspektiv. Redan Platon uppmärksammar problemet i *Staten* och hos Cicero möter en ingående diskussion om vilka dygder den politiske ledaren bör odla. Konflikten mellan romersk politik och det kristna kärleksidealet kommer till uttryck i den realistiska förståelse av politiskt ansvarstagande som präglar Augustinus arbete *De civitate Dei*. Men de som mest ingående brottats med problemet om politikens ”smutsiga händer” är sannolikt Niccolò Machiavelli (1469–1527) och Thomas Hobbes (1588–1679). John M Parrish visar att Machiavelli inte menar att moralen är irrelevant för politiken, men hans tes är att det i politiken ibland är nödvändigt att göra sådant som ur ett moraliskt perspektiv är orätt för att uppnå politiskt berättigade mål. De traditionella dygderna gäller för vanliga medborgare, men politiska ledare måste stundtals odla sådana egenskaper som grymhet och opålitlighet för att kunna främja det ge-

²¹ Jacobsson, Malte: *Om statsmoral*, s 68 f och 75.

mensamma goda. Detta är en aristokratisk politisk etik som gäller för ett fåtal utvalda politiska ledare. På motsvarande sätt utvecklar sedan Hobbes en etik för den politiska suveränen, som är berättigad att vidta extraordinära åtgärder för att upprätthålla ordning och stabilitet i ett samhälle där människor i allmänhet enbart drivs av sina egenintressen.²²

I min studie kommer jag att undersöka hur frågorna om moralens och etikens relevans för politiken förstås inom nutida politisk filosofi. Jag kommer då att uppmärksamma teorier som i flera avseenden tycks vara influerade av både Machavelli och Hobbes. Till dessa hör den politiska cynismen, särskilt i den form den möter hos Carl Schmitt, men också så som den utformas inom Chantal Mouffes post-marxistiska teori. Dit hör också i viss grad den klassiska politiska realismen hos Hans J Morgenthau och Reinhold Niebuhr. Mot dessa kommer jag att ställa teorier som hävdar att moralen bör ha större betydelse både för politiska aktörers handlande och utformningen av politiska institutioner. Av stort intresse är den politiska liberalismen, särskilt som den utformas av John Rawls, och kommunitarismen i den form som den möter hos Alasdair MacIntyre. Jag kommer också att ingående analysera den kritiska teori som utvecklats av framför allt Jürgen Habermas, Seyla Benhabib och Rainer Forst.

Det finns en omfattande litteratur om hur relationen mellan etik och politik förstås bland politiska teoretiker idag. Will Kymlicka ger i *Contemporary Political Philosophy* en utmärkt introduktion till olika riktningar inom nutida politisk filosofi. Han uppmärksammar särskilt skillnaderna mellan olika former av liberalism och kommunitarism, samtidigt som han också skriver om marxism, feminism, samt teorier om medborgarskap och mångkulturalism.²³ Brytningen mellan liberalism och kommunitarism ges en mer ingående analys av Rainer Forst i *Contexts of Justice*, där författaren också utvecklar vad kritisk teori skulle kunna innebära som ett tredje alternativ. Denna kritiska

²² Parrish, John M: *Paradoxes of Political Ethics. From Dirty Hands to the Invisible Hand*. Cambridge University Press, Cambridge 2007, s 93 f, 109 ff, 113 f och 115 ff. En intressant belysning av frågan om hur problemet med "smutsiga händer" kan hanteras inom ett nutida demokratiskt samhälle ges i Thompson, Dennis F: *Political Ethics and Public Office*, s 12 ff och 38 f.

²³ Kymlicka, Will: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Second edition. Oxford University Press, Oxford 2002. En ingående diskussion om hur liberalism skulle kunna försvara sig mot kommunitarismens kritik förs också i Kymlicka, Will: *Liberalism, Community, and Culture*. Clarendon Press, Oxford 1989.

granskning av liberalism och kommunitarism kommer jag att ha stor användning av i min studie. Även Jeffrey Stout ger en viktig kritik av både Rawls politiska liberalism och Alasdair MacIntyres politiska traditionalism i *Democracy and Tradition*, där han särskilt uppmärksammar religionens roll i den offentliga sfären.

En intressant analys av skillnaderna mellan kritisk teori och post-marxistisk teori ges av Mark Devenny i *Ethics and Politics in Contemporary Theory*. Han undersöker ingående de skillnader som finns mellan Jürgen Habermas och Chantal Mouffes olika teorier om demokratins innebörd. Devenny visar att dessa skillnader har att göra med att teorierna vilar på både skilda språkfilosofiska teorier och olika perspektiv på frågan om relationen mellan etik och politik.²⁴

Slutligen har Allan Fives i sin studie *Political Reason* givit en klargörande och kritisk analys av tre olika teorier om relationen mellan etik och politik inom nutida politisk filosofi. Han behandlar den politiska liberalismen hos John Rawls, kommunitarismen hos Alasdair MacIntyre, samt den post-marxistiska teorin hos Chantal Mouffe. Fives tes är att en avgörande skillnad mellan dessa tre teorier gäller om de accepterar två grundläggande idéer inom upplysningsfilosofin, nämligen den att moraliska omdömen kan rationellt berättigas och principen om alla människors moraliska jämlikhet. Han riktar kritik mot MacIntyres kunskapsteoretiska relativism och Mouffes politiska cynism, eftersom han menar att dessa inte fullt ut godtar dessa idéer. Däremot delar han Rawls uppfattning att vi i det politiska livet ska kunna ge skäl för moraliska övertygelser som är oberoende av våra livsåskådningar.²⁵

Fyra teorier om politik och moral

I denna studie kommer jag sålunda att analysera och kritiskt granska fyra teorier om relationen mellan politik och moral. Den första av dessa kallar jag för *politisk cynism*. Enligt denna teori har moralen inte alls relevans för politiken. Moraliska krav kan bara ställas på enskilda individer men däremot inte på stater och andra politiska aktörer. Machiavelli och Hobbes har ibland tolkats så att de skulle omfatta en sådan politisk cynism när de hävdar att politiska aktörers handlande inte ska

²⁴ Devenny, Mark: *Ethics and Politics in Contemporary Theory. Between critical theory and post-Marxism*. Routledge, London och New York 2004, s 5 ff, 31 ff, 49 ff, 117 ff, 147 ff, 163 ff och 168 ff.

²⁵ Fives, Allyn: *Political Reason. Morality and the Public Sphere*. Palgrave, Macmillan, London 2013, s 5 ff och 140 f.

bedömas utifrån de moraliska ideal som gäller för människor i allmänhet.²⁶

I min studie kommer jag att undersöka den politiska cynismen hos två senare politiska filosofer. En av dem är Chantal Mouffe (f. 1943), som är professor i statsvetenskap i London. Hon säger sig omfatta en post-marxistisk teori, som tagit starka intryck av Marx klassteori och historiska materialism, samtidigt som den i flera avseenden är kritisk mot klassisk marxism. I sina publikationer, bland vilka kan nämnas *On the Political* och *Agonistics*, riktar hon kritik mot liberalismen och dess strävan efter konsensus, samförstånd och kompromisser. Hon menar att politiken kännetecknas av intressemotsättningar, konflikter och antagonism. Därför är det inte relevant att åberopa moralprinciper och moraliska ideal som skäl för politiskt handlande.

En annan politisk cyniker som jag kommer att uppmärksamma är den tyske rättsfilosofen Carl Schmitt (1888–1985), som var en av nationalsocialismens ledande ideologer. I sitt uppmärksammade arbete *Der Begriff des Politischen*, som i utvidgad form publicerades 1932, hävdar han att vad som är specifikt för det politiska är motsättningen mellan vän och fiende. Detta är en teori som i hög grad influerat Chantal Mouffe och flera andra nutida politiska filosofer. Hos Schmitt ligger den till grund för en ingående kritik av liberalismen och den parlamentariska demokratin. Utifrån denna förståelse av politik hävdar han också att politiska aktörer inte är underställda några moraliska normer.

Den andra teori som jag ska analysera är *politisk realism*. Som en deskriptiv teori hävdar den att politik faktiskt präglas av viljan till makt och motsättningar mellan skilda sociala gruppers egenintresse. Normativt menar den att moralen ska sätta vissa ramar för politiken, men det handlar då inte om samma strikta moraliska krav som kan ställas på enskilda individer. Inom politiken gäller andra moraliska normer och ideal än inom privatmoralen.

Den teori som Machiavelli argumenterar för i *Fursten* kan snarare tolkas som en sådan politisk realism än som en cynism. Machiavelli menar inte att politiken helt står utanför moralen utan att politiska ledare ska hålla sig med andra moraliska ideal än dem som gäller för människor i allmänhet. I den aristokratiska etik som gäller för politiska ledare är vissa laster goda egenskaper. En politisk makthavare ska vara grym som ett lejon och listig som en räv, och han måste kunna utföra handlingar som vi vanligen uppfattar som orätta för att kunna uppnå

²⁶ Parrish, John M: *Paradoxes of Political Ethics*, s 107 ff, 157 ff och 262 ff.

legitima politiska mål. Det är en liknande etisk dualism som kommer till uttryck i Luthers skarpa skillnad mellan den moral som gäller i ”ämbetet” och den som gäller för en enskild ”person”.²⁷

I min studie kommer jag att analysera två senare företrädare för den politiska realismen. En av dessa är Hans J. Morgenthau (1904–1980), som i mitten av 1900-talet var professor i statsvetenskap och modern historia i Chicago. I sin inflytelserika bok *Politics Among Nations* hävdar han som vi sett att det som utmärker politiskt handlande är strävan att slå vakt om en grupp eller en nations intresse, definierad som makt. Detta hindrar inte att politiskt handlande har en moralisk betydelse, men det finns en tydlig spänning mellan politik och moral.

En annan företrädare för klassisk politisk realism, som jag kommer att uppmärksamma, är den amerikanske teologiske etikern Reinhold Niebuhr (1892–1971). I sin studie *Moral Man and Immoral Society* betonar han det kollektiva egenintressets betydelse som drivkraft för politiskt handlande. Mot denna bakgrund riktar han kritik mot liberalismen, som han menar har en alltför optimistisk människosyn och saknar förståelse för politikens brutala karaktär.²⁸ Niebuhr hävdar inte att politiken står utanför moralen. Men han menar att det finns en skillnad mellan de moraliska ideal som gäller för den enskilda individen och dem som gäller inom det politiska livet. Han skriver att det moraliska livet har ett dubbelt fokus:

”One focus is in the inner life of the individual, and the other in the necessities of man’s social life. From the perspective of society the highest moral ideal is justice. From the perspective of the individual the highest ideal is unselfishness”.²⁹

Den tredje teorin om relationen mellan politik och moral är *politisk moralism*. Denna teori hävdar att moralen har relevans för politiken både så att vissa moralprinciper har betydelse för hur politiska institutioner

²⁷ Parrish, John M: *Paradoxes of Political Ethics*, s 109 ff. Grenholm, Carl-Henric: *Tro, moral och uddlös politik*. Verbum, Stockholm 2014, s 63 ff. Det avgörande är enligt Machiavelli att fursten odlar sådana egenskaper som gör att han kan erövra och behålla den politiska makten. Han behöver inte alltid ha goda egenskaper, men det bör se ut som om han har sådana. Se Machiavelli, Niccolo: *Fursten*. Natur & Kultur, Stockholm 2008, s 113 f, 122 f och 124 f. En rimlig tolkning av Machiavellis ståndpunkt ges i Mendus, Susan: *Politics and Morality*, s 78ff, där hon menar att det är fråga om en etisk dualism.

²⁸ Niebuhr, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*. Westminster John Knox Press, Louisville (1932) 2013, s 23 ff.

²⁹ Niebuhr, Reinhold, aa, s 257.

bör utformas och så att moraliska överväganden bör läggas till grund för politiska aktörers beslut och handlande. Teorin hävdar att både privata och politiska handlingar bör göras till föremål för moralisk bedömning. Vanligtvis hävdar den också att det normsystem som gäller inom den politiska etiken är detsamma som inom moralen i övrigt. En uppgift för den normativa etiken är därför också att vägleda politiska aktörers handlande.

Detta är den teori som dominerat inom västerländsk politisk filosofi. Redan Platon och Aristoteles menade att den filosofiska etiken skulle läggas till grund för hur den politiska gemenskapen skulle utformas. Inom kristen etik utformades en lära om den naturliga lagen, enligt vilken politiska beslut och den rättsliga ordningen ska stämma överens med universella moraliska normer. Inom de etiska teorier som varit mest inflytelserika efter upplysningen finns ett liknande perspektiv. Kant menade att det kategoriska imperativet är en formell princip som gäller för både enskilda individer och politiska aktörer. Även som politiska aktörer är vi förpliktade att handla så att vi kan vilja upphöja våra maximer till allmän lag. Bentham och Mill förstod den utilitaristiska nyttoprincipen som ett normativt kriterium inom både individetik och politisk etik.³⁰

I nutida politisk teori finns det flera filosofer som menat att utilitarismen är en etisk teori som kan ge god vägledning för politiskt handlande. En av dessa är den australiensiske moralfilosofen Robert E. Goodin, som hävdar att en form av regelutilitarism bör läggas till grund för staters handlande i frågor som gäller exempelvis välfärdspolitik, miljöpolitik och internationell politik. En annan är hans kollega Peter Singer, som tillämpat sin preferensutilitarism inte bara inom djuretiken utan också i behandlingen av globala rättvisefrågor, migrationspolitik och klimatpolitik. I denna studie kommer jag inte att närmare analysera dessa teorier, eftersom de former av liberalism som haft störst betydelse inom nutida politisk filosofi är sådana som tagit sin ansats i en kantiansk rättviseteori.³¹

Här kommer jag i stället att granska två andra nutida utformningar av politisk moralism. Den ena är den politiska liberalismen, som givits en pregnant och inflytelserik tolkning av den nordamerikanske filosofen John Rawls (1921–2002). I *Political Liberalism* vidareutvecklar

³⁰ Jacobsson, Malte: *Om statsmoral*, s 18 ff, 25 ff och 38 ff.

³¹ Goodin, Robert E: *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 1995. Singer, Peter: *One World Now. The Ethics of Globalization*. Yale University Press, New Haven 2016.

han sin rättviseteori till en teori om moraliska övertygelser som kan läggas till grund för ett välordnat samhälle. I ett pluralistiskt samhälle, där människor tillhör skilda religiösa traditioner och omfattar olika livsåskådningar, är det ändå möjligt att nå fram till en viss enighet om sådana rättvisepprinciper som anger hur samhällets grundläggande struktur ska vara utformad. Denna enighet kallar Rawls för en ”överlappande konsensus”.

Den andra formen av politisk moralism är kommunitarianismen. Det är en riktning inom den politiska filosofin som är kritisk mot den individualistiska människosyn som utmärker liberalismen. Kommunitarianismen har givits många utformningar, men jag kommer här att analysera den aristoteliska variant som möter hos den brittiske filosofen Alasdair MacIntyre (f. 1929). I sina böcker *After Virtue* och *Whose Justice? Which Rationality?* argumenterar han för att den tradition vi tillhör har avgörande betydelse för både vad vi uppfattar som värdefullt och hur vi förstår etisk rationalitet. Ett liknande perspektiv möter hos den brittiske teologen John Milbank (f. 1952), vars politiska traditionalism jag också kommer att uppmärksamma.

Den fjärde teori som jag analyserar är slutligen den jag kallar för *kritisk politisk etik*. Även denna teori hävdar att moralen sätter vissa spelregler för politiska aktörers handlande och utformningen av politiska institutioner. En grundläggande princip som bör beaktas i den politiska etiken är den om att alla människors värdighet bör respekteras i lika hög grad. Etikens uppgift är dock inte att ge direkt moralisk vägledning för politiken. Framför allt är uppgiften för etisk reflektion att kritiskt granska politiska institutioner och politiska aktörers handlande. Etisk teori ger också ett perspektiv för hur vi bör förstå demokratins innebörd.

Detta perspektiv på relationen mellan etik och politik utvecklas tydligast inom den kritiska teorin, som är en neo-marxistisk politisk teori med rötter i Institut für Sozialforschung i Frankfurt. I min studie kommer jag att uppmärksamma tre företrädare för denna kritiska teori. En av dem är Jürgen Habermas (f. 1929), som i sin bok *Moral Consciousness and Communicative Action* ger en tydlig framställning av sin diskursetik. Det är en kognitivistisk teori som anger hur moraliska omdömen kan berättigas inom ramen för en praktisk diskurs. I sin viktiga studie *Between Facts and Norms* lägger han denna etiska teori till grund för en normativ teori om deliberativ demokrati, enligt vilken legitima politiska beslut ska förstås som resultatet av en fri och förnuftig deliberation mellan individer som är jämlika.

Den andra föreläsaren för kritisk teori som jag diskuterar i denna studie är Seyla Benhabib (f. 1950). Hon är professor i statsvetenskap och filosofi vid Yale University och ger i sin bok *Situating the Self* en intressant kritik och vidareutveckling av Habermas diskursetik. Slutligen ska jag uppmärksamma Rainer Forst (f. 1964), som är professor i politisk teori i Frankfurt. I sin bok *The Right to Justification* utvecklar han en konstruktivistisk teori om berättigande av moraliska och politiska omdömen, som han lägger till grund för en originell rättviseteori.

Metod och analysinstrument

Dessa fyra teorier om politik och moral är min egen konstruktion som bygger på en renodling av uppfattningar som möter hos ett antal politiska filosofer och etiker. För att klargöra vad dessa teorier innebär väljer jag att analysera sådana uppfattningar om moralens relevans för politiskt handlande som möter hos ett begränsat urval politiska teoretiker. Det innebär att jag inte gör anspråk på att ge en uttömmande bild av alla de olika utformningar som finns av politisk liberalism, kommunitarianism, kritisk teori, politisk realism och post-marxistisk politisk teori. Mitt fokus är att tydliggöra de skilda teorier om moralens och etikens betydelse för politik som dessa filosofer och teologer förespråkar.

För att kunna renodla dessa teorier gör jag en rekonstruktiv tolkning av texter som behandlar även andra problem än dem som främst intresserar mig i denna studie. Det innebär att jag utvecklar ansatser och resonemang som finns i texterna för att nå fram till någorlunda profilerade svar på de analysfrågor som en teori om politik och moral ska besvara. Dessa teorier framstår så som rekonstruktioner eller idealtyper, som bygger på en rimlig tolkning av författarnas uppfattningar men renodlar vissa karaktäristiska drag i dessa. Min benämning av dessa teorier förekommer, med ett par undantag, inte i författarnas egna texter. Detta hindrar dock inte att de rekonstruerade teorierna till sitt innehåll svarar mot uppfattningar som är centrala för de författare jag valt att undersöka. Det bör också uppmärksammas att de fyra teorierna inte är enhetliga – sådana teorier som politisk cynism och politisk moralism kan som vi ska se ges skilda utformningar av olika politiska teoretiker.³²

³² Om min metod för innehållslig idéanalys skriver jag i Grenholm, Carl-Henric: *Att förstå religion. Metoder för teologisk forskning*. Studentlitteratur, Lund 2006, s 213 ff och 219 ff. Se även om rekonstruktiv tolkning och renodling av teorier i aa, s 241 ff.

För att kunna klargöra författarnas teorier och kunna jämföra dem med varandra kommer jag att ställa ett antal analysfrågor till författarnas texter. Till att börja med ställer jag tre frågor som är direkt relaterade till de övergripande problemen för min studie. Dessa är: (1) Bör moraliska överväganden ha relevans för politiska aktörers handlande eller hör moralen inte alls hemma inom politiken? (2) Finns det några skillnader mellan de moralprinciper som kan åberopas som stöd för politiska aktörers handlande och de moraliska krav som bör ställas på enskilda individer? (3) Vilken betydelse bör etiken, som en teoretisk reflektion över moralen, ha för det politiska livet? En ”teori om politik och moral” ger enligt min uppfattning ett sammanhängande svar på dessa frågor. Eftersom en sådan teori också berör frågan om etikens relevans för politiken, kallar jag den ibland också för en ”teori om etik och politik”.

När jag analyserar svaren på dessa frågor kommer jag i anslutning till Malte Jacobsson att skilja mellan tre olika uppfattningar om relationen mellan moral och politik. Den första kallar jag för *den monistiska tesen*. Den hävdar att både privata och politiska handlingar bör göras till föremål för moralisk bedömning. Den hävdar också att samma normsystem gäller inom den politiska etiken som inom moralen i övrigt. Det finns ingen motsättning mellan politik och moral.

Detta är den uppfattning som möter inom naturrätten, enligt vilken den naturliga lagen ska läggas till grund för såväl enskildas handlande som samhällets lagstiftning. Den möter också inom kantiansk etik, där det kategoriska imperativet utgör ett kriterium på giltiga maximer inom både individualetiken och den politiska etiken. Även utilitarismen hävdar att samma kriterium på en rätt handling gäller oavsett om handlingen utförs av en enskild individ eller en politisk aktör. Nyttoprincipen är normerande såväl för enskilda som för statens handlande.³³

Den andra uppfattningen kallar jag för *den dualistiska tesen*. Den hävdar att både privata och politiska handlingar bör underställas moralisk bedömning. Samtidigt hävdar den att kriterierna på en rätt politisk handling är andra än de etiska kriterier som gäller inom privatmoralen. Den dualistiska tesen gör en skillnad mellan individualetik, som gäller enskilda individers handlingar gentemot andra individer, och politisk etik, som reflekterar över politiska aktörers handlande. Inom dessa olika fält av etiken gäller enligt denna tes skilda moraliska normer. En uppfattning av detta slag möter exempelvis hos Martin Luther, när han

³³ Jacobsson, Malte: *Om statsmoral*, s 18 ff, 25 ff och 38 ff.

gör en tydlig skillnad mellan "person" och "ämbete" och menar att vi i vårt ämbete har andra förpliktelser än dem som gäller för den enskilda personen.

Senare utvecklas denna uppfattning också inom den historiska skolan av sådana filosofer som Schelling och Hegel. Här riktas kritik mot upplysningsfilosofin och en ny statsteori utformas. Staten förstås som en egen organism med en personlighet som står över enskilda individer. Detta betyder också att staten har sin egen moral, som är av ett annat slag än individualmoralen. Som ett särskilt slags personlighet har staten sitt eget mål, och därför kan den inte underställas samma moraliska krav som enskilda. Samma uppfattning möter inom engelsk romantisk statsfilosofi, exempelvis hos Bosanquet.³⁴

Den tredje uppfattningen kallar jag för *amoralitetstesen*. Den hävdar att bara privata handlingar bör underställas moralisk bedömning. Politiken är icke-moralisk och ska enbart styras av maktkamp och olika gruppers egenintressen. Det politiska livet har sin egen autonomi och står helt utanför moralen.

Malte Jacobsson menar att detta är en uppfattning som är influerad av utvecklingsfilosofin hos Charles Darwin och Herbert Spencer. Kampen för överlevnad kan inte förstås som en moral-princip som ska vägleda enskilda människors handlande. Däremot accepteras den inte sällan som en norm för staters agerande, vilket innebär att moralen inte anses vara relevant för politiken. För staten gäller att makt är rätt, och statens mål är enbart att visa sin styrka i den inbördes tävlan om makten.³⁵

I min studie kommer jag emellertid också att ställa ytterligare ett antal analysfrågor till mitt undersökningsmaterial. Detta har att göra med att mitt syfte inte enbart är att klargöra innebörden av olika teorier om moralens och etikens betydelse för politiken. Mitt syfte är också att kritiskt granska dessa teorier och utforma ett eget förslag till hur vi bör förstå relationen mellan politik och moral. För att kunna göra detta använder jag mig av argumentationsanalytisk metod för att kritiskt pröva hållbarheten hos de skilda argument som anförs för och mot olika teorier. Framför allt är jag intresserad av de implicita premisser som förutsätts i argumentationen. Det är dessa mer eller mindre underförstådda antaganden som jag gör till föremål för en kritisk granskning.³⁶

³⁴ Jacobsson, Malte: *Om statsmoral*, s 33 ff och 42 ff.

³⁵ Jacobsson, Malte, aa, s 49 ff.

³⁶ Om argumentationsanalytisk metod skriver jag i Grenholm, Carl-Henric: *Att förstå religion*, s 283 ff.

I min analys av olika teorier om politik och moral antar jag att dessa hör nära samman med fyra olika typer av uppfattningar. För det första är de förenade med olika uppfattningar om vad som kännetecknar politik. Detta kan vara en uppfattning om hur begreppet politik bör definieras, och inte sällan är det då frågan om en stipulativ definition av den mänskliga verksamhet som vi kallar ”politisk”. Men det förekommer också att teoretiker föreslår en definition av ”det politiska”, varvid de söker ange vad som utmärker politikens natur till skillnad från andra mänskliga sfärer. Andra politiska teoretiker har i stället en mer empiriskt grundad uppfattning om vad som faktiskt kännetecknar politisk verksamhet. De intresserar sig främst för vilka slags bevekelsegrunder politiska aktörer har för sitt handlande.

I min studie kommer jag huvudsakligen att skilja mellan tre olika förståelser av vad som utmärker politik. Den första kallar jag i anslutning till Charles Larmore för en ”hobbesiansk förståelse”. Den går ut på att politik kännetecknas av konflikter och motsättningar mellan olika sociala grupper. En uppfattning av detta slag möter inom den politiska cynismen, som menar att det politiska utmärks av en antagonistisk motsättning mellan olika aktörer, en motsättning mellan vän och fiende. Den andra kallar jag för en ”weberiansk förståelse” av politik. Den går ut på att politik innebär en strävan efter makt eller inflytande över hur makten ska fördelas. Detta är en uppfattning som möter inom den politiska realismen, enligt vilken politisk verksamhet kännetecknas av en vilja att erhålla eller utöka sin makt. Den tredje kallar jag i anslutning till Larmore för en ”aristotelisk förståelse”. Enligt denna handlar politik om ett samarbete inom en gemenskap för att uppnå det goda livet. Detta är en uppfattning som möter inom den politiska moralismen, där politiska aktörer förstås som rationella individer som även drivs av moraliska ideal. Dessa ideal kan vara av olika slag, men oftast antas att vi inom en social gemenskap kan komma överens om vissa grundläggande normer eller värden.

För det andra är skilda teorier om etik och politik förenade med olika uppfattningar om innebörden av etik och dess relation till moralen. Skilda teoretiker kan ha olika uppfattningar om hur vi ska förstå begreppet etik och begreppet moral. De kan också omfatta olika typer av etiska teorier och skilda normativa etiska modeller. Inom kritisk teori görs i allmänhet en skarp skillnad mellan etik och moral. Moral anses innehålla uppfattningar om vad som är rätt och plikt, vilka har universalistiska anspråk. Etik anses däremot vara en reflektion över vad som är gott, vilken är relaterad till skilda religiösa traditioner och

livsåskådningar. Inom den politiska liberalismen görs ofta en liknande skillnad. Moralen anses där ha relevans för det politiska, medan politiska beslutsfattare däremot inte ska ta ställning till vad som är det goda livet. I min studie gör jag en annan skillnad mellan etik och moral, där jag antar att också frågan om det goda livet hör till moralen. Min uppfattning är att etiken skiljer sig från moralen på så sätt att moralen är en social institution som innehåller våra uppfattningar om vad som är gott och rätt, medan etiken är en kritisk och filosofisk reflektion över moralen.

För det tredje antar jag att olika teorier om politik och moral hör samman med skilda teorier om människan. Det är teorier om vad som utmärker människan till skillnad från andra levande varelser. Här kan det finnas en skillnad mellan en mer optimistisk människosyn, som har stor tilltro till människans förmåga att nå moralisk insikt och att utföra moraliskt berättigade handlingar, och å andra sidan en mer pessimistisk människosyn som i högre grad framhåller hennes moraliska tillkortakommanden. Det kan också finnas en skillnad mellan en individualistisk människosyn och en sådan som betonar att människan aldrig kan förstås på annat sätt än som en del av en social gemenskap.

För det fjärde antar jag att skilda teorier om etik och politik är relaterade till olika teorier om demokratis innebörd. Dessa kan också rymma olika uppfattningar om varför demokrati är ett önskvärt styrelseskick. I min studie kommer jag särskilt att uppmärksamma tre demokratimodeller. En är en ”aggregativ” modell, där demokrati förstås som en process för att aggregera medborgarnas skilda preferenser i valet av politiska representanter och åtgärder. En annan är en ”deliberativ” modell, enligt vilken demokrati utmärks av att det förs en rationell dialog kring politiska problem och konflikter, där olika förslag gemensamt provas i en kritisk argumentation. En tredje är en ”agonistisk” modell, enligt vilken en adekvat process för demokratiskt beslutsfattande måste ta hänsyn till att politik kännetecknas av reella konflikter och motsättningar mellan fiender. Skilda teorier om etik och politik förenas med olika bedömningar av dessa olika demokratimodeller.³⁷

När jag hävdar att teorierna om politik och moral ”hör samman med” eller ”är förenade med” dessa fyra olika typer av uppfattningar innebär detta att det råder en samvariation mellan teorierna och skilda antaganden om politik, etik, människan och demokratin. Detta bety-

³⁷ Young, Iris Marion: *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press, Oxford 2002, s 19 f och 21 f. Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*. Verso, London 2000, s 98 f och 101 ff.

der inte nödvändigtvis att det föreligger ett orsakssamband, men det finns en positiv korrelation och en logisk koherens mellan teorierna och dessa antaganden. Olika uppfattningar om politik, etik, människan och demokratin utgör ibland också explicita eller implicita argument för de skilda teorierna om etik och politik. Genom att undersöka dessa uppfattningar får jag på så sätt underlag att ta ställning till teoriernas rimlighet.

För att kunna göra detta ställningstagande ställer jag sålunda följande analysfrågor till författarnas texter: (1) Hur ska begreppet politik förstås och vad kännetecknar faktiskt politisk verksamhet? (2) Hur ska begreppen etik och moral förstås, och vad är en rimlig utformning av en etisk teori och en normativ etisk modell? (3) Vad är utmärkande för människan till skillnad från andra levande varelser? (4) Vad innebär demokrati och av vilka skäl är demokrati eftersträvansvärd? Efter att ha undersökt hur författarna besvarar dessa frågor diskuterar jag hur vi kan förhålla oss till deras skilda uppfattningar om politik, etik, människan och demokratin. Dessa uppfattningar bedömer jag framför allt som etiker och utifrån det kantianska perspektiv på etiken som jag utvecklat i mitt tidigare författarskap.

Som teologisk etiker intresserar jag mig också för frågan om religionens relevans för politiken. Det är en fråga som hör nära samman med den om moralens betydelse. Därför kommer jag också att uppmärksamma hur de teoretiker jag behandlar förstår relationen mellan religion och politik och framför allt frågan om i vilken utsträckning de menar att det är adekvat att i den offentliga sfären hänvisa till religiösa övertygelser när vi argumenterar för skilda politiska ställningstaganden. Den analysfråga som jag då ställer till mitt undersökningsmaterial är: (5) Vilken relevans bör hänvisningar till religiösa övertygelser ha när politiska aktörer ger skäl för sina handlingar? Denna fråga besvaras inte av alla de författare jag studerar, men när så är fallet kommer jag att uppmärksamma detta. Dessa berör framför allt vilken roll kristendomen kan spela inom det politiska livet, men frågan gäller givetvis också vilken betydelse andra religioner, såsom judendom och islam, kan ha.

Ett kantianskt perspektiv på etiken

Min kritiska analys av olika teorier om etik och politik lägger jag sedan till grund för en egen teori om hur vi bör förstå moralens betydelse för politiken. Den teori jag kommer att argumentera för är en vidareutveckling av vad jag kallar en kritisk politisk etik. I likhet med den poli-

tiska realismen menar jag att det faktiskt förhåller sig så att politiken i hög grad kännetecknas av maktkamp och intressemotsättningar. Detta hindrar dock inte att målet för politisk aktivitet bör vara att främja samarbete och gemenskap. Moraliska överväganden bör därför ha relevans för såväl politiska aktörers handlande som utformningen av politiska institutioner. Etikens uppgift är emellertid inte att ge politisk vägledning utan att bidra till en kritisk granskning av den politiska makten.

När jag i denna studie skriver om ”etik” avser jag en vetenskaplig disciplin som ägnar sig åt en teoretisk och kritisk reflektion över moralen. Den kan bedrivas som moralfilosofi eller teologisk etik. I det senare fallet studeras särskilt relationen mellan moraluppfattningar och skilda religioner och livsåskådningar. Etiken kan ägna sig åt att reflektera över frågorna om vad som kännetecknar en rätt handling eller en god människa. Ett sammanhängande svar på dessa frågor kallar jag för en ”normativ etisk modell”. Exempel på sådana modeller är utilitarismen, kantiansk etik och aristotelisk dygdetik. Men etiken kan också reflektera över frågorna om moraliska omdömens semantiska funktion, huruvida värden har en självständig existens eller hur moraliska omdömen kan berättigas. Ett sammanhängande svar på dessa frågor kallar jag för en ”etisk teori”.³⁸

Den teoretiska ansatsen för min studie är ett kantianskt perspektiv på etiken. Till detta hör till att börja med en konstruktivistisk teori, som förstår moralen och moraliska omdömen som sociala konstruktioner. I min bok *Etisk teori* argumenterar jag för en etisk konstruktivism, som antar att värden och normer formas i kraft av mänskliga överenskommelser och kollektiva intentioner inom ett bestämt socialt sammanhang. Denna etiska konstruktivism förnekar att värden har en självständig existens och att moraliska omdömen har sanningsvärde. I stället hävdar den att moraliska omdömen har en preskriptiv funktion – de uttrycker en stark uppmaning till oss själva och andra att handla på ett visst sätt. Även om moraliska omdömen inte kan verifieras eller falsifieras är det möjligt att rationellt berättiga dem. Huruvida ett moraliskt omdöme är berättigat eller inte avgörs inte av den procedur genom vilken värden och normer konstrueras. I stället är det nödvändigt att ange andra typer av kriterier på ett sådant moraliskt omdöme som är godtagbart.³⁹

³⁸ ”Etisk teori” motsvarar sålunda i min framställning vad som ofta kallas ”meta-etik”.

³⁹ Grenholm, Carl-Henric: *Etisk teori. Kritik av moralen*. Studentlitteratur, Lund 2014, s 253 ff och 261 ff.

Denna etiska teori hör samman med en bestämd förståelse av moralens innebörd och etikens betydelse. Moralen förstår jag som en social institution, som rymmer våra skilda uppfattningar om vad som är rätt och orätt, gott och dåligt. Den uppträder i alla mänskliga samhällen och har till funktion att reglera den mänskliga samlevnaden. Att moralen är en social institution innebär att den bidrar till att skapa stabilitet i den sociala gemenskapen genom att ange spelregler för det mänskliga handlandet. Till skillnad från rätten är de moraliska uppfattningar vi håller oss med inte kodifierade, men inte desto mindre har moralen en central betydelse för att hålla samman en social gemenskap. Våra moraluppfattningar är djupt rotade i en kultur av något slag, och moralen präglas ofta även av skilda religiösa traditioner.⁴⁰

Etiken är däremot något annat än moralen. Med ”etik” förstår jag en vetenskaplig disciplin som har moralen som sitt undersökningsobjekt. Inom etiken ägnar vi oss åt ett teoretiskt och filosofiskt tänkande över moralen. Samtidigt intar etiken en kritisk distans till den moral som är rådande i samhället. Som kritisk teori bidrar etiken till att problematisera och ifrågasätta konventionella normer och värderingar. Dess primära syfte är att utgöra ett forum för kritisk granskning av rådande moraliska föreställningar. Som en kritik av moralen ska den vara en arena för en öppen dialog där argument för och mot skilda moraliska positioner sakligt granskas.⁴¹

Till ett kantianskt perspektiv på etiken hör inte desto mindre också en normativ etisk modell. I sin *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* skriver Kant att det som gör en handling rätt är inte dess verkliga eller avsedda konsekvenser. För att en handling ska vara rätt ska den falla under en handlingsregel, en ”maxim”, och kriteriet på en giltig maxim är den formella princip som Kant kallar för det kategoriska imperativet. Detta imperativ kan formuleras på skilda sätt. En formulering kan vi kalla för ”universaliseringsprincipen”. Den går ut på att du ska handla endast efter den maxim om vilken du kan vilja att den ska vara en allmän lag. En annan formulering är ”människovärdesprincipen”. Den hävdar att du ska handla så att du brukar människonaturen i din person som i varje annan person alltid även som ändamål och aldrig blott som medel. En tredje formulering kan vi kalla för ”autonomiprin-

⁴⁰ Grenholm, Carl-Henric: *Etisk teori*, s 13 ff.

⁴¹ Grenholm, Carl-Henric, aa, s 18 ff och 287 ff. En teoretisk reflektion över moralen kan givetvis förekomma även i andra sammanhang än vetenskapliga, men här kommer jag att med ”etik” förstå den vetenskapliga disciplin som kritiskt studerar moralen.

cipen”. Den innebär att en maxim är moraliskt bindande om och endast om den kan betraktas som en lag som den handlande personens vilja pålägger sig själv.⁴²

Detta är tre skilda formuleringar av ett och samma kategoriska imperativ, menar Kant. I min tolkning av en kantiansk etik lägger jag en särskild vikt vid människovärdesprincipen. Den går ut på att vi bör handla så att vi respekterar varje människas värdighet i lika hög grad, oberoende av hennes etnicitet, kön, nationalitet, sociala position eller sexuella läggning. Respekten för människans värdighet är förenad med en jämlikhetsprincip, enligt vilken vi bör behandla varje människa med lika respekt och hänsyn. Denna princip tar sig uttryck i en strävan efter rättvisa och en respekt för alla människors lika rättigheter.⁴³

Som teologisk etiker har jag ett bestämt perspektiv på religionens betydelse för moralen. Till skillnad från Kant menar jag att religiösa traditioner har stor betydelse för att forma våra moraliska ideal och principer. Moralén har inte en rent rationell grund utan den utformas inom ramen för skilda kulturella kontexter, där inte minst olika religiösa traditioner bidrar till att lägga grund för våra normer och värden. Principen om alla människors lika värdighet kan exempelvis berättigas inte bara med hänvisning till att utmärkande för människan är hennes autonomi och förmåga till etisk rationalitet. Den kan också berättigas med hänvisning till en kristen människosyn, enligt vilken varje människa är skapad till Guds avbild och därför bör respekteras i lika hög grad, oberoende av etnicitet, kön, nationalitet, social position eller sexuell läggning.

Min förståelse av relationen mellan religion och moral har jag utvecklat i boken *Bortom humanismen*. Där argumenterar jag för en ”teologisk anknytningsetik”, som antar att både förnuftet och Guds uppenbarelse i Kristus har stor betydelse som källa till innehållet i en kristen etik. Detta betyder att kristen tro kan ge ett unikt bidrag till moralens innehåll, samtidigt som kristen etik uppvisar vissa innehållsliga överensstämmelser med en humanistisk etik. Principen om respekt för varje människas lika värdighet är gemensam för en kristen och en humanistisk etik. Samtidigt kan uppenbarelsen i Kristus förtydliga och fördjupa innebörden av denna princip. Ur ett kristet perspektiv är omsorgen om andra förenad med en beredskap till självuppföring och

⁴² Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 5 uppl. Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1920, s 44, 54, 58 och 65. Namli, Elena och Grenholm, Carl-Henric: *Etik*. Studentlitteratur, Lund 2019, s 85 ff.

⁴³ Namli, Elena och Grenholm, Carl-Henric: *Etik*, s 89 f och 105 f.

lidande för andra människors skull. Detta är ett perspektiv som har stor betydelse för min förståelse av relationen mellan religion och politisk etik.⁴⁴

Eftersom religionen spelar stor roll för våra uppfattningar om vad som är gott och rätt, menar jag också att religionen hör hemma i den politiska sfären. När vi som politiska aktörer argumenterar för att vissa politiska handlingar är moraliskt berättigade kan det ibland också vara adekvat att hänvisa till religiösa övertygelser. Som vi ska se finns det politiska teoretiker som har ifrågasatt att religionen ska åberopas som stöd för politiska åtgärder i ett mångkulturellt och pluralistiskt samhälle. Samtidigt finns det också teoretiker som har utvecklat olika utformningar av en politisk teologi, vilka jag kommer att analysera och kritiskt granska. En av mina teser är att kriteriet på en sådan modell för politisk teologi som är rimlig är att den är öppen för både samhällskritik och dialog mellan skilda livsåskådningar.

Disposition

I det följande kommer jag att i tur och ordning kritiskt analysera de fyra olika teorierna om moralens och etikens relevans för politiken. I kapitel 2 behandlar jag den politiska cynism som hör samman med Chantal Mouffes post-marxistiska teori om agonism. Denna är i hög grad influerad av Carl Schmitts teori om det politiska som en motsättning mellan vän och fiende, som jag granskar i kapitel 3. Där riktar jag också kritik mot Schmitts amoralitetstes och hans nazistiska politiska teologi.

Därefter övergår jag till att analysera den politiska realismen. I kapitel 4 granskar jag Hans J. Morgenthau's förståelse av politisk realism, som är förenad med uppfattningen att politiken framför allt präglas av olika aktörers strävan efter makt. I kapitel 5 behandlar jag den kristna realism som möter hos Reinhold Niebuhr. Han förenar en realistisk människosyn med en dualistisk tes, enligt vilken vi inom den politiska etiken måste nöja oss med approximationer till det kristna kärleksidealet. Även om jag i flera avseenden delar Niebuhrs människosyn och tolkning av kristen etik avvisar jag denna dualistiska tes.

De följande två kapitlen ägnar jag åt en kritisk analys av den politiska moralismen. Den politiska liberalismen hos John Rawls behandlas i kapitel 6, där jag kritiserar hans teorier om det offentliga förnuftet

⁴⁴ Grenholm, Carl-Henric: *Bortom humanismen. En studie i kristen etik*. Verbum, Stockholm 2003, s 257 ff.

och om en överlappande konsensus om rättvisans innebörd i ett pluralistiskt samhälle. Alasdair MacIntyres kommunitarianism är en annan form av politisk moralism, som jag kritiskt granskar i kapitel 7. Där uppmärksammar jag också den politiska traditionalism som John Milbank försvarar. Problemet med dessa två former av kommunitarianism är att de förenas med en kunskapsteoretisk exklusivism som inte visar hur en kritisk dialog mellan olika traditioner är möjlig.

Efter att ha riktat kritik mot dessa tre teorier om politik och moral övergår jag till att analysera olika utformningar av en kritisk politisk etik, som jag själv uppfattar som mer plausibel. I kapitel 8 behandlar jag Jürgen Habermas diskursetik och hans argumentation för en deliberativ demokrati. Där analyseras också Seyla Benhabibs revidering av diskursetiken och hennes förståelse av etikens betydelse för politiken. Rainer Forsts variant av kritisk teori och hans form av etisk konstruktivism blir sedan föremål för behandling i kapitel 9. Min främsta kritik av Habermas, Benhabib och Forst går ut på att de har en alltför snäv förståelse av moralen och gör en skillnad mellan etik och moral som inte kan godtas.

Slutligen ägnar jag kapitel 10 åt att tydliggöra min egen teori om relationen mellan politik och moral. Det är en kritisk politisk etik, som i hög grad uppvisar likheter med den kritiska teorin hos Habermas, Benhabib och Forst. I likhet med dem är jag kritisk mot både den politiska cynismen och den politiska moralismen. Moralens bör ha relevans för politiken, men etikens uppgift är inte att ge direkt politisk vägledning. Etikens främsta uppgift är i stället att vara en arena för kritik av den politiska makten. Den politiska realismen visar med rätta att politiken faktiskt kännetecknas av maktkamp och intressekonflikter. Detta berättigar dock inte en dualistisk tes, som gör en skarp skillnad mellan politisk etik och individetik. I stället menar jag att principen om respekt för alla människors lika värdighet, som är grundläggande inom individetiken, också ger en viktig ansats för en kritisk bedömning av både politiska institutioner och politiska aktörers handlande.

Kapitel 2.

Radikal politik och agonistisk demokrati

I nutida politik tycks de politiska ideologierna vara döda. Till grund för politiska beslut ligger sällan några etiska visioner om det goda samhället eller några tydligt artikulera­de moralprinciper. I stället framstår politik som det möjligas konst, där realpolitiska och pragmatiska bedömningar överväger. Det politiska spelet kännetecknas av förhandlingar, kompromisser och trianguleringar, där strävan ofta är att söka uppnå en konsensus i det politiska mittfältet. Viktigast av allt är att inte lägga sådana politiska förslag eller fatta sådana politiska beslut som medför att det egna partiet tappar stöd i väljaropinionen.

Ett uttryck för detta pragmatiska förhållningssätt är den snabba omsvängning av svensk utrikespolitik som ägde rum efter Rysslands invasion i Ukraina. Tidigare fanns ett utbrett stöd för en neutralitetspolitik, vars mål inte bara var att värna om den egna säkerheten utan också att möjliggöra en kritisk granskning av samtliga stormakters utrikespolitik. Den hörde också samman med ett tydligt stöd för små och utsatta stater som värnade om sin nationella självständighet. Alliansfriheten förenades med en generös biståndspolitik och ett starkt motstånd mot både kärnvapen och kolonialism. Men nu bytte alliansfrihetens försvarare hastigt ståndpunkt och ställde sig bakom en ansökan om svenskt medlemskap i NATO. Detta skedde utan någon mer ingående prövning av de principiella argumenten för och mot en neutralitetspolitik. Anledningen var inte bara att man önskade göra gemensam sak med Finland. Av lika stor betydelse var önskan att undvika en valdebatt om NATO, där alliansfrihetens försvarare riskerade att tappa marginalväljare.

En pragmatisk politik av detta slag tonar ner ideologiska konflikter och undviker principiella diskussioner om värderingsfrågor. Den eftersträvar kompromisser och söker lösningar som fungerar och tillgodoser den rådande opinionen. Detta är en hållning som stämmer överens med uppfattningen att politiska aktörer i sitt handlande inte behöver ta

någon större hänsyn vare sig till ideologier eller moraliska värderingar. Politiken ska styras av andra bevekelsegrunder än sådana som har moralisk karaktär.

Denna ståndpunkt har inte alltid varit den vanligaste. Den uppfattning som dominerat i västerländsk tradition är i stället att politiken ska vara underordnad moralen. I läran om den naturliga lagen är en bärande idé att det finns objektiva moraliska värden som ska läggas till grund för politiska beslut. Inom upplysningsfilosofin riktades kritik mot naturrätten och främst dess värdeobjektivism. Men uppfattningen att moralen ska ge vägledning för politiken övergavs inte. Detta är tydligt inom liberalismen, som är en av de politiska ideologier som vilar på upplysningsfilosofin. Liberalismen har tagit sig olika former, men i allmänhet har den hört samman med en politisk moralism.

Den politiska filosof som på senare tid givit det skarpaste försvaret för en politisk liberalism är John Rawls. Till grund för hans teori om rättvisa ligger en kantiansk etik och en kontraktsteori, enligt vilken grundläggande moralprinciper kan berättigas genom ett hypotetiskt val av rationella individer under "okunnighetens slöja". I sin bok om politisk liberalism menar han att vi i ett pluralistiskt samhälle med skilda livsåskådningar och religiösa traditioner kan uppnå en "överlappande konsensus" om vad rättvisa innebär, vilken kan läggas till grund för utformningen av konstitutionen och grundläggande institutioner i en liberal demokrati. Detta betyder att politiskt handlande bör vägledas av moraliska överväganden.

Denna politiska moralism kritiseras idag inte bara av dem som förespråkar en pragmatisk realpolitik. En ännu skarpare kritik anförs inom vad som brukar kallas post-marxistisk teori. Uppfattningen att moraliska ideal bör läggas till grund för politiskt handlande vilar enligt post-marxistiska teoretiker på en bristande förståelse för vad som kännetecknar politik. Det politiska har alltid en antagonistisk dimension och utmärks av en motsättning mellan vän och fiende. Till skillnad från vad liberaler hävdar står därför politiken utanför moralen och den handlar inte heller om att eftersträva det gemensamma goda. Eftersom politik alltid kännetecknas av antagonistiska motsättningar kan vi inte heller godta den politiska pragmatismen och dess strävan efter kompromisser och konsensus.

En av dessa post-marxistiska kritiker av den politiska moralismen är den belgiska statsvetaren Chantal Mouffe (f. 1943), som är professor i politisk teori vid University of Westminster i London. Hon menar att det politiska alltid rymmer en dimension av antagonism, varför

det inte kan reduceras till en rationell dialog. Därför argumenterar hon för en agonistisk modell för demokrati, som tar hänsyn till de reella motsättningar och konflikter som finns mellan olika grupper i samhället. Chantal Mouffe publicerade redan 1985 tillsammans med Ernesto Laclau den uppmärksammade boken *Hegemony and Socialist Strategy*. Till hennes senare publikationer, som jag framför allt kommer att uppmärksamma, hör *The Return of Politics* (1993), *The Democratic Paradox* (2000), *On the Politics* (2005), *Agonistics* (2013) och *For a Left Populism* (2018).

I detta kapitel kommer jag till att börja med att analysera Mouffes förståelse av begreppet det politiska. Jag visar också hur denna förståelse hör samman med en uppfattning om politisk strategi som hon kallar ”radikal politik”. Mot denna bakgrund söker jag klargöra hennes uppfattning om relationen mellan politik och moral, vilken jag tolkar som en politisk cynism. Därefter visar jag att hennes skarpa skillnad mellan den moraliska och den politiska domänen vilar på både en bestämd förståelse av etik och en människosyn av ett speciellt slag. Hon tycks föreställa sig att etik handlar om det ovillkorliga och förutsätter att det finns objektiva och universella moraliska sanningar. Mouffes förståelse av det politiska och hennes politiska cynism ligger till grund för hennes agonistiska modell för demokrati. Denna kommer jag att analysera ingående, varefter jag avslutar kapitlet med att summera mina kritiska invändningar mot hennes teori.

Det politiska som antagonism

Till grund för Chantal Mouffes politiska cynism ligger en bestämd förståelse av vad som kännetecknar det politiska. Denna uppfattning är i hög grad influerad av den tyske rättsfilosofen Carl Schmitt, som redan på 1930-talet riktade skarp kritik mot liberalismen. I likhet med Schmitt menar hon att det politiska alltid rymmer en dimension av antagonism och konflikt mellan vänner och fiender. Konstitutivt för det politiska är skillnaden mellan ”oss” och ”dem”, och detta betyder att möjligheten till antagonism aldrig kan elimineras.⁴⁵

Chantal Mouffe gör en skillnad mellan ”det politiska” och ”politik”. Med ”politik” förstår hon en uppsättning praktiker och institutioner vars mål är att organisera mänsklig samexistens och skapa ordning inom en social gemenskap trots de konflikter som finns inom denna.

⁴⁵ Mouffe, Chantal: *On the Political*. Routledge, London 2005, s 15 f.

Politik ligger på den "ontiska" nivån, skriver hon, och är den verksamhet som empirisk statsvetenskap studerar. Begreppet "det politiska" betecknar däremot den antagonistiska dimension och den möjlighet till konflikt mellan vän och fiende som är konstitutiva för det mänskliga samhället. Enligt Mouffe ligger det politiska på vad Heidegger kallar den "ontologiska" nivån. Men vad innebär detta? Mouffe tycks mena att begreppet det politiska anger vad som är utmärkande för den politiska sfären till skillnad från andra mänskliga sfärer, såsom moral och ekonomi. Det har inte att göra med den konventionella politikens olika praktiker utan snarare med det sätt på vilket samhället är inrättat. Hon skriver till och med att definitionen av det politiska som den antagonistiska dimensionen anger vad som är dess "essens" och dess "*differentia specifica*". Detta är en fråga som hon menar att politiska filosofer reflekterar över.⁴⁶

Helt klart är det inte hur vi ska förstå denna skillnad mellan "politik" och "det politiska". Mouffe skriver att utsagor om vad som utmärker det politiska ligger på den ontologiska nivån och inte ska förstås som resultat av empiriska studier av den politiska aktivitet som faktiskt bedrivs. Begreppet "det politiska" formas genom rent filosofisk reflektion över vad som kännetecknar den politiska sfären till skillnad från andra mänskliga sfärer. Frågan som politiska filosofer då ställer är vad som är "det politiskas" natur eller dess essens. Detta innebär enligt min tolkning att begreppet "det politiska" får en normativ karaktär. Det anger vad som under ideala förhållanden bör karaktärisera politisk verksamhet.⁴⁷

Till skillnad från andra politiska teoretiker är Mouffe inte främst intresserad av den empiriska frågan om vad som i allmänhet kännetecknar politisk verksamhet. Hennes intresse gäller innebörden av begreppet det politiska, vilket också anger ett ideal för hur politik bör bedrivas. Enligt Mouffe finns det här två skilda uppfattningar. Den ena går ut på att den politiska sfären bör kännetecknas av samarbete och ra-

⁴⁶ Mouffe, Chantal: *On the Political*, s 8 ff. Mouffe, Chantal: *Agonistics. Thinking the World Politically*. Verso, London 2013, s xii, 2 f och 9 f.

⁴⁷ En ingående analys av hur Chantal Mouffe och Ernesto Laclau förstår begreppet "det politiska" ger David Payne i sin artikel "Ernesto Laclau och Chantal Mouffe", som ingår i Jonsson, Stefan (red): *Samtida politisk teori*. TankeKraft förlag, Hägersten 2015, s 234 ff, 245 ff och 250 f. När de säger sig granska själva "essensen av det politiska" menar Payne att deras fokus är ett "transcendentalt utforskande" av det politiska och inte ett empiriskt. Enligt Payne önskar de inte bara ange vad som är specifikt för den politiska praktiken utan de vill också hävda en tes om den politiska praktikens autonomi och en tes om det politiskas ontologiska primat.

tionell deliberation för att reglera samexistensen i en social gemenskap. Detta motsvarar vad jag kallar en "aristotelisk" förståelse av politik. Den andra, som Mouffe förspår, går ut på att det som utmärker det politiska är den antagonistiska dimensionen, möjligheten till konflikt mellan vänner och fiender. Detta motsvarar vad jag kallar en "hobbesiansk" förståelse av politik. När Mouffe hävdar att konsensus efter rationell deliberation är begreppsligt omöjligt i det politiska, så tycks innebörden framför allt vara att en sådan konsensus inte framstår som ett ideal.⁴⁸

Denna förståelse av det politiska utmanar enligt Mouffe liberalismen, som inte förstår att det politiska karaktäriseras av den antagonistiska dimension som finns i varje samhälle, med djupa intressemotståndningar mellan olika sociala grupper. I stället tänker sig liberaler det politiska i individualistiska och rationalistiska kategorier, som om politik handlar om ett förnuftigt samtal mellan aktörer som är enskilda individer. Liberaler föreställer sig också att vi efter en sådan dialog skulle kunna uppnå konsensus i grundläggande politiska frågor.⁴⁹

Detta är dock varken möjligt eller önskvärt, menar Mouffe. Därför riktar hon också kritik mot den "post-politiska vision" som möter hos sådana sociologer som Ulrich Beck och Anthony Giddens. Enligt dessa har politiken ändrat karaktär i det senmoderna samhället, till stor del till följd av den nya individualismen och traditioners minskade betydelse. I dagens samhälle är traditionella motsättningar mellan höger och vänster överspelade, menar de, och politiken har mer karaktär av en dialog mellan individer än motsättningar mellan sociala grupper. Detta underminerar också traditionella politiska partier och fackföreningar, som får en minskad betydelse inom ramen för en dialogisk demokrati.⁵⁰

Chantal Mouffe menar att denna post-politiska vision förbiser att antagonismen fortfarande finns kvar som en dimension hos det politiska, även om den tar sig nya former. Därför avvisar hon också "den tredje vägens politik" som förordas av Anthony Giddens. Han hävdar att socialdemokratin efter kommunismens fall måste inse att det inte finns något alternativ till kapitalismen och att traditionella skillnader mellan höger och vänster inte är relevanta. I stället är det nödvändigt att

⁴⁸ Mouffe, Chantal: *On the Political*, s 9 f. Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*, Verso, London 2000, s 32 f. Mouffe skriver att hon förespråkar ett "dissociativt" och inte ett "associativt" synsätt på det politiska som domän. Se Mouffe, Chantal: *For a Left Populism*. Verso, London 2019, s 87 f.

⁴⁹ Mouffe, Chantal: *On the Political*, s 10 f och 12 f.

⁵⁰ Mouffe, Chantal, aa, s 44 ff och 48 ff.

eftersträva konsensus i politikens mittfält. Enligt Mouffe är en sådan politisk strategi förödande. Den bortser från att intressekonflikter mellan skilda sociala grupper fortfarande är väsentliga, och den utgör inget hot mot den nyliberala politik som dominerar idag. I stället menar hon att skilda partier måste utforma tydliga alternativ och bekämpa de motståndare som upprätthåller rådande maktstrukturer.⁵¹

När Mouffe kritiserar denna "post-politiska vision" tycks hon inte ifrågasätta Giddens sociologiska analys. Hon är som vi sett inte främst intresserad av empiriska beskrivningar av hur politik faktiskt bedrivs. Däremot tycks hennes förståelse av det politiska utgöra ett ideal utifrån vilket hon kritiserar Giddens uppfattning om hur politik bör bedrivas efter kommunismens fall. Ett problem med denna vision är enligt henne att den banat väg för högerpopulistiska rörelser i flera europeiska länder. Där skillnader mellan traditionella politiska partier blivit mindre signifikanta än tidigare uppstår högerpopulismen som en protest mot det politiska etablissemangen. Den visar på tydliga politiska alternativ, ger möjlighet till kollektiv identifikation, uttrycker politiska passioner och artikulerar politiska krav som traditionella partier inte tar upp. Det är nödvändigt att erbjuda alternativ till denna högerpopulism genom en radikal politik som tar på allvar den antagonistiska dimensionen hos det politiska.⁵²

Trots att Chantal Mouffe betecknar sig som post-marxist och vänsterpopulist är hennes uppfattning om vad som kännetecknar det politiska i hög grad influerad av den tyske rättsfilosofen Carl Schmitt, som redan 1932 publicerade sitt uppmärksammade arbete *Der Begriff des Politischen*. Schmitt var en socialkonservativ tänkare som kom att bli en av den tyska nazismens ledande ideologer och försvarare. Enligt honom är motsättningen mellan vän och fiende utmärkande för det politiska. Det betyder att antagonism och fiendskap alltid är en möjlighet i den politiska sfären, och den yttersta konsekvensen av denna fiendskap är krig. Inom politiken är det därför inte möjligt att uppnå konsensus genom rationell dialog.⁵³

Chantal Mouffe delar Schmitts uppfattning om vad som kännetecknar det politiska, och hon instämmer i den kritik som denne riktar mot liberalismen. I ett avseende är hon emellertid kritisk mot Schmitt. Hon menar att det är ett problem att han inte ger något utrymme för plura-

⁵¹ Mouffe, Chantal: *On the Political*, s 56 ff.

⁵² Mouffe, Chantal: *On the Political*, s 61 ff, 66 f och 69 f.

⁵³ Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*. Verso, London 2005, s 112 ff, 122 ff.

lism inom en demokratisk gemenskap. För att demokratin ska fungera menar han att folket (*demos*) ska vara homogent, vilket utesluter kulturell mångfald inom samhället. Mot detta menar Mouffe att demokratin måste utformas så att det ger utrymme för en mångfald av skilda traditioner och värderingar. Men den bestående insikten hos Schmitt är enligt henne att politisk identitet formas i en relation mellan vänner och fiender.⁵⁴

För att ange vad som kännetecknar det politiska använder Chantal Mouffe inte bara begreppet ”antagonism” utan också begreppet ”hegemoni”. Varje social ordning har enligt henne en hegemonisk karaktär och varje samhälle är ett resultat av en serie praktiker vars mål är att etablera en sådan ordning. Hegemoni innebär att en social klass eller en politisk organisation har en dominerande ställning inom såväl politik, ekonomi som kultur. Det råder en över- och underordningsrelation mellan den härskande klassen och andra sociala grupper. Eftersom varje social ordning har en sådan karaktär kommer det politiska att höra samman med handlingar som utförs av en hegemonisk institution, samtidigt som sociala klasser och kollektiva politiska aktörer som nu är utestängda från makten agerar för att förändra maktstrukturer och skapa en ny hegemoni. Inom politiken pågår sålunda alltid en kamp mellan olika hegemoniska projekt. Varje politisk ordning baseras på någon form av exkludering, samtidigt som varje hegemonisk ordning utmanas av en praktik för att ersätta den med en ny maktstruktur.⁵⁵

Redan i den bok som Chantal Mouffe skrev tillsammans med Ernesto Laclau med titeln *Hegemony and Socialist Strategy* framhåller de att social ordning förutsätter en sådan ”hegemoni”. I denna bok ger Laclau och Mouffe en ingående analys av hur hegemoni-begreppet förstås av ett stort antal marxistiska teoretiker. De visar att begreppet främst varit knutet till en teori om klasskampen i ett kapitalistiskt samhälle och använts för att beteckna relationen mellan den härskande bourgeoisin och arbetarklassen. Samtidigt intresserar de sig framför allt för det hegemonibegrepp som användes av den italienske marxisten Antonio Gramsci för att beteckna det förhållande att den härskande klassen i samhället upprätthåller sin dominans genom att normalisera vissa värderingar, normer och attityder som även de underordnade

⁵⁴ Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*, s 49 f. Mouffe, Chantal: *On the Political*, s 14 f. Mouffe, Chantal: *Agonistics*, s 138 f.

⁵⁵ Mouffe, Chantal: *On the Political*, s 17 f. Mouffe, Chantal: *Agonistics*, s 1 f.

accepterar. Här blir hegemoni framför allt en dominans över kulturen, liksom över attityder och värderingar i samhället.⁵⁶

Hos Gramsci är den hegemoniska relationen fortfarande knuten till bourgeoisin och arbetarklassen, samtidigt som han öppnar för att kampen mot den rådande hegemonin kan föras inom ramen för en demokrati och av andra politiska subjekt än proletariatet. Det är i dessa två avseenden som Chantal Mouffe och Ernesto Laclau önskar vidareutveckla hegemoniteorin. De politiska subjekt som bekämpar den rådande hegemonin är inte bara arbetarklassen, menar de, utan också nya sociala rörelser såsom miljörörelsen, fredsrörelsen, feministiska och anti-rasistiska organisationer. Och kampen ska föras inom ramen för vad de kallar en ”radikal demokrati”. Detta är en demokrati där konflikter och intresse motsättningar mellan olika sociala grupper tas på allvar.⁵⁷

Radikal politik och vänsterpopulism

När Chantal Mouffe och Ernesto Laclau skrev *Hegemony and Socialist Strategy* på 1980-talet var de framför allt intresserade av frågan om hur socialistiska partier skulle kunna utveckla en politisk strategi för att möta den framväxande nyliberalismen. Detta förutsatte, menade de, en revidering av traditionell marxistisk klassteori och en öppenhet för samarbete med de nya sociala rörelser som växte fram i slutet av 1960-talet. De argumenterade för en ”radikal politik” som skulle föras både inom ramen för den liberala demokratins institutioner och genom olika typer av utomparlamentariska aktioner. Denna politik skulle bedrivas i medvetenhet om både den antagonistiska dimensionen hos det politiska och att det handlar om att bekämpa den rådande hegemonin.

Detta perspektiv har Chantal Mouffe vidareutvecklat i sina senare arbeten. Hon argumenterar för en ”radikal politik” som utgör en utmaning mot den nyliberala hegemoni som hon menar utmärker dagens globaliserade samhälle. Begreppet ”radikal politik” anger hur politik bör bedrivas av den nya vänstern, nämligen som en kombination av

⁵⁶ Laclau, Ernesto – Mouffe, Chantal: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Verso, London 2014, s 2 ff, 8 ff, 13 ff, 23 ff, 55 ff och 123 f.

⁵⁷ Laclau, Ernesto – Mouffe, Chantal: *Hegemony and Socialist Strategy*, s 120 ff, 143 ff och 159 ff. En klargörande analys av hur hegemonibegreppet utvecklas av Ernesto Laclau och Chantal Mouffe ges av David Payne i hans artikel ”Ernesto Laclau och Chantal Mouffe”, som ingår i Jonsson, Stefan (red): *Samtida politisk teori*, s 243 ff.

parlamentarisk och utomparlamentarisk kamp för att upprätta en annan hegemoni än den som nu är rådande. Den globala kapitalismen bör man inte utmana genom att dra sig undan existerande demokratiska institutioner och enbart arbeta genom sociala rörelser vid sidan av traditionella politiska partier. Radikal politik förutsätter samarbete med sådana rörelser som miljörörelsen, feministiska organisationer och rörelser som bekämpar rasism i olika former. Men den ska också bedrivas inom ramen för befintliga demokratiska institutioner, med den tydliga ambitionen att ersätta nyliberala maktstrukturer med en ny hegemoni.⁵⁸

Den radikala politik som Mouffe förespråkar kan förstås som en post-marxistisk strategi, som i sin medvetenhet om de intressemotsättningar som finns mellan olika sociala grupper uppvisar likheter med en klassisk marxistisk klassteori. Men hon förnekar att arbetarklassen har en privilegierad position i kampen mot den nyliberala hegemonin – den måste samverka med ett stort antal nya sociala rörelser. Hon betecknar också sin position som en ”liberal socialism”, eftersom den bedriver kampen för en ny hegemoni inom ramen för liberala demokratiska institutioner. Målet för den radikala politiken är inte ett kommunistiskt samhälle, eftersom det inte är möjligt att skapa ett samhälle där alla antagonismer har upplösts och staten blivit irrelevant. Det politiska innebär att det alltid kommer att finnas konflikter och maktkamp. Därför är målet inte kommunism utan en radikaliserings av demokratin, så att den omfattar allt fler av samhällets institutioner.⁵⁹

Idag är det politiska läget ett helt annat än när Chantal Mouffe med Ernesto Laclau skrev sin bok om hegemoni och socialistisk strategi. Västeuropeisk politik präglas i hög grad av att starka högerpopulistiska rörelser har vuxit fram, vilka utmanar traditionella politiska partier, samtidigt som de har en nationalistisk och främlingsfientlig agenda. I sin bok *For a Left Populism*, som publicerades 2018, ställer därför Chantal Mouffe frågan om hur vänstern ska möta dessa populistiska rörelser. Hennes tes är att vad som idag behövs för att göra motstånd mot både den nyliberala hegemonin och högerpopulismen med dess xenofobi är en ny vänsterpopulism som söker radikaliserar demokratin.⁶⁰

Chantal Mouffe menar att populismen inte utgör ett hot mot demokratin utan tvärtom erbjuder en möjlighet att bryta den nyliberala

⁵⁸ Mouffe, Chantal: *Agonistics*, s 66 ff och 71 ff.

⁵⁹ Mouffe, Chantal, aa, s 83 f.

⁶⁰ Mouffe, Chantal: *For a Left Populism*, s 5 f.

hegemonin och återuppliva en demokratisk och radikal politik. Hon förstår populism inte som en ideologi utan som en politisk strategi, vilken kännetecknas av en protest mot den rådande hegemonin genom att betona motsättningen mellan ”folket” och den maktavande eliten. Nyliberalismen har enligt Mouffe medfört en urholkning av demokratin, så att både jämlikheten och det folkliga inflytandet avtagit, samtidigt som politiken blivit en arena för experter och administratörer utan några större skillnader mellan olika alternativ. Det är i detta läge populistiska rörelser har uppstått som ett motstånd mot ett politiskt och ekonomiskt system som kontrolleras av eliter.⁶¹

Den politiska strategi som Mouffe rekommenderar för att bemöta denna högerpopulism är inte en moralisk kritik av dess nationalism och främlingsfientlighet. I stället behövs en vänsterpopulism som angriper den nyliberala hegemonin genom att radikaliserar demokratin och bejaka den antagonistiska dimensionen hos den politiska. Målet för en sådan vänsterpopulistisk strategi skulle vara att skapa en ny hegemoni, där de demokratiska principerna frihet och jämlikhet inte överges men ges en ny tolkning och implementering. Denna vänsterpopulism skulle ägna sig åt en ”radikal politik” och söka samordna det motstånd mot nyliberal hegemoni som finns inom både arbetarklassen och olika sociala rörelser. Inom en sådan radikal populistisk politik tas den antagonistiska dimensionen på allvar och ”folket” konstrueras i en gemensam kamp mot olika former av exploatering och diskriminering. En tydlig gräns mellan ”vi” och ”dem” konstrueras på så sätt, samtidigt som den affektiva dimensionen i politiken lyfts fram. I en populistisk politik är de gemensamma affekterna viktigare än en rationell argumentation.⁶²

En politik bortom moralen

Hur förstår Chantal Mouffe relationen mellan politik och moral? Svaret på denna fråga är direkt relaterat till hennes uppfattning om vad som är utmärkande för den politiska sfären till skillnad från andra mänskliga sfärer. Eftersom den politiska alltid har en antagonistisk dimension hör moralen inte hemma i detta sammanhang. Denna uppfattning hos Mouffe tolkar jag som en politisk cynism.

En central tes hos Chantal Mouffe är att den politiska är något annat än etik. Den politiska sfären kan inte vara en domän för det ovillkorli-

⁶¹ Mouffe, Chantal: *For a Left Populism*, s 11 f, 16 f och 18 ff.

⁶² Mouffe, Chantal, aa, s 22 f, 35 f, 39 ff, 59 ff och 73 ff.

ga, menar hon, eftersom politiska beslut alltid fattas i en osäker terräng. Antagonism är enligt Mouffe en ständigt närvarande möjlighet i det politiska, vilket medför att det inte är möjligt att nå en politisk lösning genom rationell deliberation som leder till konsensus. I ett samhälle med konflikter och motsättningar är det nödvändigt att fatta politiska beslut, där det är majoritetens vilja som gäller. Sådana politiska beslut är aldrig absoluta. Genom politiskt handlande skapas en ordning som har hegemonisk karaktär, men denna kan alltid ifrågasättas. Politiska strukturer och beslut kan aldrig berättigas som de enda rätta och bör inte presenteras som de enda legitima. De har en helt annan ambivalens än vad som är fallet med sådana bedömningar som vi gör inom moralen.⁶³

Eftersom det politiska alltid har en antagonistisk dimension förhåller det sig enligt Mouffe så att politiska beslut till skillnad från moraliska val rymmer ett element av makt och våld, som aldrig kan elimineras. Detta betyder också att relationen mellan etik och politik ska förstås på ett annat sätt än inom den liberala traditionen. Inom liberalismen har man förvandlat politik till etik, när demokratin har uppfattats innebära en rationell deliberation i syfte att uppnå konsensus. Men politiken får inte på detta sätt underordnas moralen, menar Mouffe, eftersom det politiska är förenat med möjligheten till antagonism och fiendskap.⁶⁴

I *The Return of the Political* kritiserar Chantal Mouffe den politiska moralismen, så som den möter hos både kantianska liberaler och kom-munitarianska politiska teoretiker. Den politiska moralismen innebär i båda dessa fall, menar hon, att politiken förvandlas till moral och uppfattas handla om vad som är rätt eller gott. Samtidigt tar den sig olika former. Sådana kommunitarianer som Alasdair MacIntyre och Michael Sandel har en vision av det goda samhället och det gemensamma goda. Målet för politiken är att främja vissa värden som alla i samhället är överens om. Politiken blir underordnad det etiska och det råder ingen skillnad mellan det moraliskt goda och det gemensamma politiskt goda. Denna moralism förbiser enligt Mouffe att pluralismen i dagens samhälle innebär att vi har högst skilda uppfattningar om vad som är värdefullt. Det finns ingen gemensam vision av det goda.⁶⁵

Den politiska liberalismen, så som den förstås av John Rawls, menar i stället att det rätta går före det goda. I ett pluralistiskt samhälle bör

⁶³ Mouffe, Chantal: *Agonistics*, s 17.

⁶⁴ Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*, s 129 f och 132 f.

⁶⁵ Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*, s 32 ff.

därför staten vara etiskt neutral, så att den överlåter åt var och en att ha sin egen uppfattning om det goda. Däremot är det möjligt att uppnå en överlappande konsensus om vad som är rättvist, vilken inte är relaterad till någon bestämd uppfattning om det goda livet. Ett problem med denna teori är enligt Mouffe att Rawls menar att frågan om rättvisans innebörd hör till moralens domän trots att den har en politisk karaktär. Han gör ingen substantiell skillnad mellan moralfilosofi och politisk filosofi, vilket har att göra med att han reducerar politiken till en moralisk diskurs. Rawls förstår inte att det politiska präglas av konflikter och djupa motsättningar mellan skilda sociala grupper.⁶⁶

Mouffe menar också att Rawls har en alltför svag förståelse av pluralismen i samhället när han tror att denna bara handlar om olika bilder av det goda inom skilda livsåskådningar och religiösa traditioner. Han ser inte att konflikterna går djupare än så och att de i hög grad också gäller frågan om vad som är rättvist. Mot detta hävdar Mouffe att det finns en avgörande skillnad mellan politisk diskurs och moralisk diskurs. Medan den moraliska diskursen är en dialog mellan enskilda personer som funderar över vad som är rätt och gott, så är den politiska diskursen offentlig och inriktad på att finna en gemenskap mellan vänner som står i konflikt med fiender. I denna politiska diskurs kan också politiska värden komma att artikuleras, men dessa har då ingen moralisk grund utan de uttrycker skilda sociala gruppers intressen.⁶⁷

Chantal Mouffe menar att det finns vissa ideal som bör realiseras genom kollektivt handlande. De viktigaste av dessa är frihet och jämlikhet. Båda är lika viktiga – det är inte tillräckligt att eftersträva frihet utan kampen för jämlikhet har lika hög prioritet. Hon menar också att principerna om jämlikhet och frihet för alla är de principer som den liberala demokratin vilar på. Men det originella med Mouffe är att hon hävdar att jämlikhet och frihet inte ska förstås som *moraliska* värden eller principer. Moralen gäller nämligen enligt henne enbart handlingar som utförs av individuella aktörer och inte principer för kollektivt agerande. Dessutom råder det ingen konsensus om innebörden av dessa ideal, utan de tolkas på olika sätt av skilda sociala grupper med olika intressen. Därför måste frihet och jämlikhet förstås som *politiska* principer. Det finns ingen enhetlig moralisk grund för demokratin, utan

⁶⁶ Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*, s 32 f.

⁶⁷ Mouffe, Chantal, aa, s 47 ff och 50 f.

denna vilar på två politiska principer som tolkas på olika sätt inom skilda gemenskaper.⁶⁸

Det ligger nära till hands att tänka sig att jämlikhet och frihet är moraliska värden eller principer. Inom politisk filosofi har de i allmänhet förståtts som etiska ideal som kan läggas till grund för politiskt handlande och utformningen av politiska institutioner. Som sådana kan de sägas vara ideal inom ramen för en politisk etik. Men trots att Mouffe ibland kallar dem för "ethico-political values" förnekar hon att så är fallet. I stället betonar hon att de är *politiska* principer. Det är Rawls som begår ett misstag när han tänker sig jämlikhet och frihet som moraliska begrepp. Därmed förvandlar han den politiska teorin till moralfilosofi. Men politiken är enligt Mouffe en sfär som befinner sig bortom moralen och därför är det inte relevant att göra den till föremål för etisk reflektion.⁶⁹

Mouffe framhåller att det bland många politiska filosofer finns en tendens att se den politiska domänen ur ett etiskt perspektiv och till och med att förvandla politik till etik. Man tror då att också politiken handlar om sanning och det ovillkorliga. Men denna uppfattning kritiserar Mouffe. Etiken handlar om det ovillkorliga, menar hon, men detta gäller ingalunda för politiken. Politiska beslut som fattas är alltid osäkra och en politisk ordning som etableras kan aldrig vara den enda legitima. Utmärkande för politiken är en kamp mellan motstridiga hegemoniska projekt, där varje social ordning kan ifrågasättas. Denna konfrontation måste förstås i politiska termer – den kan inte förstås ur ett etiskt perspektiv.⁷⁰

Chantal Mouffe riktar också kritik mot vad hon kallar en *moralisering* av politiken som hon menar förekommer inom nutida politisk diskurs. Detta innebär att man använder moraliska kategorier såsom gott och ont för att skilja mellan vänner och fiender. Ett exempel på detta är nutida liberalers sätt att tala om högerpopulistiska rörelser som "extremhöger" eller "nyfascistiska". Då målar man upp en bild av en skillnad mellan "goda demokrater" och "den onda extremhögern", där man fördömer de andras ondska och lyfter fram sin egen godhet. Rasism och xenofobi kritiserar i moraliska termer. Det är då inte fråga om att politik ersätts av moral, utan om att de reella motsättningar som finns i det politiska konstrueras i moraliska kategorier. Mot detta invänder

⁶⁸ Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*, s 35 f, 57 och 112 f. Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*, s 134 f och 122 ff.

⁶⁹ Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*, s 52 f, 56 f och 83 f.

⁷⁰ Mouffe, Chantal: *Agonistics*, s 15 f och 17 f.

Mouffe att opponenter inom politiken ska bemötas som motståndare och att den egna positionen inte ska framställas som moraliskt högtstående. Politiken ska befinna sig bortom moralen.⁷¹

Vad är Chantal Mouffes alternativ till den politiska moralismen? Det är inte helt lätt att tolka hennes svar på den frågan. Hennes uppfattning kan tolkas som en politisk realism av liknande slag som den Bernard Williams argumenterar för. Men min tolkning är att hon snarare argumenterar för en amoralitetstes, enligt vilken moraliska överväganden saknar relevans inom politiken. Detta är en politisk cynism av liknande slag som den som förespråkas av Carl Schmitt. Enligt denna uppfattning är politik och moral två skilda sfärer av det mänskliga livet som är helt oberoende av varandra. Eftersom det politiska kännetecknas av motsättningen mellan vän och fiende står politiken helt utanför moralen.⁷²

Mouffe framhåller att vi måste inse att politiska beslut är något annat än etiskt ansvarstagande. Objektivitet och kantiansk etisk universalism är inte möjlig inom politiken, och det finns alltid möjlighet att fatta ett annat beslut än det som faktiskt fattats. Rättvisa och harmoni är begreppsligt omöjligt att uppnå i det politiska. Det enda vi kan räkna med inom politiken är en ”disharmonins etik” som inser att våld och antagonism är oundvikliga. Utifrån detta perspektiv är det nödvändigt att inse att den politiska sfären är något helt annat än etik och att politiska beslut inte kan reduceras till en moralisk kalkyl.⁷³

Som vi ska återkomma till menar Chantal Mouffe att den liberala demokratin har en paradoxal karaktär. Denna ”demokratiska paradox” består i att den söker förena två skilda traditioner, nämligen den liberala och den demokratiska. Den ena är inriktad på ett försvar för friheten, medan den andra värnar om jämlikheten. För att kunna hantera denna paradox och den spänning som detta innebär är det nödvändigt att inse att den politiska sfären är något annat än etik och inte handlar om moraliska överväganden. Chantal Mouffe skriver:

”Refusing to reduce the necessary hiatus between ethics and politics and acknowledging the irreducible tension between equality and lib-

⁷¹ Mouffe, Chantal: *On the Political*, s 72 f och 74 ff.

⁷² För att skapa enhet och ordning måste varje stat skapa en etik som gäller för dess medborgare enligt Schmitt, men däremot ska inte den styrande makten vara föremål för etisk reflektion och kritik. Se Mouffe, Chantal (ed): *The Challenge of Carl Schmitt*. Verso, London 1999, s 199 ff.

⁷³ Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*, s 135 ff och 138 f.

erty, between the ethics of human rights and the political logic which entails the establishment of frontiers with the violence that they imply, this is to recognize that the field of the political is not reducible to a rational and moral calculus and always requires decisions. To discard the illusion of a possible reconciliation of ethics and politics and to come to terms with the never-ending interrogation of the political by the ethical, this is indeed the only way of acknowledging the democratic paradox”.⁷⁴

Etik som ett rum för det ovillkorliga

Inom det politiska finns sålunda enligt Mouffe inget utrymme för moraliska och rationella kalkyler. Det är en sfär som genom sin antagonistiska dimension har en helt annan karaktär än etiken. Denna politiska cynism vilar inte bara på en speciell förståelse av det politiska. Den hör också samman med en uppfattning om vad etik handlar om och vad moral innebär. Chantal Mouffe är inte etiker och hon ger inte någon tydlig framställning av hur hon förstår moralen som social institution och etikens uppgift. Men i sin argumentation för att politiken befinner sig bortom moralen förutsätter hon ändå en viss föreställning om etik.

Som vi sett skriver Mouffe att etiken handlar om det ovillkorliga till skillnad från det politiska där det gäller att under osäkerhet fatta beslut. Det förhållande att sådana principer som frihet och jämlikhet tolkas på olika sätt av skilda sociala grupper utgör för henne ett skäl att hävda att dessa inte är moraliska utan rent politiska principer. Hon menar också att det förhållande att varje social ordning alltid kan ifrågasättas är ett skäl för att politiken inte ska göras till föremål för etisk reflektion.⁷⁵

Hur ska denna argumentation tolkas? Det är inte helt klart vad Mouffe menar när hon hävdar att etiken handlar om det ”ovillkorliga”. Men det tycks innebära att vi inom moralen inte fattar beslut under osäkerhet och att vi har en möjlighet att avgöra vilka moraliska ställningstaganden som är de enda legitima. Det tycks också betyda att det finns en gemensam förståelse av innebörden av grundläggande moraliska principer och värden. Inom det politiska kan principer tolkas på olika sätt av skilda sociala grupper, men detta gäller inte inom moralen. Min tolkning av detta resonemang hos Mouffe är att hon föreställer sig att

⁷⁴ Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*, s 140.

⁷⁵ Mouffe, Chantal: *Agonistics*, s 15 f och 17 f. Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*, s 112 ff.

moraliska omdömen har sanningsvärde och att de för att kunna vara sanna ska ha en universell giltighet.

Politiken är något helt annat än en sådan ”ovillkorlig” etik, menar Mouffe. Där fattas beslut under osäkerhet, där tolkas grundläggande principer på skilda sätt, och där går det inte att hävda att ett visst ställningstagande är det enda legitima. Chantal Mouffe skriver:

”According to the approach that I am advocating, the domain of politics is not and cannot be the domain of the unconditional because it requires making decisions in an undecidable terrain. This is why the type of order which is established through a given hegemonic configuration of power is always a political, contestable one; it should never be justified as dictated by a higher order and presented as the only legitimate one.”⁷⁶

I denna argumentation förutsätter Mouffe en mycket speciell förståelse av både moral och etik. Hon tycks ha ett perspektiv på moralen som i flera avseenden liknar det som möter inom den klassiska läran om den naturliga lagen. Inom denna lära hävdas att moraliska omdömen har sanningsvärde och den försvarar också en etisk universalism. Eftersom det goda är det som stämmer överens med den mänskliga naturen antas att varje människa med sitt förnuft kan inse vad som är rätt. Men värden har en objektiv karaktär och etiken kan sägas vara ovillkorlig.⁷⁷ Mouffes uppfattning om moral kan tolkas så att den liknar denna klassiska naturrätt. När hon argumenterar mot den politiska moralismen och hävdar att politik är något helt annat än moral kan hennes poäng tolkas så att det är just en sådan naturrättslig etik som saknar relevans för det politiska.

Men detta är en alltför snäv och rigorös förståelse av både moralen och den etiska reflektionen. Ett rimligare perspektiv på moralen ger enligt min mening en etisk konstruktivism, enligt vilken moraliska omdömen kan förstås som sociala konstruktioner. Normer och värden formas i kraft av mänskliga överenskommelser och kollektiva intentioner inom ett bestämt socialt sammanhang. Det innebär att värden inte har en självständig existens och att moraliska omdömen saknar sanningsvärde. Därför råder inte heller någon universell konsensus om innebörden av grundläggande moralprinciper och moraliska ideal. Om

⁷⁶ Mouffe, Chantal: *Agonistics*, s 17.

⁷⁷ Porter, Jean: *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1999, s 63 ff.

vi intar ett sådant konstruktivistiskt perspektiv på moralen finns det inget som hindrar att vi gör en moralisk bedömning även av politiska handlingar. Även inom moralen har vi nämligen ofta att fatta beslut under stor osäkerhet, eftersom det finns starka skäl både för och mot olika positioner. Inom moralen förekommer också skilda tolkningar av centrala värden och normer. Etiken som reflektion över moralen kan därför inte sägas vara ett rum för det ovillkorliga.⁷⁸

Mouffes strikta förståelse av vad moral handlar om förenar hon med uppfattningen att moral bara gäller för individuella aktörer. Den handlar om hur vi ska bedöma enskilda personers relation till andra individer. Däremot har moralen inte något att göra med kollektiva agenter, eftersom dessa inte kan göra moraliska överväganden. Varför är detta inte möjligt? Sannolikt menar Mouffe att sociala grupper alltid drivs av sina materiella intressen. När de säger sig omfatta en moralisk uppfattning av något slag så är detta enbart en rationalisering av gruppens intressen – ett slags överbyggnad eller ideologisk legitimering. Hon tycks också mena att detta gäller sådana ideal som frihet och jämlikhet. Dessa uppfattar hon som politiska principer som tolkas på skilda sätt beroende på vår sociala position.⁷⁹

Men det förhållande att kollektiva aktörers moral ofta är en återspeglings av deras materiella intressen hindrar inte att det är fråga om en moral. Utifrån ett konstruktivistiskt perspektiv på moralen är det just så vi ska förstå de uppfattningar om gott och rätt som möter inom skilda sociala grupper. Normer och värden är sociala konstruktioner, som växer fram i olika kontexter, men detta hindrar inte att de är moraliska ideal. Detta gäller också friheten och jämlikheten. Skilda tolkningar av dessa ideal svarar mot olika materiella intressen och skilda sociala positioner, men det utesluter inte att de bör förstås som moraliska övertygelser. Till grund för dessa ideal ligger också i allmänhet den centrala moralprincipen om respekt för alla människors lika värdighet.

Det som utmärker moralen är inte bara att den innehåller uppfattningar om vad som är gott och rätt, vilka är socialt konstruerade och växer fram inom skilda sociala och kulturella kontexter. Eftersom människan är rationell och autonom har moralen också med berättigande att göra. Vi för en rationell deliberation där vi söker avgöra om olika moraluppfattningar är giltiga eller inte. Även om vi vet att normer och

⁷⁸ Grenholm, Carl-Henric: *Etisk teori. Kritik av moralen*. Studentlitteratur, Lund 2014, s 253 ff.

⁷⁹ Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*, s 83 f och 112 ff.

värden är sociala konstruktioner för vi en argumentation för och mot deras berättigande. Vid sidan av den konventionella moralen finns det därför också en kritisk etik, som ägnar sig åt denna uppgift.⁸⁰ Men denna grundläggande skillnad mellan konventionell moral och kritisk etik tycks inte Mouffe göra. Därför uppfattar hon etiken som ett rum för det ovillkorliga. Och hon tänker sig att när politiska ideal tolkas på olika sätt och svarar mot skilda sociala gruppers intressen så skulle detta vara ett skäl för att de inte hör till moralen.

Att konstruera kollektiv identitet

Vi har sett att Chantal Mouffe kritiserar den politiska moralism som möter inom liberal tradition. I stället argumenterar hon för en amoralitetstes, enligt vilken moralen saknar relevans för det politiska. Denna hennes politiska cynism hör samman med både en speciell förståelse av vad som kännetecknar det politiska och ett snävt perspektiv på etik och moral. Men hennes teori om etik och politik är också tydligt relaterad till en bestämd människosyn. Framför allt riktar hon kritik mot den människosyn som hon menar är karaktäristisk för liberal tradition. Hon hävdar att liberalismen vilar på en människosyn som är alltför optimistisk, individualistisk och rationalistisk.

Till att börja med menar Mouffe att den liberala demokratin har varit förenad med en tilltro till människans inre godhet som inte är befogad. Denna optimistiska människosyn har inte tagit på allvar människans ambivalenta karaktär och det förhållande att våld och fiendskap hör till det mänskliga livet. Därför har man haft en naiv förhoppning om att man i det politiska livet skulle kunna uppnå en rationell konsensus och man har förbisett den antagonistiska dimension som utmärker det politiska. Mouffes egen förståelse av det politiska är förenad med en mer realistisk syn på människan, menar hon.⁸¹

Mouffe hävdar vidare att liberalismen är förenad med en människosyn som är alltför individualistisk. Detta medför att liberaler inte förstår vad som kännetecknar det politiska. De ser inte att individer alltid formas inom sociala kollektiv och att politik är bunden till kollektiva agenter. I stället tänker man sig politik som enskilda individers val mellan olika alternativ som sker utifrån individens egna preferenser. Man tänker sig också att individen kan ha en egen identitet oberoende av

⁸⁰ Hare, RM: *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*. Clarendon Press, Oxford 1981, s 25 f, 35 f, 40 f och 44 ff.

⁸¹ Mouffe, Chantal: *On the Political*, s 2 ff.

hennes sociala relationer. Mot detta hävdar Mouffe att varje identitet är relationell och att politiken alltid handlar om relationer mellan mänskliga kollektiv. Formandet av en sådan kollektiv identitet implicerar också att det etableras en skillnad mellan oss och de andra. Varje ”vi” förutsätter att det finns ett ”de”.⁸²

Den kritik som kommunitarianer riktat mot John Rawls och liberalismens individualistiska människosyn delar Chantal Mouffe i hög grad. Charles Taylor, Alasdair MacIntyre och Michael Sandel har alla kritiserat liberalismens ”atomism” och framhållit att individen kan realisera sig själv enbart inom ramen för en social gemenskap. Mouffe hänvisar särskilt till Sandels kritik av den individualism som förutsätts i Rawls kontraktsteori. Enligt Sandel är social gemenskap inte bara ett samarbete som individen väljer utifrån sina egna intressen. Gemenskapen finns där före individen och formar hennes identitet. Denna invändning mot kontraktsteorin och dess individualism håller Mouffe med om.⁸³

Hennes eget alternativ till denna individualism är dock ett annat än det som möter inom kommunitarianismen. Det präglas i hög grad av hennes vidareutveckling av marxistisk klassteori. I *Hegemony and Socialist Strategy* framhålls att det politiska kännetecknas av antagonistiska relationer som inte är objektiva och inte heller ontologiskt givna. Det politiska fältet struktureras genom diskursiva former där den egna gemenskapen utformas i relation till andra sociala grupper som tilldelas en negativ karaktär. Olika aktörer har skilda sociala positioner och det råder ofta en över- och underordning dem emellan. Men relationer av förtryck och dominans är antagonismer som konstrueras genom en diskurs och mobilisering.⁸⁴

Den kollektiva identitet som utgör det sammanhållande för politiska aktörer konstrueras sålunda genom en diskurs. I klassisk marxism antog man att antagonismen inom den politiska sfären kunde reduceras till en motsättning mellan två klasser, proletariatet och bourgeoisin. Man antog också att skillnaden mellan dessa två klasser var ontologiskt given. Men detta bestrider Mouffe och Laclau. De menar att detta är uttryck för en essentialism som inte är godtagbar. Den politiska identiteten måste konstrueras inom en artikulerande praktik och en diskursiv

⁸² Mouffe, Chantal: *Agonistics*, s 4 f. Se även aa, s 44 ff.

⁸³ Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*, s 28 ff.

⁸⁴ Laclau, Ernesto och Mouffe, Chantal: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Second Edition. Verso, London 2014, s 108 ff och 136 ff.

formulering. Inom sådana nya sociala rörelser som miljörelsen, kvinno-
rörelsen, fredsrelsen och antirasistiska rörelser är det inte längre
fråga om arbetares klasskamp. Antagonismen och motståndet mot de
andra som vill något annat är detsamma, men nya former av förtryck
gör att nya former av kollektiv identitet konstrueras.⁸⁵

När Mouffe säger sig ha en anti-essentialistisk approach till politi-
ken handlar det framför allt om att hon ifrågasätter att det finns någon
människans natur och att vi har en essentiell identitet. Till skillnad
från liberalismen menar hon att individen formas inom en kollektiv
gemenskap. Den enskilda identifierar sig med ett kollektiv, en viss so-
cial grupp som i sin tur formas som ett vi i relation till andra sociala
grupper och kollektiv. Varje kollektiv identitet är sålunda relationell,
och politisk identitet konstrueras som en skillnad mot andra kollektiv.
Identifikationen med en grupp är av passionerad och känslomässig ka-
raktär och den kan förstås som en social konstruktion. Ett exempel är
den samhörighet som nationalismen kan ge, ett annat den gemenskap
som formas inom miljörelsen. Inom dessa gemenskaper utvecklas ett
kollektivt ”vi” i relation till andra grupper som utgör ”de andra”.⁸⁶

Chantal Mouffe kritiserar inte bara den optimism och den individu-
alism som hon menar kännetecknar liberalismens människosyn. Hon
avvisar också dess rationalism. Till grund för mänskligt handlande
ligger inte enbart rationella överväganden utan i lika hög grad emo-
tioner av olika slag. Detta kommer tydligt till uttryck i det politiska
livet, där passioner utgör en central drivkraft. För att kunna mobilisera
människor politiskt är det nödvändigt att ta hänsyn till denna affekti-
va dimension. Människor måste kunna identifiera sig med en kollektiv
identitet för att handla politiskt, och för denna identifikation spelar pas-
sioner av olika slag en stor roll. Inom det politiska har såväl vänskap
och samhörighet som fiendskap och aggressioner stor betydelse.⁸⁷

Det är denna människosyn som ligger till grund för Mouffes förstå-
else av det politiska. Den utgör ett alternativ till den optimism, indivi-
dualism och rationalism som hon menar kännetecknar liberalismens
människosyn. Centralt för henne är att den enskilda formas genom att
identifiera sig med ett kollektiv, vars identitet i sin tur utvecklas i rela-
tion till andra sociala grupper. Det politiska livet kommer därigenom
inte att handla om en relation mellan individer. Det handlar inte heller

⁸⁵ Laclau, Ernesto och Mouffe, Chantal: *Hegemony and Socialist Strategy*, s 120 ff
och 145 ff.

⁸⁶ Mouffe, Chantal: *On the Political*, s 25 och 28. Mouffe, Chantal: *Agonistics*, s 45 ff.

⁸⁷ Mouffe, Chantal: *On the Political*, s 23 ff och 25 ff.

primärt om rationella överväganden eller moralisk deliberation. I stället handlar det politiska om en relation mellan mänskliga kollektiv, där olika passioner har stor betydelse. Det är så denna relation kan komma att transformeras till en motsättning mellan vän och fiende.

En agonistisk modell för demokrati

Chantal Mouffes politiska cynism förenas också med ett speciellt sätt att förstå demokratins innebörd. I likhet med Carl Schmitt riktar hon kritik mot den liberala demokratin, det vill säga en sådan teori om demokrati som utformas inom liberal tradition. Hon menar att det är viktigt att skilja mellan liberalism och demokratisk tradition. Till grund för demokratin bör läggas en annan förståelse av det politiska än den som möter inom liberalismen.

I nutida politisk teori är det två modeller för demokrati som ofta har ställts mot varandra. Den första är en *aggregativ* modell, där demokrati förstås som en process för att aggregera medborgarnas skilda preferenser i valet av politiska representanter och beslut om politiska åtgärder. Enskilda individer i samhället antas ha olika preferenser och demokratin uppfattas som en process för konkurrens mellan politiska partier och kandidater som söker tillfredsställa de flesta medborgarnas rationella intressen. Modellen tar inte hänsyn till vilka slags preferenser individer har och huruvida de är värdefulla eller inte. Medborgarnas preferenser tas för givna och de behöver inte berättigas. På så sätt förutsätter modellen en svag och individualistisk förståelse av rationalitet, vilket innebär att det inte är nödvändigt att de enskilda medborgarna har önskemål som är väl genomreflekterade.⁸⁸

Den andra är en *deliberativ* modell, där demokrati förstås som en styrelseform där det praktiska förnuftet spelar stor roll. Kännetecknande för demokrati är enligt denna modell att det förs en rationell dialog kring politiska problem och konflikter, där skilda förslag gemensamt prövas i en kritisk argumentation. Deltagare i den demokratiska processen framför sina förslag och sina argument för dessa, och argumenten utsätts sedan för en kritisk prövning. De politiska beslut som fattas ska berättigas med skäl som ska vara tillgängliga för alla medborgare

⁸⁸ Young, Iris Marion: *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press, Oxford 2002, s 19 f. Gutmann, Amy & Thompson, Dennis: *Why Deliberative Democracy?* Princeton University Press, Princeton and Oxford 2004, s 13 ff. Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*, s 81 f. Kända förespråkare för en aggregativ demokrati-modell är Joseph Schumpeter och Anthony Downs.

och som ska kunna accepteras av dessa. Deliberativ demokrati förutsätter att alla som berörs av besluten på detta sätt inkluderas i den beslutsfattande processen. Den förutsätter också politisk jämlikhet, vilket betyder att alla ska ha samma rätt och möjlighet att uttrycka sina angelägenheter i den politiska diskurs som äger rum i det offentliga rummet.⁸⁹

En av de politiska filosofer som argumenterat för en sådan deliberativ demokratimodell är Jürgen Habermas. Hos honom är denna modell förenad med en etisk teori, som föreslår en metod för att berättiga moraliska omdömen. Denna ”diskursetik” anger hur handlingsnormer kan visas vara giltiga, men därigenom utvecklar den också spelregler för offentlig dialog i ett demokratiskt samhälle. Som vi ska återkomma till menar också Seyla Benhabib att det finns en sådan förbindelse mellan en deliberativ modell för demokrati och en diskursetik. Deliberativ demokrati innebär enligt henne att beslut som påverkar ett kollektivs välbefinnande ska kunna ses som resultatet av fri och förnuftig deliberation mellan individer som betraktas som moraliska och politiska jämlikar.⁹⁰

Chantal Mouffe riktar kritik mot båda dessa modeller för demokrati. I likhet med Habermas och Benhabib avvisar hon en sådan aggregativ demokratimodell som ofta förespråkats inom nyliberalismen. Demokratisk politik ska inte bara fungera som en marknadsekonomi, där individens skilda preferenser aggregeras. Denna demokratimodell medför att medborgare passiviseras och saknar ett reellt politiskt inflytande. De väljer sina representanter i beslutande organ men behöver i övrigt inte engagera sig. Mouffe menar att den nyliberala hegemonin har medfört en urholkning av demokratin, så att den folkliga suveräniteten har försvagats. Det som återstår är fria val och lika rättigheter, men skillnaden mellan olika politiska alternativ som medborgarna förväntas välja mellan har blivit allt mindre. I detta läge menar hon att populismen kan bidra till att radikaliserar demokratin.⁹¹

Men i sin bok *The Democratic Paradox* riktar Mouffe skarpa invändningar också mot den deliberativa demokratimodellen. Denna

⁸⁹ Young, Iris Marion: *Inclusion and Democracy*, s 21 f och 23 ff. Gutmann, Amy & Thompson, Dennis: *Why Deliberative Democracy?*, s 3 ff. Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*, s 84 ff.

⁹⁰ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms*. Polity Press, Cambridge 1996, s 108 ff. Benhabib, Seyla: *Jämlikhet och mångfald. Demokrati och medborgarskap i en global tidsålder*. Daidalos, Göteborg 2004, s 141 f och 143 f.

⁹¹ Mouffe, Chantal: *For a Left Populism*, s 16 ff.

uppfattar hon som en moralisk modell för demokrati, där politik förstås som ett slags etisk diskurs. Hon menar att de som förespråkar en sådan modell tänker sig att man genom en deliberativ process kan nå fram till en politisk konsensus som är både rationell och demokratiskt legitim. Men en sådan konsensus är enligt Mouffe inte möjlig att uppnå i ett samhälle som är pluralistiskt. Den deliberativa demokratimodellen förbiser vad som är det specifika med det politiska, nämligen att det alltid rymmer en dimension av antagonism och skarpa motsättningar mellan olika intressen. På grund av denna antagonism är konsensus inte möjlig att uppnå och därför är politik också alltid något annat än etik.⁹² Chantal Mouffe skriver:

”One of the shortcomings of the deliberative approach is that, by postulating the availability of a public sphere where power would have been eliminated and where a rational consensus could be realized, this model of democratic politics is unable to acknowledge the dimension of antagonism that the pluralism of values entails and its ineradicable character. This is why it is bound to miss the specificity of the political which it can only envisage as a specific domain of morality.”⁹³

När Mouffe kritiserar den deliberativa demokratin riktar hon invändningar inte bara mot Habermas utan också mot John Rawls. Denne har enligt Mouffe en alltför stor tilltro till möjligheten att uppnå konsensus. Han menar att det trots pluralismen är möjligt att skapa en ”överlappande konsensus”, där alla skulle vara överens om vissa grundläggande politiska principer oberoende av skilda livsåskådningar och religiösa uppfattningar. I ett välordnat samhälle skulle alla förnuftiga individer kunna komma överens om både vissa moraliska rättvisepprinciper och vad som kännetecknar demokratiska institutioner. Men Rawls bild av det välordnade samhället blir därigenom ett samhälle från vilket politiken har eliminerats. Rawls förbiser att det politiska alltid rymmer en möjlighet till antagonism, våld, makt och förtryck. Pluralismen innebär att konflikter alltid kommer att finnas mellan olika sociala grupper och därför är enligt Mouffe konsensus aldrig möjlig att uppnå inom den politiska domänen.⁹⁴

⁹² Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*. Verso, London 2000, s 46 f. Mouffe, Chantal: *Agonistics*, s 6 f och 54 ff.

⁹³ Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*, s 98 f.

⁹⁴ Mouffe, Chantal, aa, s 22 ff, 26 ff, 29 ff och 32f.

Som tidigare nämnts kan den liberala demokratin enligt Mouffe förstås som ett försök att förena två olika traditioner. Dessa är å ena sidan den liberala traditionen, med dess värnande om individuell frihet och försvar för mänskliga rättigheter. Å andra sidan är det den demokratiska traditionen, med dess idé om jämlikhet och folklig suveränitet. Detta är vad Mouffe kallar ”den demokratiska paradoxen”. Det finns inget enkelt sätt att skapa harmoni mellan dessa två traditioner, eftersom det alltid funnits en spänning mellan friheten och jämlikheten. Denna spänning kan ta sig uttryck på olika sätt. Ett av dessa är den tendens som idag finns att betona försvaret för individuell frihet och mänskliga rättigheter på bekostnad av idén om folkets suveränitet och aktiva delaktighet. Ett annat är att dessa två traditioner tycks förstå jämlikhet på olika sätt. Demokratin förutsätter jämlikhet mellan dem som är medborgare, som tillhör ett avgränsat folk, men de som inte är medborgare saknar samma rättigheter. Detta är en snävare förståelse av jämlikhet än den som hör samman med liberalismens idé om alla människors lika värde och rättigheter.⁹⁵

Inom ramen för en deliberativ demokratimodell försöker Habermas och Rawls förena liberalismen med den demokratiska traditionen, menar Mouffe. Genom en deliberativ process menar de att konflikten mellan individuella friheter och kraven på jämlikhet kan övervinnas. Enskilda individer tillåts ha olika uppfattningar om det goda livet inom det privata, men inom politiken eftersträvas en rationell konsensus. Men detta försök att förena liberal frihet med demokratisk jämlikhet är inte tillfredsställande, menar Mouffe. Skälet är att både Habermas och Rawls bortser från att det politiska alltid har en antagonistisk dimension.⁹⁶

Vad är då alternativet till en deliberativ demokrati? Enligt Mouffe är det en *agonistisk* demokratimodell. Dess centrala tes är att en adekvat process för politiskt beslutsfattande måste ta hänsyn till att det politiska kännetecknas av reella konflikter och motsättningar mellan olika grupper. Eftersom det politiska alltid rymmer en möjlighet till antagonism handlar demokratisk politik om att hantera denna potentiella fiendskap. Detta sker inte genom att söka uppnå en rationell lösning på konflikten och eftersträva en förnuftig dialog. I stället handlar politik om att skapa en enhet i ett samhälle där det råder mångfald, så att det formas ett ”vi” som har andra intressen än ”de”. Motsättningen mellan

⁹⁵ Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*, s 2 f, 4 ff och 18 ff.

⁹⁶ Mouffe, Chantal, aa, s 8 f.

”oss” och ”dem” kan inte övervinnas, men den kan ta form inom ramen för demokratiska institutioner.⁹⁷

I en agonistisk demokrati betraktas ”den andre” inte som en fiende som ska förgöras utan som en motståndare, vars idéer vi bekämpar men vars rätt att försvara dessa idéer inte ifrågasätts. En motståndare är en legitim fiende, med vilken vi delar uppfattningen att den liberala demokratin vilar på två centrala principer, nämligen frihet och jämlikhet. Men dessa principer tolkas på skilda sätt och det finns inte någon rationell lösning på konflikten mellan ”oss” och ”dem”. Kampen mellan motståndare med tydliga politiska alternativ står i centrum för en agonistisk demokrati.⁹⁸

Den agonistiska demokratimodellen lägger sålunda stor vikt vid att det politiska kännetecknas av en potentiell antagonism mellan vänner och fiender. Men demokratin sublimerar antagonism till agonism, så att de andra inte betraktas som ”fiender” utan som ”motståndare”. Chantal Mouffe skriver:

”What liberal democratic politics requires is that the others are not seen as enemies to be destroyed, but as adversaries whose ideal might be fought, even fiercely, but whose right to defend these ideas is not to be questioned. To put it in another way, what is important is that conflict does not take the form of an ‘antagonism’ (struggle between enemies) but the form of an ‘agonism’ (struggle between adversaries).”⁹⁹

Inom en agonistisk demokrati är motståndarna överens om att demokrati handlar om frihet och jämlikhet för alla, men de har högst olika uppfattningar om hur dessa principer ska tolkas. Inom en sådan demokrati är det nödvändigt att det blir en tydlig konfrontation mellan olika politiska positioner. Det behövs en konsensus om vilka institutioner som är konstitutiva för demokrati, men de skilda förståelserna av principerna om frihet och jämlikhet måste bli tydliga. Politiken ska kännetecknas inte av en rationell dialog i syfte att uppnå konsensus utan av en motsättning mellan motståndare med helt skilda intressen och politiska ideal.¹⁰⁰

⁹⁷ Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*, s 101 f.

⁹⁸ Mouffe, Chantal, aa, s 102.

⁹⁹ Mouffe, Chantal: *Agonistics*, s 7.

¹⁰⁰ Mouffe, Chantal: *Agonistics*, s 7 f. Mouffe, Chantal: *On the Political*, s 120 f. Se även Mouffe, Chantal: *For a Left Populism*, s 90 f.

Chantal Mouffe menar att en agonistisk pluralism kan förenas med en parlamentarisk demokrati. Inom en sådan parlamentarism spelar konfrontationen mellan olika politiska positioner stor roll. Beslut fattas inte genom en rationell dialog och strävan efter konsensus. I stället går de olika alternativ som motståndare förordar till omröstning och motsättningen dem emellan avgörs genom votering. På så sätt bemöts potentiella fiender som motståndare och genom demokratiska institutioner tämjs konflikterna till agonistik. Majoritetsbeslut innebär inte nödvändigtvis att det mest förnuftiga alternativet segrat, och minoriteten kommer fortfarande att vara övertygad om att den har rätt.¹⁰¹

Målet för den demokratiska kampen är enligt Mouffe att förändra existerande maktstrukturer och att etablera en ny "hegemoni". Den maktstruktur som råder i det liberala samhället innebär att vissa grupper är exkluderade från makten. Dessa grupper behöver forma en kollektiv vilja, ett "vi", som utformar ett tydligt alternativ till den struktur som dominerar. I den politiska kampen deltar de i en demokratisk debatt, men denna har inte karaktär av en rationell dialog utan utgör snarare en konfrontation där det gäller att vinna anhängare. Genom att besegra sina motståndare kan de sedan skapa en ny hegemoni. Detta perspektiv på radikal politik är inspirerat av klassisk marxistisk klass-teori, men bärare av kampen mot rådande maktstrukturer är inte bara den "klass" som utgörs av dem som inte äger produktionsmedel, utan ett stort antal sociala grupper som idag är utestängda från makten.¹⁰²

Den politiska cynismens gränser

Den kritik som Chantal Mouffe riktar mot liberalismen och dess förståelse av politik är i flera avseenden plausibel. Hon argumenterar på ett övertygande sätt för att det finns en skillnad mellan det politiska livet och andra sfärer av det mänskliga livet, så som ekonomin och moralen. Inom politiken råder ofta starka motsättningar mellan olika sociala grupper med skilda intressen. Dessa motsättningar är i allmänhet av ett sådant slag att de inte kan överbryggas genom ett rationellt samtal och därför är det inte realistiskt att målet för en deliberativ demokrati skulle vara att uppnå konsensus. Den politiska liberalismens strävan efter överlappande konsensus tycks bortse från hur djup pluralismen är i ett samhälle där det finns sådana skarpa intresse motsättningar. Plura-

¹⁰¹ Mouffe, Chantal: *On the Political*, s 22 f och 30 f.

¹⁰² Mouffe, Chantal: *On the Political*, s 52 f.

lismen innebär att det också i ett välordnat samhälle finns högst skilda uppfattningar även om rättvisans innebörd.

Chantal Mouffe riktar också en berättigad kritik mot liberalismens människosyn. Som vi ska återkomma till är den alltför individualistisk, i den meningen att den inte tar tillräcklig hänsyn till att den enskildas identitet alltid konstitueras genom att hon är medlem av sociala gemenskaper och traditioner som hon inte själv väljer. Den är också alltför optimistisk, i det avseendet att den har en stor tilltro till människans moraliska förmåga och tenderar att bortse från hennes brister och tillkortakommanden. Något mer genomreflekterat alternativ till liberalismens människosyn utvecklar emellertid inte Mouffe, bortsett från att hon visar att politiska aktörer ofta är sociala grupper med konstruerade kollektiva identiteter. Framför allt saknas hos henne en tydlig argumentation för den enskilda människans värdighet.

Detta visar på de allvarliga begränsningar som utmärker Chantal Mouffes politiska cynism. Hon menar att det politiska är en domän som står bortom både moral och etisk reflektion. Politiken får inte underordnas moralen och förvandlas till något slags etisk diskurs. Frihet och jämlikhet är relevanta politiska principer, men de ska inte förstås som moraliska ideal. Därför hör de inte heller samman med någon moralisk princip om respekt för alla människors lika värde. Denna politiska cynism har tre allvarliga brister. Den vilar på en alltför snäv förståelse av etik och moral. Den är förenad med en problematisk förståelse av vad som kännetecknar det politiska. Och den får till konsekvens en förståelse av demokrati som inte fullt ut respekterar alla människors jämlikhet.

Till att börja med har Mouffe en alltför snäv uppfattning om moralens karaktär. Hon menar att enbart enskilda individers handlingar kan göras till föremål för moralisk bedömning, medan sådana handlingar som utförs av politiska kollektiv står utanför moralen. Men även kollektiva aktörer har ett moraliskt ansvar. Deras handlingar berör i hög grad människors välbefinnande och fördelning av resurser. De kan därför bedömas som rätt eller fel utifrån generella moralprinciper. Politiska kollektiv kan också anses vara moraliska agenter. De har förmåga att utifrån sådana generella principer avgöra vad som är rätt och orätt. De har också förmåga att rationellt välja mellan olika handlingsalternativ.

Mouffes amoralitetstes förutsätter också en etisk teori som är alltför rigorös. Hon menar att etiken är ett rum för det ovillkorliga, där det inte finns någon tvetydlighet eller ambivalens. Det är inte helt klart vad detta innebär, men jag tolkar hennes uppfattning så att hon förutsätter att

de som vill lägga moraliska överväganden till grund för politiken omfattar en teori om att moraliska omdömen har sanningsvärde och starka anspråk på universell giltighet. Men om vi i stället förstår moralen som en social konstruktion i en given kontext så kan vi medge att den rymmer både osäkerhet och ambivalens. En sådan etisk konstruktivism låter sig väl förenas med en kritik av både talet om moraliska sanningar och en etisk universalism. Att sådana ideal som frihet och jämlikhet tolkas på olika sätt av skilda politiska aktörer hindrar inte att detta är fråga om moraliska ideal. Det förhållande att människovärdesprincipen kan tolkas på skilda sätt strider inte heller mot att detta är en moralisk princip som i högsta grad har relevans för politiskt beslutsfattande.

För det andra förenas Mouffes politiska cynism med en problematisk förståelse av vad som kännetecknar det politiska. Som vi sett är det inte helt klart vad hennes distinktion mellan ”politik” och ”det politiska” innebär. När Mouffe hävdar att det politiska befinner sig på den ontologiska nivån kan det tolkas så att hon menar att begreppet anger vad som är utmärkande för den politiska sfären till skillnad från andra mänskliga sfärer såsom moral, ekonomi och estetik. Ibland uttrycker hon sig också så att det politiska skulle ange vad som är politikens ”natur”. Men samtidigt är det märkligt att Mouffe skulle omfatta en sådan teori, eftersom hon beskriver sig själv som konstruktivist och förespråkar ett anti-essentialistiskt angreppssätt till politiken.¹⁰³

Att Chantal Mouffe trots detta talar om politikens ”essens” eller ”natur” kan ha att göra med att hon i sin förståelse av begreppet det politiska är influerad av Carl Schmitt. När denne definierar begreppet så tycks det vara fråga om en aristotelisk definition som anger vad som är politikens väsen och hur det ”politiska” därigenom skiljer sig från andra sfärer av det mänskliga livet. Begreppet det politiska betecknar enligt honom vad som är den politiska sfärens ”*differentia specifica*”.¹⁰⁴ Men detta är ett sätt att resonera som är svårt att förena med en konstruktivistisk position. Om vi godtar en social konstruktivism så har politiken ingen natur och inte heller någon essens. Vår förståelse av ”det politiska” är en social konstruktion och den varierar mellan olika sociala kontexter. En sådan konstruktivism skulle stå i bättre samklang med ett anti-essentialistiskt sätt att närma sig politiken.

Mouffe är som vi sett inte främst intresserad av att ge en empirisk beskrivning av vad som utmärker politisk verksamhet och hon har ing-

¹⁰³ Mouffe, Chantal: *For a Left Populism*. Verso, London 2019, s 87 f.

¹⁰⁴ Schmitt, Carl: *Det politiska som begrepp*. Daidalos (1932) 2010, s 45 f.

en teori om politiska aktörers drivkrafter för sitt handlande. När hon utvecklar sin analys av det politiska som begrepp är det snarare fråga om att hon argumenterar för en normativ uppfattning om hur politik under ideala förhållanden bör bedrivas. Hennes uppfattning att det politiska har en antagonistisk dimension är enligt henne inte ett empiriskt prövbart påstående, utan det tycks i stället vara ett ideal om vad som bör utmärka det politiska till skillnad från andra sfärer av det mänskliga livet. Enligt min mening finns det goda skäl att ifrågasätta detta ideal, att politik bör bedrivas inom ramen för en motsättning mellan vän och fiende.

Framför allt menar jag att detta är svårt att förena med ett demokratiskt ideal. Varje förståelse av politik hör samman med en uppfattning om vad som bör känneteckna ett demokratiskt styrelseskick. Demokratin kan förstås som ett normativt ideal, som vilar på en idé om hur vi bör gå tillväga för att fatta beslut om gemensamma angelägenheter. En enkel definition av demokrati är att det är ”ett system där det kollektiva beslutsfattandet kontrolleras av alla medlemmar i egenskap av jämlikar”.¹⁰⁵ Detta innebär att demokratin vilar på en övertygelse om alla människors lika värdighet. Alla medlemmar i den sociala gemenskapen är jämlikar och har därför samma rätt att delta i och påverka de kollektiva beslut som fattas.

Med denna förståelse av demokrati är det problematiskt att hävda att politik ska förstås som en motsättning mellan vän och fiende. Demokratin är en fredlig form för samexistens i ett pluralistiskt samhälle, där vi för en rationell dialog med varandra trots att vi tillhör skilda sociala grupper med olika intressen. Respekten för alla människors lika värdighet innebär att vi inte ska behandla politiska meningsmotståndare som fiender utan tvärtom bemöta varandra med respekt och söka föra en rationell deliberation i frågor där vi har olika positioner. Även om vi har olika intressen och olika visioner om hur samhället ska utformas är vår gemensamma uppgift att söka upprätthålla ordning och rättvisa. Därför ska också meningsmotståndare behandlas som jämlikar.

Rent empiriskt finns det goda skäl att hävda att politiska aktörer ofta har en kollektiv identitet med skilda ekonomiska intressen. Som den politiska realismen framhåller drivs politiska aktörer ofta av strävan efter makt och intresse motsättningar emellan är i allmänhet djupa. Men detta innebär inte att *idealet* är att bedriva politik som en

¹⁰⁵ Näsström, Sofia: *Demokrati. En liten bok om en stor sak*. Historiska media, Lund 2021, s 13.

motsättning mellan vän och fiende. Tvärtom innebär det demokratiska idealet att kulturell mångfald och materiella intresse motsättningar ska hanteras med respekt för alla människors lika värdighet och jämlikhet. Alla berörda bör ha samma rätt att påverka sådana beslut som gäller styrelsen av ett organiserat mänskligt kollektiv.

För det tredje menar jag sålunda att Chantal Mouffes politiska cynism får till konsekvens en förståelse av demokrati som inte fullt ut respekterar alla människors jämlikhet. Som vi sett menar hon att demokratin vilar på två principer, nämligen frihet och jämlikhet. Men dessa förstår hon inte som moraliska ideal utan som politiska principer som kan ges högst skilda tolkningar. Detta innebär enligt min mening att demokratin kommer att vila på en ytterst bräcklig grund. Till grund för demokratin ligger inte en moralisk idé om alla människors jämlikhet utan det blir den politiska majoriteten som fattar beslut om vilka som ska räknas som medborgare och därmed anses som jämlika. Jämlikheten begränsas till att gälla relationen mellan dem som råkar inkluderas i detta medborgarskap.

Detta är en alltför svag grund för demokratin. Den möjliggör för dem som har den politiska makten att begränsa rätten till medborgarskap så att exempelvis, kvinnor, afrikaner, judar eller muslimer exkluderas. För att förhindra en sådan godtycklighet behöver varje demokrati en konstitution som vilar på den moraliska principen om respekt för alla människors lika värde. Eftersom alla de som lever i ett samhälle har samma värdighet oberoende av ras, kön, religion och social position, har de också samma rätt till politisk delaktighet. En konstitution som vilar på människovärdesprincipen sätter också en moralisk gräns för hur makten ska utövas. Den ska utövas med respekt för vars och ens värdighet, vilket innebär att minoritetsgruppers rättigheter ska respekteras och varje form av diskriminering ska förhindras.

Ett avgörande problem med Mouffes agonistiska demokratimodell är att målet för den politiska kampen är att upprätta en alternativ hegemoni. Detta mål strider mot den demokratiska principen om respekt för alla människors jämlikhet. Den innebär nämligen att även minoriteter i ett samhälle bör erkännas och få ett visst inflytande. Ett demokratiskt samhälle kännetecknas av att majoriteten respekterar minoriteterna och säkrar deras rättigheter. Därför kan hegemoni inte vara ett demokratiskt ideal. Varje form av hegemoni innebär nämligen att den styrande klassen dominerar så att dess ideologi blir normerande och den rådande ordningen framstår som oundviklig. Hegemoni inne-

bär att minoriteten exkluderas från rådande maktstrukturer och bör därför bekämpas.

Ytterligare ett problem med Mouffes agonistiska demokratimodell är att medborgarnas möjlighet till delaktighet i den demokratiska processen minskar när det rationella politiska samtalet i den offentliga sfären får mindre betydelse. Medborgares rätt att påverka tycks enligt Mouffe vara begränsad till demonstrationer och val av representanter till beslutande organ. Politik handlar enligt henne om passioner och inte om rationella överväganden. Men till den demokratiska processen hör inte bara beslutsfattande och votering. Att politiska förslag underbyggs med rationella argument i den offentliga sfären är ett viktigt sätt för politiska aktörer att uttrycka respekt för medborgares autonomi och värdighet. I denna offentliga politiska argumentation bör alla ges samma möjlighet att delta – inte bara de som är valda representanter i de organ som fattar beslut.

Den kritik som Mouffe riktar mot en deliberativ demokratimodell är inte hållbar. Hennes främsta invändning är att det inte är möjligt att uppnå konsensus eftersom det politiska alltid har en antagonistisk dimension. Men deliberativ demokrati förutsätter inte en sådan konsensus. Som Seyla Benhabib framhållit finns det i ett samhälle med social och kulturell mångfald djupa intressekonflikter som oftast inte går att överbrygga. Detta hindrar dock inte att meningsmotståndare argumenterar för sina skilda positioner. Det viktiga är själva kommunikationen, att vi inom ramen för en demokrati bemöter varandra med respekt och lyssnar till varandras argument, även om vi inte uppnår konsensus. Ibland kan den offentliga dialogen leda till att vi omprövar våra positioner, men detta är inte alltid fallet.¹⁰⁶

Det är riktigt att flera politiska filosofer som försvarat en deliberativ demokratimodell har förenat denna med en politisk moralism som förstått politik som ett slags tillämpad etik. Så är exempelvis fallet i Amy Gutmanns och Dennis Thompsons inflytelserika studie *Why Deliberative Democracy?* Demokratins problem handlar enligt dem i hög grad om hur vi i ett pluralistiskt samhälle kan uppnå konsensus i moraliska frågor.¹⁰⁷ Den kritik som Chantal Mouffe riktar mot denna moralistiska förståelse av politik är enligt min mening berättigad. Politik kan inte enbart förstås som en argumentation i moraliska frågor. I det politiska

¹⁰⁶ Benhabib, Seyla: *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press, Princeton 2002, s 115 och 121 f.

¹⁰⁷ Gutmann, Amy & Thompson, Dennis: *Why Deliberative Democracy?*, s 64 ff och 125 ff.

livet förekommer motsättningar mellan sociala grupper som har skilda ekonomiska intressen, och dessa kan inte överbryggas med moraliska skäl. Men den deliberativa demokratin behöver inte förutsätta ett samhälle utan intressekonflikter och maktkamp. Även den som är kritisk mot en politisk moralism kan förespråka en deliberativ demokrati. Just i ett samhälle med intressekonflikter är en rationell deliberation uttryck för att medborgare har ömsesidig respekt för varandra och söker nå fram till välgrundade beslut.

Kapitel 3.

Värdenas tyranni och politik som fiendskap

Finns det några moraliska principer och värden som bör åberopas som skäl för politiska aktörers handlande? Eller ska politiken förstås som en ren maktkamp mellan sociala grupper med olika intressen? Idag är det många som uppfattar det politiska livet som en arena som i mycket liten utsträckning har med moral att göra. Den växande högerpopulismen torde i hög grad ha bidragit till denna cynism. Inom denna ryms inte bara främlingsfientlighet, islamofobi och motstånd mot invandring. Den utmärks också av en ny form av nationalism som är kritisk mot det mångkulturella och eftersträvar homogenitet. Politik förstås inte sällan som en motsättning mellan vän och fiende.

Högerpopulismen i Europa och USA kännetecknas av ett motstånd mot vad som anses vara den politiska, byråkratiska och kulturella eliten. Det är en rörelse som menar sig företräda folket och värna om dess gemensamma intressen. Den hör samman med en socialkonservativ nationalism som slår vakt om den egna nationens kulturella och värderingsmässiga enhet. Invandrare uppfattas som annorlunda och ett hot mot det egna samhället. Inom dagens högerpopulism finns framför allt en utbredd islamofobi, som utmärks av fördomar och aversioner mot både muslimer och islam. Muslimer anses ha avvikande värderingar och de förstås som en aggressiv folkgrupp som önskar ta över samhället och omvandla det till ett kalifat styrt av sharialagar.

Inom denna främlingsfientliga högerpopulism anses politik ofta kännetecknas av en antagonistisk motsättning mellan dem som tillhör den egna gruppen och dem som uppfattas som annorlunda. En av dem som förstår politik på detta sätt är USA:s förre president Donald Trump. Som president förenade han en isolationistisk utrikespolitik med en tydlig uppdelning mellan vänner och fiender. Till USAs fiender hörde enligt honom inte bara Ryssland och Kina. Han menade att också EU är en fiende till USA, framför allt inom handelspolitiken. När poli-

tiken beskrivs i dessa kategorier ligger den politiska cynismen nära. Då förstås inte politiken som något som är underställt moralen, utan den anses följa sina egna lagar.¹⁰⁸

I förra kapitlet har vi mött en sådan politisk cynism även hos den politiska teoretikern Chantal Mouffe, trots att hon i övrigt är kritisk mot högerpopulismen. Hon menar att moraliska överväganden inte kan läggas till grund för politiska beslut och riktar kritik mot liberalismens tendens att tala om politik i moraliska kategorier. Till grund för denna amoralitetstes ligger uppfattningen att det politiska kännetecknas av att det har en antagonistisk dimension. Utmärkande för det politiska är att det alltid rymmer en skillnad mellan vän och fiende.

Som vi sett är Chantal Mouffes uppfattning om etik och politik i hög grad influerad av den tyske rättsfilosofen Carl Schmitt. Hos honom möter en politisk cynism som är kritisk mot varje moralisering av politiken. Till grund för denna ligger hans uppmärksammade teori att den specifikt politiska skillnaden är den mellan vän och fiende. Utifrån denna definition av politik riktar han skarp kritik mot liberalismen och den parlamentariska demokratin. I detta kapitel är det Carl Schmitts uppfattning om relationen mellan politik och etik som jag ska analysera och kritiskt granska.

Carl Schmitt (1888–1985) var professor i konstitutionell rätt i Bonn och senare i Berlin fram till andra världskrigets slut. Han var en katolsk nationalistisk och socialkonservativ tänkare, som skrev sina viktigaste arbeten under 1920- och 1930-talen. Schmitt försvarade länge konstitutionen under Weimar-republiken, men 1933 blev han medlem i det nationalsocialistiska partiet och han kom att anses som nazismens ”kronjurist”. Detta stöd till nationalsocialismen är en konsekvens av hans politiska teori med dess avvisande av liberal demokrati och dess försvar för den starka statens suveränitet. Efter 1945 tilläts han inte återvända till sin akademiska position, men han kom ändå att få stort inflytande bland konservativa intellektuella.

De senaste tjugo åren har Carl Schmitt och hans politiska cynism kommit att väcka ny uppmärksamhet bland många politiska teoretiker. Ett skäl till detta förnyade intresse för hans teorier är att han riktar skarp kritik mot liberalismen och dess förståelse av demokrati och politik. Han vänder sig mot den parlamentariska demokratin och menar att denna förenas med en orealistisk bild av det politiska. Det politiska

¹⁰⁸ Benen, Steve: ”Trumpstrugglestotellthedifferencebetweenfriendandfoe”. 16/72018. www.msnbc.com/trump-struggles-to-tell-the-difference-between-friend-and-foe. Åtkomst 1/9 2019.

är en motsättning mellan vän och fiende, varför politik inte handlar om rationell argumentation och moraliska överväganden. Dessutom hävdar Schmitt att det behövs en stark stat med suveränitet och auktoritet för att upprätthålla ordning i samhället. Dessa idéer framstår som tilltalande bland politiska teoretiker både till höger och vänster, vilka är kritiska mot liberalismen och dess dominerande ställning i dagens västerländska samhälle.¹⁰⁹

I detta kapitel ska jag analysera Carl Schmitts teori om relationen mellan etik och politik. Till att börja med ska jag granska hans amoralitetstes, hans förståelse av statens etik och hans kritik av värdefilosofin som grund för lagstiftningen. Därefter diskuterar jag hans definition av det politiska, som ligger till grund för hans politiska cynism. Jag visar att denna förenas med en bestämd förståelse av suveränitet och statens politiska auktoritet, vilken i sin tur hör samman med en teori om människans natur. Mot denna bakgrund behandlar jag Schmitts kritik av den liberala parlamentarismen och hans idé om nationalismen som fascistisk myt. Efter en analys av Schmitts så kallade ”politiska teologi” kommer jag avslutningsvis att summera de invändningar som kan riktas mot hans politiska teori.

Statens etik och värdenas tyranni

Vilken betydelse bör etisk reflektion och moraliska överväganden ha för politiska aktörers handlande? Carl Schmitts svar på den frågan tycks uppenbart. Hans förståelse av det politiska som en motsättning mellan vän och fiende hör utan tvekan samman med en politisk cynism. Det betyder att politiken är icke-moralisk, en sådan aktivitet där moraliska överväganden inte är relevanta. I sin skrift *Der Begriff des Politischen* (1932) gör Schmitt en skillnad mellan politik, ekonomi, moral och estetik som olika sfärer av det mänskliga livet. Dessa är tydligt skilda från varandra och vilar på sina egna slutgiltiga distinktioner, vilket också betyder att moralen inte har relevans för de andra sfärerna.

¹⁰⁹ Carl Schmitts rättsfilosofi och politiska teori har också blivit föremål för ingående studium bland svenska forskare inom bland annat statsvetenskap, idéhistoria och teologi. Ett uttryck för detta är Hjalmar Falks uppmärksammade avhandling *Det politisk-teologiska komplexet. Fyra kapitel om Carl Schmitts sekularitet*, Göteborgs universitet, Göteborg 2014. Här ges framför allt en klagörande analys av Schmitts ”politiska teologi” och hans förståelse av ”sekularisering”, när han hävdar att alla betydelsefulla begrepp i den moderna statsläran är ”sekulariserade” teologiska begrepp.

Det politiska förstås som ett amoraliskt maktspel och politik ska inte förvandlas till etik.¹¹⁰

Schmitt kallas ibland för ”politisk realist” och det sägs att det finns likheter mellan hans teori om det politiska och den som senare utvecklas av Hans J. Morgenthau.¹¹¹ Men det finns en viktig skillnad mellan dessa två teorier. Enligt Morgenthaus politiska realism har moralen relevans för politiken, även om det då är fråga om en annan moral än den som gäller för enskilda individer. Carl Schmitt menar däremot att politik och moral är helt åtskilda. Politiken är en autonom sfär som står utanför moralen. Denna amoralitetstes kallar jag för ”politisk cynism”.

Tesen att politiken är icke-moralisk försvarar Carl Schmitt i flera olika sammanhang. Ett sådant är när han riktar kritik mot läran om det rättfärdiga kriget. Han menar att ett krig inte är möjligt att berättiga med moraliska eller rättsliga normer. Däremot kan det vara politiskt motiverat att med vapen slå tillbaka mot en fiende. Kriget är nödvändigt som en möjlighet eftersom det politiska handlar om en motsättning mellan vän och fiende, men det går inte att berättiga med moraliska skäl. Detta visar att politiken följer sina egna spelregler och att den står utanför moralen.¹¹²

Ett annat sammanhang där Schmitt försvarar sin amoralitetstes är när han riktar kritik mot liberalismen i sin bok om parlamentarismens kris. Där menar han att ett av dess misstag är att den förvandlar politik till något som har med etik att göra. Liberalismen försvarar principen om alla människors lika värde och förstår den som ett jämlikhetsideal enligt vilket alla personer ska behandlas som jämlikar. Men enligt Schmitt är detta universella jämlikhetsideal omöjligt att tillämpa inom demokratin. Där gäller i stället ett annat slags jämlikhet, som betyder att de som är jämlika behandlas lika, medan de som är olika stängs ute och behandlas som främlingar. Det liberala idealet är en moralisk princip som går ut på att alla människor ska behandlas lika oberoende av ras,

¹¹⁰ Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vowort und Drei Corollarien*. 9., korrigierte Auflage. Duncker & Humblot, Berlin 2015, s 25 ff.

¹¹¹ Se exempelvis Tracy B Strongs förord och George Schwabs introduktion i Schmitt, Carl: *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. The University of Chicago Press, Chicago, s xxviii f och xxxvii f. Även den svenske statsvetaren Jörgen Hermansson menar att Hans Morgenthau i sin förståelse av politikens egenart var influerad av Schmitt. Se Hermansson, Jörgen: *Politik på upplysningens grund. Om den demokratiska reformismens möjligheter och problem*. Liber, Malmö 2003, s 94.

¹¹² Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, s 46 f.

kön, sexuell läggning, social position eller nationalitet. Denna moral-princip går emellertid inte att tillämpa inom en demokrati, där kulturell homogenitet är nödvändig. Även denna tes hos Schmitt är ett uttryck för hans uppfattning att moralen inte hör hemma inom det politiska.¹¹³

Carl Schmitts amoralitetstes innebär att moralen inte sätter några gränser för politiska aktörers handlande. Visserligen talar han om "statens etik", men detta handlar inte om att ställa moraliska krav på staten eller andra politiska aktörer. I stället handlar det om att staten ska förvänta sig att enskilda medborgare håller sig med vissa normer och värderingar. Framför allt ska den enskilda lyda politiska auktoriteter. Men staten själv är inte underställd några moraliska normer. Den är suverän.

Talet om statens etik förekommer i en uppsats med titeln "Staats-ethik und pluralistischer Staat" (1930) där Schmitt argumenterar för att staten bör återupprättas som en överordnad gemenskap vilken fordrar lojalitet och lydnad av den enskilda individen. Han riktar kritik mot syndikalister och andra som ifrågasätter statens ställning och relativiserar dess betydelse. Önskvärd är i stället en stark stat som baseras på vissa värden, vilka upprätthåller folkets homogenitet. Det behövs sålunda en statens etik, som binder samman människor i en stat och motverkar statens relativisering. Målet för denna etik är att främja statens ställning som enhet med suverän auktoritet.¹¹⁴

Schmitt kritiserar den förståelse av statens etik som möter hos Kant och inom liberalismen. Här är det fråga om att staten underställs vissa moraliska principer eller ideal som anses vara universellt giltiga. Ett problem med denna politiska etik är att liberalismen inte förstår att värden och principer är uttryck för en social grupps speciella intresse. Enligt Schmitt finns det ingen universell moral. Ett annat problem är att liberalismens ideal är att skydda individen och hennes frihet, och detta riskerar att underminera statens ställning som överordnad auktoritet.¹¹⁵

I samma artikel riktar Schmitt också kritik mot de pluralistiska teorier om staten som möter hos sådana teoretiker som GDH Cole och Harold J. Laski. Dessa menar att den enskilda ingår i flera sociala sammanslutningar, såsom fackföreningar, kyrkor och idrottsföreningar, och att staten bara är en av dessa. Var och en av dem har sin egen etik, vilket innebär att den enskilda ställs inför olika typer av moraliska

¹¹³ Schmitt, Carl: *The Crisis of Parliamentary Democracy* (1923) 1988, s 9 ff.

¹¹⁴ Schmitt, Carl: "Ethic of State and Pluralistic State". Artikel i Mouffe, Chantal (ed): *The Challenge of Carl Schmitt*. Verso, London 1999, s 195 f.

¹¹⁵ Schmitt, Carl, aa, s 206 f. Se även Dyzenhaus, David: "Putting the State Back in Credit". Artikel i Mouffe, Chantal (ed): *The Challenge of Carl Schmitt*, s 77 ff.

krav. Schmitt menar att en sådan pluralism relativiserar statens ställning, därigenom att den inte förstås som en överordnad enhet. Därmed försvagas också statens etik, som ett krav på lojalitet och trohet mot staten.¹¹⁶

Enligt Schmitt är världen pluralistisk i den meningen att det finns olika kulturer, religioner, språk och raser. Därför finns det en mångfald av olika stater och många olika politiska enheter. Denna pluralism ska enligt Schmitt finnas mellan stater – men däremot inte inom en stat. Där ska i stället råda enhet och homogenitet. Den statsetik som han förespråkar ska värna om staten som en enhet genom att upprätthålla folkets kulturella homogenitet. Dessutom värnar den om den starka staten genom att betona enskilda människors plikter mot staten som en överordnad auktoritet. Dess centrala krav handlar om lojalitet och trohet.¹¹⁷

Staten kan sålunda ställa moraliska krav på enskilda medborgare. Däremot finns det enligt Schmitt inga moraliska ramar för statens eget handlande. Vilken förståelse av etik ligger till grund för denna politiska cynism? Carl Schmitt ger inget tydligt svar på den frågan, men han tycks ändå ha en uppfattning om vad etik inte är. I en skrift om värdenas tyranni riktar han kritik mot den moraliska realismen och den värdeobjektivism som försvarades av tysk värdefilosofi. Han tycks mena att värdena blir tyranniska om vi tror att de är objektiva. Helt klart är det inte vilken etisk teori Schmitt själv önskar argumentera för. Men han tycks förneka att det finns moraliska sanningar och objektiva värden.

Die Tyrannei der Werte är en av Carl Schmitts senare skrifter och publicerades första gången 1967. Här riktar han kritik mot den tyska värdefilosofin och uppfattningen att denna skulle kunna läggas till grund för lagstiftningen. Boken bygger på Schmitts bidrag till ett seminarium som anordnades av hans tidigare elev Ernst Forsthoff 1959 om ”Dygd och värde i statsläran”. Syftet med detta seminarium var att kritiskt granska den rättsfilosofiska utvecklingen i Tyskland efter andra världskriget. Denna utveckling innebar en reaktion mot rättspositivismen och dess tes att kriterierna på gällande rätt inte behöver vara moraliska.

Efter andra världskriget blev det i stället en renässans för naturrätten och dess idé att det finns en universell och objektiv moralisk grund för rätten. Men många kritiserade också naturrätten, eftersom den ansågs

¹¹⁶ Schmitt, Carl: ”Ethic of State and Pluralistic State”, s 196 f och 200 f.

¹¹⁷ Schmitt, Carl: ”Ethic of State and Pluralistic State”, s 204 f och 208.

vara förenad med en alltför tung metafysik. I detta läge ansågs Max Schelers värdefilosofi vara en alternativ etisk teori som kunde visa hur objektiva moraliska värden kan läggas till grund för konstitutionen och lagstiftningen. Vid seminariet 1959 riktade Ernst Forsthoff kritik mot denna tolkning av grundlagen som ett värdesystem och menade att den var ett hot mot grundlagens specifikt juridiska karaktär. Schmitt gav i sitt bidrag en ingående granskning av värdefilosofin som etisk teori.¹¹⁸

Den värdefilosofi som Schmitt kritiserar är främst den som utformas av Max Scheler i *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Det är en moralisk realism som tar avstånd från varje form av etisk relativism och hävdar att värden har en objektiv och oavhängig karaktär. Enligt Schelers värdefilosofi råder en tydlig rangordning mellan dessa objektiva värden. Den förenas också med en teleologisk etik, enligt vilken alla ”böra” beror på vad som är värdefullt. I sin kommentar uttrycker Schmitt det så att värdet har sin egen logik, vilket har att göra med att ett värde inte ”är” utan ”gäller”. Det betyder att värdet ska göras gällande, det ska aktualiseras. Den som tror att värdet gäller måste sträva efter att förverkliga det.¹¹⁹

En värdefilosofi av detta slag möter inte bara hos Max Scheler utan också hos Nicolai Hartmann. Även Max Weber utformar ett slags värdefilosofi, som förenas med antagandet att den mänskliga individen själv skapar sina värden. Detta är enligt Schmitt en ”perspektivism”, enligt vilken vår synpunkt är avgörande för vad vi bedömer som värdefullt och hur vi rangordnar olika värden. Det finns ingen neutralitet och en konsekvens av detta är en aggressivitet hos dem som omfattar olika värden. Var och en kämpar för att förverkliga sina värden och detta leder till motsättningar mellan dem som har skilda intressen.¹²⁰

Schmitt menar att denna perspektivism är giltig även om Max Scheler och Nicolai Hartmann hävdar att värdena är objektiva entiteter. Idén om värdenas objektivitet medför inte att kampen mellan olika värden upphör. Värdena representerar fortfarande skilda intressen och perspektiv, och när de sägs vara objektiva så ökar snarast fiendskapen mellan människor. Det finns till och med människor som är beredda

¹¹⁸ Schmitt, Carl: *Die Tyrannei der Werte*. Dritte, korrigierte Auflage. Duncker & Humblot, Berlin 2011, s 9 f, 58 ff och 62 ff.

¹¹⁹ Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Verlag von Max Niemeyer, Halle a.d.S. 1921. Schmitt, Carl: *Die Tyrannei der Werte*, s 21 ff, 26 ff, 37 f och 40 f.

¹²⁰ Schmitt, Carl: *Die Tyrannei der Werte*, s 42 ff.

att använda de förstörelsemedel som den moderna vetenskapen skapat för att främja det högsta värdet. Användningen av atomvapen är ett exempel på detta.¹²¹

Hur ska då denna kamp mellan värdena sluta? För att försvara ett högre värde är det vår plikt att se till att detta överordnas värden som är lägre. I anslutning till Nicolai Hartmann talar Schmitt om *värdets tyranni*, som innebär att det högsta värdet tar en människa i besittning. Detta kan leda till fanatism, och när värdet uppfattas som objektivt medför detta att kampen mellan skilda intressen skärps. Motståndaren anklagas för ”värdeblindhet” och blir därmed diskvalificerad. Inget pris blir för högt för att realisera det högsta värdet och målet får rättfärdiga medlen.¹²²

Denna tes om värdenas tyranni är enligt Schmitt ett avgörande argument mot värdefilosofin och varje form av moralisk realism. Värdena blir tyranniska om vi tror att de är objektiva, och detta leder till moralisk fanatism. Tar vi perspektivismen på allvar bör vi därför överge varje form av värdeobjektivism. Schmitt anger inte vilken etisk teori som är det bästa alternativet till värdefilosofin. Han argumenterar inte för en naturrättslig teori och inte heller för någon form av etisk konstruktivism. Men hans uppfattning tycks vara att det inte finns några objektiva värden och inte heller några universella moraliska sanningar.

Kritiken av värdefilosofin är ett skäl för Schmitts uppfattning att rätten ska vara oberoende av moralen. Han menar att juristen bör betänka problemet med värdenas tyranni och därför avvisa värdefilosofin som grund för lagstiftningen. Det betyder att uppgiften att tolka rätten inte är densamma som att förkunna en objektiv värdelära. Så utmynnar Schmitts skrift om värdenas tyranni i ett försvar för rättens autonomi. Lagstiftaren ska vara självständig och inte underställd någon etik med anspråk på universalism och objektivitet. I likhet med politiken bör också rätten vara oberoende av moralen.¹²³

¹²¹ Schmitt, Carl: *Die Tyrranei der Werte*, s 46 f.

¹²² Schmitt, Carl, aa, s 48 f och 50 f.

¹²³ Schmitt, Carl, aa, s 54 f och 65 f.

Det politiska som begrepp

Kritiken av värdefilosofin utvecklar Carl Schmitt i en skrift som publicerades först på 1960-talet. Hans politiska cynism kommer dock till uttryck redan i hans arbeten från 1920- och 1930-talen. Till grund för hans amoralitetstes låg då inte främst någon etisk teori utan en speciell förståelse av vad som kännetecknar politik. Han menar att kriteriet på det politiska, det som är utmärkande för den politiska sfären, är motsättningen mellan vän och fiende.

Frågan om vad som kännetecknar det politiska behandlar Schmitt i sitt arbete *Der Begriff des Politischen*, som publicerades 1927 och sedan i en utvidgad utgåva 1932. Här skriver han att det politiska är något annat än ekonomi, moral, estetik och rätt. Men vad är då utmärkande för det politiska som en särskild sfär av det mänskliga livet? Politik är inte detsamma som strävan efter makt eller inflytande på maktfördelningen, menar Schmitt. Det är också missvisande att hävda att politiskt är detsamma som statligt, eftersom vi först måste avgöra vad som utmärker det politiska innan vi kan definiera vad staten är. Begreppet stat förutsätter begreppet politik – en stat är nämligen det politiska tillståndet hos ett folk som är organiserat som en territoriell enhet.¹²⁴

För att definiera det politiska menar Schmitt att vi måste ange vilka de specifikt politiska kategorierna är. Han hävdar att det inom varje sfär finns specifika distinktioner som anger vad som utmärker sfären i fråga. På moralens område är det skillnaden mellan gott och ont, inom estetiken är det distinktionen mellan vackert och fult. Den specifika distinktion som politiska handlingar och motiv kan hänföras till är enligt Schmitt den mellan vän och fiende. Denna skillnad utgör ett kriterium på det politiska.¹²⁵

En politisk fiende behöver inte vara moraliskt ond eller estetiskt ful, menar Schmitt. Han är helt enkelt den andre, något existentiellt annorlunda och främmande. Schmitt framhåller också att begreppen vän och fiende ska förstås i konkret, existentiell mening, inte som symboler och inte heller som uttryck för personliga känslor och böjelser. Fienden är inte en personlig antagonist som man känner motvilja mot. Det är en offentlig fiende, inte en personlig ovän.¹²⁶

Skillnaden mellan vän och fiende är sålunda kriteriet på det politiska, det som utmärker den politiska sfären. Denna motsättning gäller

¹²⁴ Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, s 19 f och 22 f.

¹²⁵ Schmitt, Carl, aa, s 25 f.

¹²⁶ Schmitt, Carl, aa, s 27 ff.

enligt Schmitt framför allt mellan stater. Som politisk enhet avgränsar sig staten från andra stater genom att skilja mellan vänner och fiender. Men denna politiska antagonism kan även uppträda inom stater. Då blir det fråga om partipolitik, där oenigheten om hur samhället ska utformas kan leda till en motsättning mellan vän och fiende. De inrikespolitiska motsättningarna kan bli så starka att idén om staten som en enhet förlorar i betydelse.¹²⁷

Den motsättning mellan vän och fiende som kännetecknar det politiska hör enligt Schmitt samman med en reell möjlighet till krig. En väpnad kamp mellan organiserade politiska enheter är den mest extrema konsekvensen av den politiska fiendskapen. Kriget är inte politikens mål och mening, men en värld där möjligheten till krig är borta för gott skulle vara en värld utan politik.¹²⁸

Staten som den centrala politiska enheten har möjlighet att peka ut sina fiender och därmed också att föra krig. Dess främsta uppgift är emellertid enligt Schmitt att säkerställa att det råder fullständig fred inom staten, så att inte de inrikespolitiska motsättningarna eskalerar till inbördeskrig. Staten ska skapa och upprätthålla ordning och säkerhet, vilket är en förutsättning för att rättsliga normer ska kunna gälla. För att upprätthålla denna fred inom landet måste staten identifiera den ”inre fienden”, det vill säga sådana grupper av människor som utgör ett hot mot den politiska enheten. Det kan exempelvis handla om personer som tillhör en viss religion eller en viss folkgrupp, och som påstås vara fientligt eller kriminellt sinnade. Ibland måste då också staten vidta sådana åtgärder som uteslutning, bannlysning och landsförvisning.¹²⁹

Som den främsta politiska enheten har staten befogenhet att besluta om krig och därmed ålägga enskilda medborgare att vara beredda både att dö och att döda andra. Carl Schmitt riktar som nämnts kritik mot läran om det rättfärdiga kriget och menar att kriget inte går att berättiga med vare sig moraliska eller rättsliga normer. Däremot kan det vara politiskt motiverat. Kriget är ett folks försvar mot en verklig fiende, och detta är något som hör samman med att ett folk existerar i den politiska sfären. Ett folk med politisk existens förkastar inte krig som ett instrument för internationell politik. Om ett folk skulle vilja upphäva

¹²⁷ Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, s 29 ff.

¹²⁸ Schmitt, Carl, aa, s 31 f och 33 f.

¹²⁹ Schmitt, Carl, aa, s 43 f.

skillnaden mellan vän och fiende genom att nedrusta och förklara hela världen sin vänskap, så skulle det förlora sin politiska makt.¹³⁰

Hur ska vi förstå Carl Schmitts definition av begreppet det politiska? I förra kapitlet såg vi att Chantal Mouffe definierar begreppet på ett liknande sätt. Vi såg då också att hon inte grundar denna definition på något empiriskt studium av vad som i allmänhet kännetecknar politik som den faktiskt bedrivs. I stället tycks det vara fråga om att hon anger hur politik idealt sett bör bedrivas. Möjligen skulle det också kunna vara fråga om att hon anger vad som är politikens natur eller väsen. Hos Schmitt förhåller det sig på liknande sätt. Till grund för hans förståelse av det politiska ligger inget empiriskt studium av vad som kännetecknar den verksamhet vi kallar politik. Han tycks snarare vara ute efter att fånga in vad som är politikens natur.

Schmitts definition tycks vara en aristotelisk definition ”per genus et differentiam”. Han vill dels ange vad det är för slags ”släkte” som politiken tillhör, nämligen en sfär av det mänskliga livet. Dels vill han ange vad som är det specifika som skiljer politiken från andra sådana sfärer, nämligen att där görs en distinktion som är utmärkande just för denna sfär. På samma sätt som det specifikt moraliska är skillnaden mellan gott och ont så är den specifikt politiska distinktionen den mellan vän och fiende. Med denna definition ger inte Schmitt en empiriskt grundad beskrivning av hur politik i allmänhet faktiskt bedrivs. Snarare är det fråga om att han vill ange vad som är politikens väsen eller natur. Därmed anger han också ett ideal för hur politik bör bedrivas.

Carl Schmitts definition av det politiska hör nära samman med hans teori om staten och dess uppgifter. Han betraktar staten som den främsta politiska enheten och han betonar dess ansvar att stabilisera den inre ordningen. Statens makt behöver enligt honom stärkas för att upprätthålla politisk ordning. Det politiska har att göra med intensiteten hos förbindelser eller avståndstaganden mellan människor. Den gruppering där det sker en korrekt åtskillnad mellan vän och fiende blir därför utslagsgivande, vilket medför att staten som politisk enhet blir central. Dessutom är staten suverän i den meningen att den har myndighet att fatta beslut om hur en krissituation ska hanteras. Denna suveränitet är nödvändig för att staten ska utgöra en fredlig enhet och kunna upprätthålla ordning.¹³¹

¹³⁰ Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, s 45 f och 47 f.

¹³¹ Schmitt, Carl, aa, s 35 ff. Se även Ernst-Wolfgang Böckenfördes kommentar i Schmitt, Carl: *Det politiska som begrepp*. Daidalos, Göteborg 2010, s 151 och 153 f.

Den teori om staten som Carl Schmitt argumenterar för hör i sin tur samman med hans kritik av liberalismen. Denna ideologi förenas enligt honom med en individualism som värnar om individen och hennes frihet. Det är en individualism som medför en negation av det politiska och en kamp mot statsmakten. Liberalismen vill begränsa statens makt för att skydda individens frihet och den privata äganderätten. Samtidigt finns en liberal misstro mot det politiska. För liberalismen är etik och ekonomi det centrala, varför man tvingar staten och politiken att underkasta sig moraliska och ekonomiska kategorier. Därmed förlorar staten och politiken sina specifika betydelser, menar Schmitt. Liberalismen förstår inte att politik handlar om en möjlighet till antagonism och att vi behöver en stark stat för att upprätthålla ordning.¹³²

Suveränens auktoritet och människans ondska

Teorin om den starka staten och dess suveräna auktoritet utvecklade Carl Schmitt redan i sin bok *Politische Theologie*, som publicerades 1922 och i en andra upplaga 1934. Temat i denna bok är statens suveränitet. Schmitt menar att staten är den politiska enhet som stiftar lagar och beslutar om undantagstillstånd. Därför har den en särskild auktoritet och kan kräva lydnad av de enskilda. I likhet med Thomas Hobbes har Schmitt en pessimistisk människosyn, enligt vilken människan av naturen är ond och enbart ser till sina egna intressen. Därför menar han att det behövs en stark stat för att säkra stabilitet, fred och ordning.

Carl Schmitt ger en definition av suveränitet där han betonar att staten har en möjlighet att fatta beslut även i gränsfall, där det råder undantag från det normala. Han skriver att suveränen är den som beslutar om undantagstillstånd. Det förhållande att staten kan fatta beslut om att införa ett undantagstillstånd och om hur detta ska hanteras visar vilken betydelse suveränens makt att fatta beslut har. Schmitt skriver:

”Dass der Ausnahmezustand im eminenten Sinne für die juristische Definition der Souveränität geeignet ist, hat einen systematischen rechtslogischen Grund. Die Entscheidung über die Ausnahme ist nämlich im eminenten Sinne Entscheidung”¹³³

¹³² Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, s 63 ff och 66 f.

¹³³ Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Duncker & Humblot, Berlin (1922) 2015, s 13.

Denna förståelse av suveränitet är enligt Schmitt inspirerad av Jean Bodin, som ingående behandlat suveränitetsbegreppet och statens makt. Han menar att även en sådan naturrättsteoretiker som Samuel von Pufendorf hävdade att suveränitet handlar om myndighet att besluta över undantagstillstånd. Den som är suverän fattar beslut om den rättsliga ordningen och detta betyder också att suveränen kan besluta om att göra undantag när ordningen och säkerheten hotas.¹³⁴

Makten att besluta om undantagstillstånd visar att staten äger i princip obegränsad auktoritet. Den kan avgöra vad som behöver göras i ett exceptionellt läge och har den auktoritet som krävs för att upprätthålla ordning även i ett undantagstillstånd. Detta betyder också att staten står över den rättsliga normens giltighet – den är inte underställd någon norm utan beslutar själv vilka normer som gäller. I ett undantagstillstånd kan staten åsidosätta lagen utifrån sin rätt att bevara sig själv. Detta visar att staten har monopol på att fatta avgörande beslut. Dess suveränitet kan förstås som ett monopol på att besluta – inte som ett monopol på att utöva makt eller att använda tvångsmedel.¹³⁵

I sin analys av suveränitetsbegreppet riktar Carl Schmitt kritik mot liberalismen, som han menar inte förstår betydelsen av att besluta om undantagstillstånd. Han kritiserar också Hans Kelsen, som skrivit ett arbete om suveränitetens problem. Enligt Kelsen är staten inte en entitet vid sidan av den rättsliga ordningen. Den är varken skapare eller källa till rätten och ingenting annat än denna ordning själv. Därför är han kritisk mot suveränitetsbegreppet och menar att vi kan undvara detta. Schmitt menar att detta är ett uttryck för liberalismens relativisering av staten i dess relation till lagen. Statens uppgift anses vara att stifta lagar, men den ska då bara fastställa vad som stämmer överens med folkets intressen och rättskänsla. Därmed förbises statens makt att fatta egna beslut.¹³⁶

Mot detta betonar Carl Schmitt betydelsen av statens beslut för att avgöra vad som är gällande rätt. Detta beslut har ett autonomt värde och är avgörande för om en rättsnorm är giltig eller inte. Den som har makt att fatta ett sådant beslut är en suverän med avgörande auktoritet. Detta är en klassisk ”decisionism” som liknar den som Thomas Hobbes utformar. Enligt honom är det i kraft av sin auktoritet som staten har makt att stifta lag genom sina beslut. Han förenar sin decisionism med

¹³⁴ Schmitt, Carl: *Politische Theologie*, s 14 ff.

¹³⁵ Schmitt, Carl, aa, s 18 f.

¹³⁶ Schmitt, Carl, aa, s 26 ff och 29 f

en personalism och en organisk statsteori. Samtidigt avvisar han varje försök att förneka statens suveränitet och absoluta makt.¹³⁷

Sin teori om statens suveränitet framställer Carl Schmitt i en bok med titeln *Politische Theologie*. Vad har då denna teori med teologi att göra? Schmitt är ingen teolog och i detta arbete utvecklar han ingen politisk etik eller systematisk teologi. Den centrala tesen i hans ”politiska teologi” är i stället att alla centrala begrepp i modern statsteori är sekulariserade teologiska begrepp. Detta beror inte bara på den historiska utvecklingen av dessa begrepp utan också på deras systematiska struktur. Så är suveränen en analogi till ett filosofiskt gudsbegrepp. Monarken har tillskrivits samma allmakt som inom teologin tillskrivits Gud. Politisk makt är en analogi till Guds skapelse, förmågan att skapa allt ur intet. Och undantagstillståndet inom rättsvetenskapen är en analogi till begreppet ”under” inom teologin.¹³⁸

Detta är en begreppssociologisk analys som visar hur politiska begrepp svarar mot teologiska begrepp. Vad är syftet med att göra denna begreppsanalys? Schmitt menar att vi, genom att förstå att sådana begrepp som suveränitet och politisk auktoritet är sekulariserade teologiska begrepp, kan inse deras ursprungliga innebörd och hur filosofiska teorier om staten utvecklats. Det är en analys av politiska och rättsliga begrepp som är inspirerad av Max Webers sociologiska metod. I likhet med Weber kritiserar Schmitt både en idealistisk teori, som förklarar sociala förändringar utifrån idéer, och en marxistisk historisk materialism, som förklarar ideologier utifrån ekonomiska förändringar. Vad han vill studera är i stället den ömsesidiga växelverkan som råder mellan rättsliga begrepp och sociologiska förhållanden. Med denna metod menar han sig kunna visa exempelvis hur förståelsen av Gud i olika tider samvarierar med förståelsen av statens suveränitet. Olika gudsbilder motsvarar skilda uppfattningar om statens auktoritet.¹³⁹

Analogin mellan rättsliga och teologiska begrepp är särskilt tydlig hos några katolska politiska filosofer som var verksamma i slutet av 1700-talet och början av 1800-talet, menar Schmitt. Han nämner tre konservativa teoretiker, nämligen Joseph de Maistre, Louis de Bonald och Juan Donoso Cortés, som försvarade en medeltida traditionalism mot den franska revolutionens idéer. I likhet med Hobbes menar de att termen ”beslut” är central i politisk teori. De Maistre menade att

¹³⁷ Schmitt, Carl: *Politische Theologie*, s 37 f och 39 f.

¹³⁸ Schmitt, Carl, aa, s 43 f.

¹³⁹ Schmitt, Carl, aa, s 48 ff, 51 ff och 53 ff.

suveränitet innebär makt att fatta beslut, och statens auktoritet vilar på att den har en sådan suveränitet. Med denna auktoritet är staten ofelbar och det finns ingen högre auktoritet som kan ifrågasätta dess beslut.¹⁴⁰

Donoso Cortés förenade en teori om statens auktoritet med en pessimistisk människosyn, enligt vilken människan är ond och självisk. Arvsynden innebär att varje människa har ett blint förnuft, en svag vilja och köttsliga böjelser, som innebär att hon i sig själv är förtappad. Utifrån denna pessimistiska människosyn riktade han kritik mot liberalismen och dess tro att politik handlar om diskussion och parlamentariska förhandlingar. Denna bild av det politiska tar inte hänsyn till arvsynden. På grund av människans ofullkomlighet är det i stället nödvändigt att staten är suverän och har absolut makt att fatta beslut.¹⁴¹

Det är tydligt att Carl Schmitt har stark sympati för dessa konservativa och kontrarevolutionära katolska politiska teoretiker. Samtidigt är det uppenbart att han i sin analys av statens suveränitet i hög grad influerats av Thomas Hobbes organiska statsteori, där idealet är en stark stat som kan upprätthålla ordning och stabilitet och därmed skydda människan från hennes egen ondska. I likhet med Hobbes menar han att det övergripande problemet i politisk teori gäller hur staten ska kunna skapa ordning i samhället. Detta är ett mer grundläggande politiskt problem än sådana frågor som gäller hur sociala värden ska fördelas eller hur den enskilda individens friheter och rättigheter ska skyddas. Såväl Hobbes som Schmitt menar att lösningen på problemet är att statens suveränitet och absoluta makt respekteras.¹⁴²

Carl Schmitt publicerade 1938 ett arbete om *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, där han framhåller mytens betydelse för Hobbes och diskuterar vilken betydelse bilden av sjöodjuret ”Leviatan” har inom ramen för dennes teori om staten och dess totala makt. Hans tolkning av Hobbes teori är ingalunda okontroversiell och det är också tydligt att det finns viktiga skillnader mellan denna teori och Carl Schmitts teori om den starka statens suveränitet. Han riktar exempelvis kritik mot den kontraktsteori som Hobbes försvarar. Men inte desto mindre är denna skrift ett uttryck för att Schmitt menade sig vara influerad av Hobbes när han argumenterade för en stat som har

¹⁴⁰ Schmitt, Carl: *Politische Theologie*, aa, s 59 f och 60 f.

¹⁴¹ Schmitt, Carl, aa, s 63 f och 67 f.

¹⁴² Tralau, Johan (ed): *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth*. Routledge, New York 2011, s 4 ff.

auktoritet, värnar om ordningen i samhället och kräver lydnad av sina medborgare.¹⁴³

Schmitts teori om statens suveränitet har stor betydelse för hans politiska cynism och hans förståelse av politik. Eftersom staten äger en närmast obegränsad auktoritet är den inte underställd några moraliska normer och staten är den enhet som avgör skillnaden mellan vän och fiende. Denna teori om staten vilar i sin tur på en bestämd människosyn. Schmitt menar att människan av naturen är ond. Det är därför det politiska kännetecknas av en motsättning mellan vän och fiende. Det är också därför det behövs en stark stat med auktoritet att skydda människan mot hennes egen ondska.

En avgörande skillnad i politisk teori gäller enligt Schmitt huruvida människan av naturen uppfattas som ond eller god. Liberalismen hör samman med en alltför optimistisk syn på människan, som sätter stor tilltro till den enskilda individens rationalitet. Denna människosyn ligger till grund för dess misstänksamhet mot staten, dess värnande om den enskildas frihet och dess ambition att knyta det politiska till det etiska. Hos såväl Hobbes som Donoso Cortés möter en mer pessimistisk människosyn, enligt vilken människan av naturen är ond. Människor är syndare och vill i allmänhet inte varandra väl. De ser inte bara främst till sina egna intressen, utan de är också farliga som vargar.¹⁴⁴

Alla äkta politiska teorier förutsätter enligt Schmitt denna uppfattning att människan av naturen är ond, eller med andra ord en farlig och problematisk varelse. Definitionen av det politiska som en motsättning mellan vän och fiende hör samman med denna insikt om människans ondska. Med denna pessimistiska människosyn förstår vi att den politiska sfären ytterst bestäms av den faktiska möjligheten av en fiende. Skulle vi däremot förneka den teologiska läran om arvsynden så uppstår en förvirring kring frågan om vad politik handlar om. Det är också uppfattningen att människan av naturen är ond som ligger till grund för tesen att staten är en suverän auktoritet vars främsta uppgift är att upprätthålla ordning och stabilitet. Staten behöver vara stark och suve-

¹⁴³ *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschluss eines politischen Symbols.* Klett-Cotta, Stuttgart (1938) 1982. Denna skrift och relationen mellan Schmitt och Hobbes behandlas ingående i Tralau, Johan (ed): *Thomas Hobbes and Carl Schmitt*, s 62 f, 100 ff och 114 f. Se även Falk, Hjalmar: *Det politisk-teologiska komplexet*, s 168 ff.

¹⁴⁴ Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, s 55 ff och 63 ff.

rän för att skydda oss mot det onda som vi på grund av vår självskhet tenderar att åsamka varandra.¹⁴⁵

Den parlamentariska demokratins kris

Vi har sett att Carl Schmitt försvarar en politisk cynism, enligt vilken moraliska överväganden saknar relevans för politiska aktörers handlande. Denna amoralitetstes förenar han dels med en förståelse av etik, enligt vilken det inte finns några objektiva värden, och dels med en förståelse av det politiska, enligt vilken motsättningen mellan vän och fiende är specifik för den politiska sfären. Dessutom är den förenad med en människosyn, enligt vilken människan av naturen är ond. Denna människosyn hör också samman med en teori om den starka statens suveränitet och auktoritet.

Schmitts uppfattningar om politikens karaktär och statens suveränitet ligger i sin tur till grund för hans förhållningssätt till demokratin. Han kritiserar liberal demokratiteori och särskilt dess förståelse av parlamentarism. Denna kritik kommer till uttryck i boken *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, som först publicerades 1923 och sedan i en andra upplaga 1926. Där är hans syfte dels att klargöra sådana begrepp som demokrati, liberalism och parlamentarism, dels att klargöra de principer som ligger till grund för parlamentarism. Samtidigt riktar han kritik mot liberalismen och den parlamentariska demokratin. Schmitt menar att republiken behöver ett annat styrelseskick, där presidenten får en starkare ställning.

Detta arbete publicerade Schmitt som ett bidrag till den livliga politiska debatt om parlamentarismen som fördes inom Weimar-republiken. Den centrala frågan gällde hur maktfördelningen mellan president och parlament skulle utformas. I denna debatt var det flera grupper som riktade kritik mot både partiväsendet och parlamentarismen. Till oppositionen hörde (a) traditionella kritiker som förordade monarki och kejsarrike, (b) sådana nationalisterna som Hitler, som förordade en form av diktatur, samt (c) den radikala vänstern, vars mål var proletariats diktatur enligt rysk modell.¹⁴⁶

I sin skrift önskar Schmitt belysa parlamentarismens kris genom att klargöra dess idéhistoriska rötter i klassisk liberalism. De problem

¹⁴⁵ Schmitt, Carl, aa, s 57 f, 59 f och 62 f.

¹⁴⁶ Kennedy, Ellen: "Introduction. Carl Schmitt's *Parlamentarismus* in Its Historical Context". I Schmitt, Carl: *The Crisis of Parliamentary Democracy*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1988, s xxi ff och xxv ff.

som finns med den parlamentariska demokratin har att göra med att vi inte tydligt ser skillnaden mellan liberalism och demokrati, menar han. Dess kris beror på en inneboende motsättning mellan liberal individualism och demokratisk homogenitet. De moraliska ideal som finns inom liberalismen kan inte realiseras inom en fungerande demokrati.¹⁴⁷

Parlamentarismen hör enligt Schmitt till liberalismen – men inte nödvändigtvis till demokratin. Det finns en avgörande skillnad mellan liberalism och demokrati, och denna har att göra med förståelsen av jämlikhet och nationell homogenitet. Schmitt menar att varje demokrati vilar på principen att de som är lika ska behandlas jämnt, medan de som inte är lika ska behandlas ojämnt. Därför förutsätter demokrati homogenitet och att de som är olika uteslås från makt och inflytande. Schmitt skriver:

”Every actual democracy rests on the principle that not only are equals equal but unequals will not be treated equally. Democracy requires, therefore, first homogeneity and second – if the need arises – elimination or eradication of heterogeneity.”¹⁴⁸

Inom en demokrati kan inte de som inte är lika behandlas jämnt, menar Schmitt. Den nationella homogeniteten är nödvändig och därför utesluts vissa grupper. De som är främmande saknar inflytande. Ett gott exempel på detta är enligt Schmitt kolonialvälden, som gör det möjligt för demokratin att styra över en heterogen befolkning utan att göra dem till medborgare. Av 400 miljoner invånare i det brittiska imperiet är 300 miljoner inte medborgare, vilket innebär att de är beroende av en demokratisk stat och samtidigt uteslagna från denna.¹⁴⁹

Den liberala jämlikhetsidén innebär enligt Schmitt något annat. Dess innebörd är att alla människor är universellt jämlika, vilket betyder att varje person har samma politiska rättigheter som varje annan person. Men en sådan universell mänsklig jämlikhet existerar inte någonstans, menar Schmitt, och den är heller inte möjlig i det politiska. Den liberala idén om alla människors jämlikhet är uttryck för en humanistisk etik, ett slags livsåskådning. Men inom demokratin är en sådan absolut jämlikhet inte möjlig. Där kan man inte tala om jämlikhet utan att vissa grupper stängs ute. Demokrati förutsätter homogenitet

¹⁴⁷ Schmitt, Carl: *The Crisis of Parliamentary Democracy*, s 15 ff.

¹⁴⁸ Schmitt, Carl, aa, s 9.

¹⁴⁹ Schmitt, Carl, aa, s 9 f.

och jämlikheten gäller för medborgare som är lika, medan främlingar utesluts.¹⁵⁰

Carl Schmitt hävdar sålunda att det är nödvändigt att skilja mellan demokrati och liberalism. I Europa framstår demokratin numera som en självklarhet, menar han, och idén om folkets suveränitet har slutgiltigt segrat över monarkin. Men det är viktigt att se att demokratin kan förenas med olika politiska åskådningar. Den kan vara förenad med liberalism, men även med socialism eller någon annan ideologi. Det centrala i demokratin är att det ska råda en identitet mellan stat och folk, mellan styrande och styrda. Demokratin förutsätter att det är folkets vilja som ligger till grund för maktutövningen i ett samhälle. Men det finns olika uppfattningar om hur man ska kunna identifiera denna folkvilja. Detta medför enligt Schmitt att det finns olika former av demokrati. Den liberala parlamentarismen är bara en av dessa former.¹⁵¹

För att förstå den liberala parlamentarismen menar Schmitt att vi måste gå tillbaka till dess klassiska rötter hos Locke, Bentham och John Stuart Mill. Hans tes är att de principer som parlamentarismen vilar på är diskussion och öppenhet. Liberalismen antar att politiska konflikter kan lösas genom en offentlig diskussion, där man genom att anföra rationella argument för och mot olika ståndpunkter gemensamt söker sanningen. Öppenhet innebär att folket utövar kontroll av den politiska makten genom att skilda politiska uppfattningar ventileras i det offentliga och inte bakom stängda dörrar. Detta förutsätter i sin tur yttrandefrihet och pressfrihet, så att var och en har rätt att offentliggöra sin åsikt.¹⁵²

Enligt liberal demokratiteori är parlamentet det representativa politiska organ som har ansvar för lagstiftningen. För denna lagstiftning är det viktigt att skilda opinioner kommer till uttryck och bryts mot varandra. Därför är parlamentet den plats där man delibererar och för en diskussion, med avsikt att uppnå en relativ sanning genom att argument och motargument blir föremål för rationell bedömning. Diskussionen i parlamentet ska i sin tur vara förenad med öppenhet och en reglerad yttrandefrihet.¹⁵³

Det är denna liberala tilltro till parlamentarismen som Schmitt är kritisk mot. Han menar att dess principer, diskussion och öppenhet, är

¹⁵⁰ Schmitt, Carl: *The Crisis of Parliamentary Democracy*, s 11 ff.

¹⁵¹ Schmitt, Carl, aa s 24 f, 26 f, 28 f och 32.

¹⁵² Schmitt, Carl, aa, s 34 f och 38 f.

¹⁵³ Schmitt, Carl, aa, s 2 f, 44 ff och 48 f.

föråldrade. Skälet är att i praktiken förs inte längre en rationell diskussion i parlamentet och de offentliga debatter som förs i plenum är bara en tom formalitet. I själva verket är det små, exklusiva kommittéer som fattar beslut bakom stängda dörrar, där det avgörande är påtryckningar från starka kapitalistiska intressegrupper. I stället för att vara en öppen diskussion med seriöst utbyte av argument har debatten i parlamentet kommit att präglas av propaganda, där man vädjar till människors skilda intressen och passioner. Parlamentet har därmed kommit att förlora sin ursprungliga mening och tron på en offentlig diskussion har blivit en illusion.¹⁵⁴

Denna invändning mot parlamentarismen tycks vara empiriskt grundad. Schmitt menar att det tyska parlamentet under Weimarrepubliken har misslyckats föra en diskussion med rationella argument i olika sakfrågor. Därför anser han att principerna om diskussion och öppenhet är föråldrade. Samtidigt stöds hans kritik av parlamentarismen också av hans förståelse av begreppet det politiska. Om det politiska kännetecknas av en motsättning mellan vän och fiende, så blir en rationell diskussion mellan politiska meningsmotståndare inte möjlig.

Vilka alternativ finns då till en liberal parlamentarism? Carl Schmitt menar att demokrati kännetecknas av folkstyre och att detta kan existera utan parlamentarism. Ett alternativ är enligt Schmitt den marxistiska idén om proletariats diktatur. Denna idé strider enligt honom inte mot demokratin utan ska förstås som en rationalistisk och upplyst diktatur, som söker identifiera vad som är folkets vilja. Proletariatet anses ha möjlighet att utveckla ett korrekt medvetande som kan avgöra vad som är rationellt i den rådande historiska situationen.¹⁵⁵

Ett annat demokratiskt alternativ till parlamentarismen är enligt Schmitt det som föreslås av anarkismen och syndikalismen. Här bekämpas statens centraliserade makt, liksom byråkratin, militären och polisen. Inom dessa rörelser framhålls mytens betydelse som drivkraft för politiskt handlande. Det som driver politiska aktörer är mytologiska föreställningar om en bättre framtid, vilka växer fram ur vanliga människors förhoppningar och ger dem energi att kämpa för förändring. Det kan exempelvis vara en myt om frihet, nationell självständighet och det klasslösa samhället. Ur detta perspektiv avvisas parlamentarismen, eftersom den är inriktad på att diskutera, förhandla och kompromissa.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Schmitt, Carl: *The Crisis of Parliamentary Democracy*, s 6 f och 49 f.

¹⁵⁵ Schmitt, Carl, aa, s 51 f, 54 f och 60 ff.

¹⁵⁶ Schmitt, Carl, aa, s 67 ff. En intressant discussion om hur Schmitt förstår mytens betydelse för att kanalisera ett folkligt politiskt engagemang och om hur han

En central myt inom syndikalismen är den om den proletära generalstrejken. Carl Schmitt menar emellertid att en ännu starkare myt är nationen. Han hävdar att Mussolini och den italienska fascismen har visat på nationalismens betydelse för politiskt handlande. Denna fascism drivs av en mytologisk föreställning om en nationell gemenskap som skiljer sig från alla andra, med en gemensam kultur, tradition och historia. Medan syndikalismens myt inspirerar till motstånd mot statens auktoritet, utgör den fascistiska myten snarare en grund för att utveckla en totalitär stat med suverän makt och skapa en ny känsla för ordning, disciplin och hierarki. Denna nationalistiska och auktoritära fascism förstår Carl Schmitt uppenbarligen som ett lockande alternativ till den parlamentariska demokratin.¹⁵⁷

En legitimerande politisk teologi

Carl Schmitt framstår i sitt författarskap som en konservativ och nationalistisk rättsfilosof och politisk teoretiker. Hans teori om den starka statens suveränitet tycks främst vara influerad av Hobbes och katolsk socialkonservatism. Någon politisk etik utvecklar han inte – tvärtom är hans tes att det politiska inte alls har att göra med moraliska överväganden. Inte desto mindre menar han att religionen har betydelse för politiken, och han har publicerat två arbeten med titeln ”politisk teologi”. Det första publicerades 1922 och ger som vi sett ett teologiskt berättigande av en auktoritär politisk teori. Med hänvisning till konservativa katolska teoretiker argumenterar Schmitt för att samhället bör ha en politisk ledare som är suverän. Han hävdar också att alla begrepp i modern statslära är sekulariserade teologiska begrepp. Suveränens makt att besluta om undantagstillstånd är en analogi till Guds allmakt i teologin.

Efter andra världskriget återkommer Schmitt med en ny studie om *Politische Theologie II*. När denna skrift publiceras 1970 förs en livlig diskussion om politisk teologi bland europeiska teologer. Jürgen Moltmann hade publicerat sin *Theologie der Hoffnung* 1964, där han argumenterade för en samhällskritisk politisk etik som präglades av ett eskatologiskt perspektiv och var influerad av marxistisk teori. Johann Baptist Metz publicerade sin bok *Zur Theologie der Welt* 1968 och hans politiska teologi, som i hög grad var inspirerad av kritisk teori, var väl

förhåller sig till Georges Sorels politiska teori om myten förs i Falk, Hjalmar: *Det politisk-teologiska komplexet*, s 168 ff.

¹⁵⁷ Schmitt, Carl: *The Crisis of Parliamentary Democracy*, s 71ff och 75 f.

känd bland katolska teologer och kom att influera Andra Vatikankonciliet.¹⁵⁸ Carl Schmitt går inte in i denna aktuella diskussion om politisk teologi och han ger inte några direkta kommentarer till Moltmanns och Metz arbeten. Han betonar också att han inte gör anspråk på att vara någon teolog. Däremot är hans ambition att som rättsfilosof försvara sina tidigare teorier om statens suveränitet.

Carl Schmitts andra bok om politisk teologi handlar om en avhandling från 1935 som är skriven av Erik Peterson och bär titeln *Der Monotheismus als politisches Problem*.¹⁵⁹ I denna avhandling förnekar Peterson möjligheten av politisk teologi. Av teologiska skäl menar han att politisk teologi är något en gång för alla avslutat. Den fråga som Schmitt ställer är om Peterson har hållbara argument för denna tes. Petersons tes har uppfattats som något av en vetenskaplig legend och har ansetts vara en dödsstöt mot varje form av politisk teologi. Men har han tillräckligt belägg för tesen?¹⁶⁰

Erik Peterson var en protestantisk teolog som konverterade till katolska kyrkan under 1930-talet. Ett av de problem han arbetade med gällde hur man ska relatera det andliga och det världsliga regementet till varandra. Han uppfattade detta problem främst som en fråga om relationen mellan vad Augustinus kallar *civitas Dei* och *civitas Terrena*. Peterson var influerad av Karl Barth och menade att teologi är en kyrklig verksamhet som förutsätter Guds uppenbarelse i Kristus och har till uppgift att förkunna Ordet. Ur detta perspektiv hävdade han att all politisk teologi är meningslös. I sin bok kritiserar han framför allt den politiska teologi som möter hos biskop Eusebius av Caesarea, som försvarade kejsar Konstantins välde. Men hans tes är att varje politisk teologi är omöjlig.¹⁶¹

Carl Schmitt menar att denna tes har hög aktualitet. I den diskussion som fördes i slutet av 1960-talet om politisk teologi har nämligen flera

¹⁵⁸ Moltmann, Jürgen: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Chr. Kaiser Verlag, München 1964. Metz, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt*. Chr. Kaiser Verlag, München 1968. För den dåtida diskussionen om politisk teologi, se särskilt Peukert, Helmut (hg): *Diskussion zur "politischen Theologie"*. Chr. Kaiser Verlag, Mainz 1969.

¹⁵⁹ Peterson, Erik: *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte des politischen Theologie im Imperium Romanum*. Jakob Hegner, Leipzig 1935.

¹⁶⁰ Schmitt, Carl: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Duncker & Humblot, Berlin (1970) 2008, s 12 f och 14 f.

¹⁶¹ Schmitt, Carl: *Politische Theologie II*, s 16 f och 18 ff.

teologer åberopat Petersons tes. Många har i likhet med Peterson hänvisat till Augustinus skillnad mellan de två rikena och hävdad att man bör göra en tydlig skillnad mellan andligt och världsligt. I kritiken mot den politiska teologin hos J.B. Metz har Petersons kritik mot Eusebius politiska teologi åberopats, även om somliga också sett att det finns en skillnad mellan Eusebius legitimerande position och den mer samhällskritiska teologi som Metz utformar. Detta visar enligt Schmitt att det finns goda skäl att förhålla sig till Petersons tes.¹⁶²

Därför ägnar sig Schmitt åt att kritiskt granska Petersons avhandling från 1935. Dess tes är att varje politisk teologi är omöjlig, men det enda stöd som Peterson ger för denna tes är att den politiska teologin hos Eusebius inte är godtagbar. Detta menar Schmitt är ett alltför begränsat bevismaterial, eftersom det finns många olika utformningar av en politisk teologi. Det teologiska stöd som Eusebius ger till Konstantin den store är bara en variant av politisk teologi – men det finns många andra varianter och dessa behandlar inte Peterson.¹⁶³

Det är flera invändningar som Peterson riktar mot Eusebius och hans teologi. Eusebius beskrivs som en ”retoriker” och en ”kristen ideolog” som bedriver ”propaganda”. Han har enligt Peterson en problematisk hållning till den arianska heresin när han utformar sin treenighetslära. Men framför allt menar Peterson att Eusebius har ett orimligt eskatologiskt och frälsningshistoriskt perspektiv när han hävdar att Konstantin skulle kunna upprätta ett imperium där det råder fred och den sanna gudstron besegrat polyteismen. Det misstag Eusebius begår är att han inte skiljer mellan det andliga och det världsliga. Hans vision om ”en Gud, en värld och ett imperium” strider mot den skillnad som Augustinus gör mellan *civitas Dei* och *civitas Terrena*.¹⁶⁴

Peterson åberopar sålunda framför allt Augustinus och hans lära om de två rikena för att kritisera Eusebius politiska teologi. Skillnaden mellan *civitas Dei* och *civitas Terrena* medför enligt honom att det inte är möjligt att här i tiden upprätta något fullkomligt samhälle. Den fred som hör samman med Guds rike upprättas vid Kristi återkomst, men den kan inte skapas här i tiden av någon kejsare. Därför menar Peterson att varje form av politisk teologi är omöjlig och ett missbruk av kristen förkunnelse.¹⁶⁵

¹⁶² Schmitt, Carl: *Politische Theologie II*, s 22 f, 25 ff, 27 ff och 32 f.

¹⁶³ Schmitt, Carl, aa, s 38 ff och 53 f.

¹⁶⁴ Schmitt, Carl, aa, s 56 f, 63 ff och 66 ff.

¹⁶⁵ Schmitt, Carl, aa, s 70 ff och 74 f.

Denna tes innebär att Peterson också är kritisk mot Carl Schmitts skrift om politisk teologi från 1922, vars andra upplaga publicerades 1934. Hans avhandling kom av många att tolkas som en uppgörelse med Schmitts politiska teologi, trots att den främst behandlade fornkyrklig teologi. Den publicerades 1935, två år efter det att Hitler tagit makten och Schmitt anslutit sig till det nationalsocialistiska partiet. Många kom att uppfatta Schmitts politiska teologi som en ideologisk legitimering av nazismen och den auktoritära ställning som Hitler kom att få som Führer. Den ansågs vara ett teologiskt stöd åt Hitler av liknande slag som det Eusebius gav åt Konstantin. Petersons kritik av Eusebius drabbar därför också Carl Schmitt.¹⁶⁶

Det är denna slutsats som Carl Schmitt framför allt önskar bestrida i *Politische Theologie II*. Han betonar att politisk teologi kan utformas på flera olika sätt och att kritiken av Eusebius därför inte drabbar varje form av politisk teologi. Den ”politiska teologi” som Schmitt själv utformar är något helt annat än det Peterson avvisar. Det är en rättsteoretisk analys av den strukturella likheten mellan teologiska och juridiska begrepp. Samtidigt är det en analys av suveränitetsbegreppet och en argumentation för en decisionism som är influerad av Hobbes teori om staten. Schmitt menar att han ägnar sig åt rättsfilosofisk analys och inte åt teologisk reflektion. Han skriver själv att han som icke-teolog aldrig skulle våga föra samtal med teologer om sådana frågor som treenighetsläran och eskatologin.¹⁶⁷

Intressant nog finns det ett annat samband mellan Carl Schmitts politiska teologi och hans stöd åt nationalsocialismen, som varken han eller Peterson kommenterar. Som vi sett är hans ”politiska teologi” av ett helt annat slag än den som kom att utvecklas i slutet av 1960-talet. Den ger framför allt ett perspektiv på frågan om hur vi ska förstå suveränitet i det politiska. Schmitt menar att samhället bör ha en stark politisk ledare som är suverän, och denne har i det sekulariserade samhället en liknande position som Gud har i kristen teologi. Det handlar om en myndighet att fatta beslut om undantagstillstånd, vilken förenas med en absolut makt att besluta om lag och ordning i samhället. Till grund för denna teori ligger en pessimistisk människosyn som betonar människans synd och ofullkomlighet. En stark stat behövs för att skydda oss

¹⁶⁶ För en analys av Erik Petersons kritik av Schmitts politiska teologi, se Björk, Mårten: ”Att älska sin fiende. Erik Peterson och Carl Schmitt om *hostis* och *inimicus*”. Artikel i Wittrock, Jon & Falk, Hjalmar (red): *Vän eller fiende? En antologi om Carl Schmitts politiska tänkande*. Daidalos, Göteborg 2012, s 154 ff.

¹⁶⁷ Schmitt, Carl: *Politische Theologie II*, s 78 f.

mot det onda som vi själva ger upphov till, och därför är också statens främsta uppgift att upprätthålla ordning och förhindra våld.¹⁶⁸

Denna politiska teologi är katolsk och hör samman med ett nationalistiskt och konservativt perspektiv på samhället. Den är influerad av Hobbes teori om staten och förenades hos Carl Schmitt med ett stöd för nationalsocialismen. Det kan noteras att en liknande teori utvecklades av samtida lutherska teologer i Tyskland. Det främsta exemplet är Friedrich Gogarten, som publicerade sin *Politische Ethik* 1932. I likhet med Schmitt menade han att människan i sig själv är ond och att statens främsta uppgift är att skydda människan från den förstörelse som detta kan medföra. Det behövs en stark stat för att upprätthålla ordning och motverka tendenser till konflikter och sönderfall. Liksom Schmitt riktade Gogarten skarp kritik mot liberalismen och 1933 tog han tydligt ställning för nationalsocialismen.¹⁶⁹

Det är rimligt att anta att det finns ett samband mellan en teori om den starka staten med suverän auktoritet och stödet till nationalsocialismen. Både Schmitt och Gogarten tycks ha betraktat Hitler som den starke ledare som kunde skapa enhet i staten och upprätthålla dess auktoritet. De utvecklar en politisk teologi som är *legitimerande* i den meningen att den ger teologiskt stöd för den rådande samhällsordningen och den starke politiske maktavaren. Detta är ett annat slags politisk teologi än den som växer fram i slutet av 1960-talet med sådana teologer som Jürgen Moltmann och Johan Baptist Metz. Här möter i stället en samhällskritisk och *profetisk* politisk teologi, som med ansats i eskatologin riktar kritik mot alla rådande politiska och ekonomiska strukturer.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Schmitt, Carl: *Political Theology*, s xlix f.

¹⁶⁹ Gogarten, Friedrich: *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*. Eugen Dieckmanns Verlag, Jena 1932, s 53, 58 och 110 ff. Se även min analys i Grenholm, Carl-Henric: *Tro, moral och uddlös politik*, s 82–86. Likheter och skillnader mellan Gogartens politiska etik och Schmitts politiska teologi diskuteras även av Falk, Hjalmar: "Politisk teologi och teologisk politik?" Artikel i Wittrock, Jon – Falk, Hjalmar (red): *Vän eller fiende?*, s 184 ff.

¹⁷⁰ För skillnaden mellan legitimerande och profetisk politisk teologi, se Forrester, Duncan B: *Theology and Politics*. Basil Blackwell, Oxford 1988, s 20 ff, 23 ff, 160 ff, 163 f och 168 ff, samt Grenholm, Carl-Henric: *Tro, moral och uddlös politik*, s 253 ff.

Politik som fiendskap och den homogena staten

Hur ska vi bedöma Carl Schmitts uppfattning om relationen mellan etik och politik? Trots hans explicita stöd till nazismen finns idag ett ökat intresse för hans politiska cynism inte bara hos högerpopulister utan också bland politiska teoretiker med vänstersympatier. En av dessa är som vi sett Chantal Mouffe. Hon menar att Schmitt riktar en viktig kritik mot liberalismen och dess förståelse av politik. Med rätta visar han enligt Mouffe att det inom det politiska finns motsättningar och konflikter mellan olika grupper med skilda intressen. Därför är det inte realistiskt att tro att konsensus kan uppnås genom diskussion inom ramen för en deliberativ demokrati.

Det är Schmitts förståelse av det politiska som en motsättning mellan vän och fiende, som tilltalar flera nutida politiska teoretiker. Genom att framhålla politikens antagonistiska dimension bidrar han enligt Mouffe till vad hon kallar politikens återkomst. Han visar också att liberalismens moralisering av politiken måste överges. Det politiska är en domän som är helt skild från den moraliska. Dessutom anses Schmitts teori vara viktig därför att den uppvärderar statens betydelse och dess centrala funktion som beslutsfattare. På så sätt ger den underlag till kritiken av den nyliberala visionen av den minimala staten.¹⁷¹

Carl Schmitts politiska cynism är emellertid djupt problematisk. Enligt Schmitts amoralitetstes har politiken inte alls något att göra med moraliska överväganden, utan den politiska sfären är helt skild ifrån den moraliska. Mot denna teori kan riktas åtminstone sex allvarliga invändningar. Den vilar på en alltför snäv förståelse av moral, den förutsätter en förståelse av det politiska som inte kan godtas och den hör samman med en idé om statens absoluta suveränitet som är problematisk. Den förutsätter också en människosyn som är missvisande och den får till konsekvens en förståelse av demokrati som inte ger utrymme för mångfald. Dessutom förenas Schmitts politiska cynism med en ”politisk teologi” som är legitimerande och inte ger utrymme för kritik av makten.

För det första är Schmitts politiska cynism uttryck för en alltför snäv förståelse av moral. Han tycks föreställa sig att moraliska förpliktelser enbart gäller för enskilda individer men inte för kollektiva aktörer såsom staten. Men moralen handlar inte bara om vilka plikter den enskilda människan har gentemot andra individer. Även politiska

¹⁷¹ Mouffe, Chantal (ed): *The Challenge of Carl Schmitt*. Verso, London 1999, s 4 ff, 14 f, 28, 35 ff och 75 f.

och ekonomiska aktörer kan hållas moraliskt ansvariga och klandras när de gör något orätt. Därför är moralen inte en sfär vid sidan av politik och ekonomi, utan den handlar om vad som är gott och rätt inom alla mänskliga sfärer. Om vi exempelvis menar att principen om alla människors lika värdighet är en grundläggande moralprincip, så gäller den inte bara för enskilda individer utan också för politiska och ekonomiska aktörer. För att skydda denna värdighet är det nödvändigt att också kollektiva aktörer respekterar varje människas rättigheter. Men dessa rättigheter förnekar Schmitt när han hävdar att statsetiken enbart handlar om den enskildes plikter mot staten – inte om statens förpliktelser. För honom får människovärdesprincipen därmed en begränsad räckvidd.

Schmitts kritik mot den moraliska realismen är enligt min mening berättigad. Som han framhåller tenderar denna etiska teori att leda till fanatism och moralism när den som hävdar att värden är objektiva möter människor med andra moraluppfattningar. Det förhållande att vi ofta är djupt oense i grundläggande värderingsfrågor låter sig bäst förklaras om vi antar att moraliska omdömen saknar sanningsvärde. Men av denna kritik följer inte att rätten och politiken ska vara oberoende av moralen. Ett vanligt misstag är att man tänker sig att en rationell argumentation i moraliska frågor förutsätter att det finns objektiva värden och att moraliska omdömen kan verifieras eller falsifieras. Men så är inte fallet. Även om man förnekar att det finns moraliska sanningar är det möjligt att ge förnuftiga skäl för att ett moraliskt omdöme är berättigat. Så länge en sådan rationell argumentation är möjlig i moraliska frågor behöver de moraliska överväganden som åberopas som stöd för politiskt handlande inte framstå som godtyckliga.

För det andra förutsätter Carl Schmitts politiska cynism en förståelse av det politiska som inte kan godtas. Han menar att politik uppstår när sociala grupper och kollektiva aktörer inträder i en relation av fiendskap till varandra. Denna definition av begreppet det politiska grundar sig i likhet med Mouffes definition inte i några empiriska iakttagelser. I stället är det fråga om en rent filosofisk begreppsanalys, där Schmitt anger vad som kännetecknar det politiska till skillnad från andra mänskliga sfärer såsom moral, ekonomi och estetik. Skillnaden mellan vän och fiende är det politiskas *differentia specifica*, eller om vi så vill politikens ”natur”.

Den skarpa skillnad som Schmitt gör mellan olika mänskliga sfärer är problematisk. Moralens är som framhållits inte en egen sfär vid sidan av andra mänskliga sfärer utan snarare en social institution som har

betydelse för allt mänskligt handlande, och gränserna mellan ekonomi och politik är inte heller alltid så tydliga. Dessutom är det en märklig idé att moral, estetik, politik och ekonomi kan karaktäriseras genom sådana distinktioner som görs inom dessa sfärer. På samma sätt som vi kan göra en skillnad mellan gott och ont inom alla områden av det mänskliga livet, så är inte skillnaden mellan vän och fiende något som förekommer enbart inom politiken. Inom idrotten kan olika lag uppleva varandra som fiender. Inom akademien kan forskare uppleva sina konkurrenter som antagonister. Inom ekonomi och arbetsliv förekommer ofta skarpa motsättningar mellan grupper med olika intressen. Men dessa sfärer är – också enligt Schmitt – inte politiska.

Kärnan i det politiska livet handlar i stället om att människor som tillhör en avgränsad social gemenskap tillsammans tar ansvar för hur den ska utformas. Människan är ett politiskt djur som söker sig till en gemenskap med andra och så uppstår samfälligheter av olika slag. Dessa samfälligheter ska styras och politik är den verksamhet som handlar om att styra eller påverka styrelsen av organiserade mänskliga gemenskaper. Dess beslut kan gälla vilka rättsliga normer som ska råda eller hur gemensamma resurser ska fördelas. Den centrala politiska frågan torde vara om de beslut som fattas av styrelsen inom en social gemenskap är berättigade eller inte.

Som den politiska realismen framhåller uppstår inom politiken ofta intressemotsättningar och maktkamp mellan olika sociala grupper. Men att andra sociala grupper och partier ofta uppfattas som motståndare innebär inte att politisk verksamhet bör reduceras till en kamp mellan vänner och fiender. Om meningsmotståndare uppfattas som fiender legitimeras användningen av våld och tvång för att bekämpa grupper som har andra intressen än de egna. Detta medför en brutalisering av politiken som ytterst banar väg för möjligheten av militära konflikter och öppet krig mellan stater eller andra politiska aktörer.¹⁷²

Om motsättningen mellan vän och fiende uppfattas som ett politiskt ideal riskerar detta också att underminera ett demokratiskt samhälle. Demokratin är nämligen ett styrelseskick som är inriktat på att

¹⁷² Som Jon Wittrock framhållit finns det en tydlig skillnad mellan en "aristotelisk" förståelse av politik och Carl Schmitts definition av det politiska. Enligt Aristoteles kännetecknas politik av samarbete och gemensamt handlande för att uppnå ett gott mänskligt liv, medan Schmitt menar att kärnan i det politiska är konflikten mellan vän och fiende. Att Schmitts uppfattning är problematisk hör bland annat samman med att det är en förståelse av politik som förutsätter en reell möjlighet till krig. Se Wittrock, Jon: "Ort och rum. Aristoteles, Schmitt, Heidegger". Artikel i Wittrock, Jon – Falk, Hjalmar (red): *Vän eller fiende?*, s 49 ff.

skapa en fredlig samlevnad, ordning och rättvisa inom en organiserad mänsklig gemenskap, trots den pluralism och de intressekonflikter som finns inom denna. Detta förutsätter att meningsmotståndare inte betraktar varandra som fiender utan bemöter varandra med hänsyn och respekt trots de betydande olikheter som kan finnas mellan sociala och kulturella grupper. Därför hör till politisk verksamhet i högsta grad också förhandlingar, rationell dialog och kompromisser mellan meningsmotståndare. De som har den politiska makten är skyldiga att ta hänsyn till minoriteternas intressen och lyssna till oppositionen. Dessa ska inte betraktas som ”inre fiender” som kan bannlysas eller landsförvisas.

För det tredje hör Carl Schmitts politiska cynism samman med en idé om statens absoluta suveränitet som är problematisk. Inspirerad av Hobbes menar han att staten ska förstås som en suverän med absolut makt att besluta om lag och rätt. Suveränen är den som beslutar om undantagstillstånd, skriver han, vilket innebär att det inte finns några gränser för statens makt. Staten står över den rättsliga normen och det finns inte heller några andra normativa riktlinjer för statens beslut. En stark stat av detta slag ger ett begränsat utrymme för den enskilda individen och hennes frihet. Viktigare än att värna om friheten är att upprätthålla ordning och stabilitet. Liberalismens försvar för den enskildes frihet utgör ett hot mot den starka staten, menar Schmitt. Därför ger han inget utrymme för en teori om mänskliga rättigheter. Den enskilda har förpliktelser gentemot staten, men staten har inga plikter gentemot den enskilda. En sådan stat framstår snarast som totalitär.

Samtidigt tilldelar Schmitt staten en väl begränsad uppgift. Dess primära mål är att skapa ordning och upprätthålla säkerhet, vilket sker genom lagstiftning och tvångsmakt. Han tänker sig att en sådan rättsstat inte behöver ta något ansvar för enskilda medborgares välbefinnande. Men i ett demokratiskt samhälle, som vilar på en princip om alla människors lika värdighet, finns det skäl att hävda att staten har fler uppgifter än så. I ett sådant samhälle är det rimligt att se staten som ett redskap för medborgarnas ansträngningar att forma en social gemenskap där var och en har drägliga livsmöjligheter. En central uppgift för staten blir då också att främja medborgarnas välfärd genom insatser för utbildning, vård och äldreomsorg. Till dess uppgifter hör också att värna om en god miljö och att främja en rättvis fördelning av välfärden. Dessutom hör till statens uppgifter att skydda individen och hennes rättigheter. Detta förutsätter dock att staten är till för den enskilda – inte tvärtom.

För det fjärde förutsätter Carl Schmitts politiska cynism en människosyn som framstår som både förenklad och elitistisk. Han riktar skarp kritik mot människosynen inom liberalismen och marxismen, som han menar är alltför optimistisk i den meningen att den tillskriver henne en förmåga till rationalitet och omsorg om andra som hon saknar. I stället hävdar han att människan är ond av naturen. Alla människor är ofullkomliga och onda som vargar. Därför behövs en stark stat för att skydda dem mot den förstörelse som deras ondska kan medföra. Den politiska eliten, suveränen, har däremot en förmåga att styra och upprätthålla ordning i en gemenskap där alla människor är onda. I det avseendet föreligger en stor skillnad mellan människor i allmänhet och dem som har makten.

Denna människosyn är enligt min mening alltför pessimistisk. Det som utmärker människan är snarare hennes ambivalens. Varje människa har en tendens att se till sitt eget bästa och att svika andra. Men vi har också alla en förmåga att visa empati och medmänsklighet. Insikten om denna ambivalens stöds av våra erfarenheter. Alla har vi erfarenhet av att få del av andra människors omsorger och omtanke, vilket visar att människor inte bara är själviska. Som sociala varelser söker vi också samarbeta med andra och göra insatser för människor som behöver stöd. Vi visar kärlek och omsorg inte bara om våra närmaste. Visst misslyckas vi ofta och vi väljer inte sällan att prioritera våra egna intressen. Men människan är inte bara ond, hon har också en förmåga att göra det som är gott.

Schmitts människosyn är också alltför elitistisk. Det förhåller sig inte så att det finns en politisk elit som har en särskild förmåga att inse vilka politiska handlingar som är nödvändiga. Ingen människa kan sägas vara moraliskt fullkomlig och inte heller den suveräne makthavaren står över synden. Snarare är det så att makten korrumperar och förstärker det onda hos människan. Det är makthavare som förtrycker och exploaterar, medan människor i allmänhet oftast är offer för deras brutalitet. Detta förhållande, att alla människor är syndare, gör en demokratisk kontroll av makthavare nödvändig.

För det femte förenas Schmitts politiska cynism med en förståelse av demokrati som inte ger utrymme för mångfald och dessutom ger medborgarna ett alltför begränsat inflytande. Han riktar skarp kritik mot den liberala parlamentarismen och menar att alternativet är ett styrelseskick där den politiska ledaren ges betydande auktoritet. Om demokrati vanligen förstås som folkstyre, så tycks Schmitt snarare mena att folket inte självt ska styra utan bli styrda av den starka ledaren,

som i sin tur är suverän. Medborgarnas delaktighet och inflytande i det politiska livet begränsas till att välja politisk ledare och att i övrigt underordna sig den starka statens suveräna auktoritet. Dessutom menar Schmitt att demokrati förutsätter en kulturell homogenitet och att detta uppnås genom att sådana grupper som är främmande utesluts. I en demokrati exkluderas vissa grupper i samhället, eftersom det är nödvändigt att avgränsa vilka som tillhör *demos* och är medborgare. Inom staten ska det råda en enhet, så att det homogena folket omfattar gemensamma värderingar och delar samma kultur.

Denna förståelse av det demokratiska idealet kan inte godtas. Strävan efter ett demokratiskt samhälle förutsätter nämligen pluralismen och den kulturella mångfalden. Inom de flesta samhällen råder en mångfald så att människor tillhör olika kulturella traditioner, har olika religiösa övertygelser och omfattar skilda värderingar. Demokratin som ideal bör i detta läge förstås som ett styrelseskick som är inriktat på att hantera denna faktiska kulturella, religiösa och moraliska pluralism. Detta bör ske genom att alla får komma till tals i en öppen politisk dialog och att alla har ett inflytande över de beslut som fattas. Att söka skapa homogenitet är ingen lösning och inte heller att utesluta dem som är olika. När det inom en demokrati råder oenighet bör majoritetens vilja avgöra vilka beslut som ska fattas, men samtidigt hör till det demokratiska idealet att majoriteten bör respektera och lyssna till minoriteter.¹⁷³

Schmitts idé om den homogena staten hör samman med att han förvanskar det demokratiska jämlikhetsidealet. Han menar att ett universellt jämlikhetsideal inte kan tillämpas inom en demokrati. Där gäller i stället principen att lika ska behandlas jämnt och att de som inte är lika ska behandlas ojämnt. De som tillhör folket ska vara en homogen grupp som behandlas jämnt, medan människor med annan kultur och religion stängs ute från medinflytandet. Men detta är inte jämlikhet. Snarare är det fråga om diskriminering av människor som inte anses tillhöra det egna folket. Enligt teorin är det möjligt att hävda att minoriteter som romer, muslimer och samer inte har den kultur och de värderingar som samhällsgemenskapen bygger på och att de därför kan exkluderas från politiskt inflytande. Teorin stämmer också väl överens med antisemitismen inom den nazism som Schmitt försvarade.¹⁷⁴

¹⁷³ Även Chantal Mouffe kritiserar Schmitt för att han inte tar hänsyn till pluralismen. Se Mouffe, Chantal (ed): *The Challenge of Carl Schmitt*, s 38 ff och 50 f.

¹⁷⁴ En liknande kritik framför Ulrich K Preuss i Mouffe, Chantal (ed): *The Challenge of Carl Schmitt*, s 170 ff.

Den demokratiska jämlikhetsprincipen innebär i stället att vi ska behandla dem som faktiskt är olika på ett jämlikt sätt. Människor är olika vad gäller kön, etnicitet, ålder, sexuell läggning, religion och kultur. Men ändå ska alla bemötas med samma respekt i kraft av att vi är människor. Därför ska också i en demokrati alla som berörs av de beslut som fattas ha inflytande över dessa – även judar, romer, svarta, samer och muslimer. Att Schmitt inte godtar detta har att göra med att han avvisar principen om respekt för alla människors lika värdighet. Han menar att det är en meningslös idé, som inte är politisk utan moralisk. Men det är just detta moraliska jämlikhetsideal som varje rimlig utformning av demokrati vilar på.

Den kritik som Schmitt riktar mot den liberala parlamentarismen är inte berättigad. Idealet i en liberal demokrati är förvisso att alla anför rationella argument för sina politiska förslag och samtidigt visar respekt för sina meningsmotståndare. Men parlamentarism innebär inte att det enbart ska föras en diskussion i plenum och att man där ska uppnå konsensus. Den rationella dialogen förs också inom skilda partier, genom arbete i utredningar och överläggningar i utskott. I plenum tänker man sig sällan att det är möjligt att uppnå en konsensus. Där fattas oftast beslut genom votering, då majoriteten avgör. Dessutom hör till en liberal demokrati inte bara den verksamhet som pågår i regering och parlament. Till det politiska livet hör också den rationella politiska deliberation som äger rum i den offentliga sfären. I massmedia, sociala medier och inom olika aktionsgrupper och folkrörelser förs ett samtal där politiska menings-motståndare lyssnar till andras argument och bemöter dem.¹⁷⁵

Carl Schmitt ger framför allt en beskrivning av hur den tyska demokratin fungerade under Weimarrepubliken. Inom parlamentet fungerade där inte den politiska deliberationen på ett tillfredsställande sätt. Politiska partier förvandlades till rekryteringsorgan som ägnade sig åt propaganda i stället för sakligt meningsutbyte. Debatter kännetecknades av personlig smutskastning i stället för rationell deliberation. Det kan diskuteras huruvida detta är en rättvisande bild av demokratin under Weimarrepubliken. Men oavsett om så är fallet eller inte, så kan vi inte från denna *beskrivning* av hur den tyska parlamentarismen fungerade dra några slutsatser om hur en demokrati bör fungera. Inom en normativ demokratiteori kan *idealet* ändå vara att politiska beslut ska

¹⁷⁵ En liknande kritik anförs av Paul Hirst i Mouffe, Chantal (ed): *The Challenge of Carl Schmitt*, s 15 f.

föregås av en saklig argumentation – både inom parlamentet och den offentliga sfären – där var och en som är berörd har rätt att delta.

För det sjätte utvecklar Schmitt en speciell form av politisk teologi, som inte ger någon ansats för en kritisk granskning av rådande politiska maktstrukturer. Han är en av de få politiska teoretiker som reflekterat över religionens betydelse inom politiken, och han publicerade två böcker med titeln ”politisk teologi”. Även om han där främst gör en rättsfilosofisk analys av analogin mellan juridiska och teologiska begrepp, finns det en tydlig likhet mellan hans politiska teologi och Eusebius teologiska stöd för kejsar Konstantin. Schmitt menade att den politiska härskaren ska förstås som en motsvarighet till den allsmäktige Skaparen. Denna teori om den starka staten med suverän auktoritet kom att ge stöd åt nationalsocialistiska teorier om statens homogenitet och folkets kulturella enhet. Detta är en legitimerande politisk teologi, som stöder den existerande makten. Problemet med detta slags politisk teologi är att den inte tar det kristna hoppet om ett framtida gudsrike på allvar och därmed inte heller inser att detta hopp utgör en ansats för en ständig kritik av rådande samhällsförhållanden. En rimligare politisk teologi är den som senare utvecklas av exempelvis Jürgen Moltmann och J.B. Metz, vilka visar att kristen eskatologi är en utmärkt ansats för en kritisk granskning av politiska makthavare. En sådan profetisk politisk teologi kommer vi också att möta i kapitel 5, där jag analyserar Reinhold Niebuhrs politiska realism.

Kapitel 4.

Politik som vilja till makt

I nutida politik verkar inte moralen spela någon större roll. Detta gäller inte minst inom internationella relationer, där maktkamp och intresse-motsättningar snarast är avgörande för politiska aktörers handlande. Rysslands militära invasion av Ukraina har visat vilken brutalitet och avsaknad av humanitet som kan finnas hos politiska makthavare. De långvariga krigen i Jemen och Syrien tycks inte heller ha föregåtts av några moraliska överväganden hos berörda politiska aktörer. De militära insatser som USA och dess allierade genomfört i Irak och Afghanistan har officiellt motiverats som en kamp för demokrati mot olika former av terrorism. Men sannolikt finns det också andra viktiga bevekelsegrunder. Olika staters strävan efter att utöka sin makt och att värna om egna ekonomiska intressen väger i allmänhet tyngre än moralen. I efterhand kan man hänvisa till teorier om det rättfärdiga kriget eller vikten att försvara mänskliga rättigheter – men de verkliga motiven torde vara helt andra.

Flera politiska teoretiker har också förnekat att moralen har någon relevans för politiken. En av dessa är Carl Schmitt, vars politiska cynism jag kritiserat i förra kapitlet. Han menar att det politiska är en autonom sfär som följer sina egna spelregler. Statens främsta uppgift är att upprätthålla ordning och bevara den nationella enheten, och för att fullgöra denna uppgift är suveränen inte underställd några moraliska principer eller värden. Moralerna hör inte alls hemma inom politiken.

I detta kapitel ska jag granska en annan teori, nämligen den som brukar kallas för ”politisk realism”. Den uppvisar vissa likheter med Carl Schmitts tes om politikens amoralitet, men skillnaderna är också betydande. Även den politiska realismen är kritisk mot en sådan ”politisk moralism” som uppfattar politiken som ett slags tillämpad etik. Det som i allmänhet styr politiska beslut är inte moraliska överväganden utan snarare olika gruppers strävan att slå vakt om sina intressen.

Politik ska däremot inte förstås som en motsättning mellan vän och fiende. Utmärkande för politiken är i stället skilda aktörers kamp för att erhålla, utöka eller manifesteras sin makt.

Den normativa slutsatsen av detta förhållande är enligt den politiska realismen inte att moraliska överväganden helt bör sakna betydelse för politiska aktörers handlande. Till skillnad från den politiska cynismen menar den tvärtom att moralen bör ha en viss relevans för politiken, som yttersta mål, som politisk ideologi eller som restriktion för maktutövningen. Enligt realismen finns det däremot en skillnad mellan den moral som gäller för enskilda individer och den som bör gälla inom politiken. Lika stränga moraliska krav kan inte ställas på politiska aktörer som på enskilda. Men en amoralitetstes måste avvisas.

Den politiska realismen är en teori som givits många skilda utformningar. I detta kapitel ska jag begränsa mig till att behandla den ”klassiska realism” som möter hos den amerikanske statsvetaren Hans J. Morgenthau (1904–1980), som var professor vid universitetet i Chicago och en av de ledande forskarna inom det ämne som kom att kallas internationella relationer. Detta är en form av politisk realism som i flera avseenden skiljer sig från den ”neorealism” som senare utvecklats av främst Kenneth Waltz, därigenom att den inte enbart är empiriskt inriktad utan mer ingående behandlar politiskt filosofiska frågor. Denna klassiska realism är fortfarande intressant som en teori om relationen mellan etik och politik.¹⁷⁶

Hans J. Morgenthau föddes 1904 som son till en judisk läkare i den tyska staden Coburg. Efter universitetsstudier i juridik kom han till universitetet i Frankfurt, där han disputerade 1929 på en avhandling med titeln *Die internationale Rechtspflege, ihr Wesen und ihre Grenzen*. Han påbörjade därefter arbetet med en habilitationsskrift, men som judisk forskare hade han ingen framtid i det nazistiska Tyskland. Morgenthau flyttade till Genève, där hans docentavhandling efter visst motstånd till sist godkändes 1933, tack vare det stöd han fick av Hans Kelsen. Efter en tid i Spanien beslutade han sig 1937 för att i likhet med många andra tyska forskare emigrera till USA. Han var verksam som akademisk lärare i New York och i Kansas City, innan han 1945 kom till universitetet i Chicago. Där blev han 1949 professor i statsvetenskap och modern historia, och året därpå grundade han sitt Centrum för

¹⁷⁶ Williams, Michael C (ed): *Realism Reconsidered. The Legacy of Hans Morgenthau in International Relations*. Oxford University Press, Oxford 2010, s 2 ff. Se även Nicholas Renggers artikel om skillnaden mellan klassisk realism och neorealism i a.a., s 120 f.

studiet av amerikansk utrikes- och försvarspolitik. I Chicago var han verksam fram till 1971, och därefter återvände han till New York. Han avled 1980.¹⁷⁷

Det vetenskapliga arbete av Morgenthau som kommit att få störst betydelse är *Politics Among Nations*, vars första upplaga utkom 1948. Där lägger han grunderna för internationella relationer som vetenskaplig disciplin. Den politiska realismen sammanfattar han i sex principer, vilka lades till i bokens andra utgåva. Ett annat viktigt arbete är *Scientific Man vs Power Politics* från 1946, där han kritiserar den amerikanska optimismen och argumenterar för en mer realistisk människosyn. I sin senare bok *The Purpose of American Politics* (1960) hävdar han att det yttersta syftet med USAs politik är jämlikhet i frihet, även om detta syfte tolkats på skilda sätt under olika tider inom amerikansk utrikespolitik. Långt tidigare hade Morgenthau i Genève publicerat den kortare skrift om begreppet politik som nu finns tillgänglig på engelska med titeln *The Concept of the Political*. Detta arbete utkom på franska 1933, ett år efter det att Carl Schmitt publicerat sin text med samma namn.

I detta kapitel kommer jag att framför allt använda mig av dessa fyra arbeten för att klargöra och kritiskt granska Morgenthaus teori om politisk realism. Till att börja med kommer jag att analysera hans egna sex principer för politisk realism. Därefter kommer jag att undersöka hans uppfattning att politik kännetecknas av att alla aktörer strävar efter att erhålla, utöka och manifestera sin makt. Denna tes förenas med en bestämd människosyn, som går ut på att människan av naturen alltid är ofullkomlig. Efter att ha analyserat denna uppfattning går jag över till att mer ingående granska Morgenthaus förståelse av relationen mellan politik och etik. Han hävdar att moralen har en begränsad relevans för politiken, även om det finns en skillnad mellan politisk moral och den moral som gäller för enskilda. Jag visar att denna dualistiska tes hör samman med en bestämd förståelse av moral, varefter jag diskuterar vilka konsekvenser hans politiska realism får för hans förståelse av demokrati. Avslutningsvis kommer jag att summera mina kritiska invändningar mot Morgenthaus teori.

¹⁷⁷ Frei, Christoph: *Hans J. Morgenthau. An Intellectual Biography*. Louisiana State University Press, Baton Rouge 2001, s 12 ff, 37 ff, 44 ff, 62 ff och 71 ff.

Deskriptiv och normativ realism

Den politiska realismen är en teori som både ger en beskrivning av politiska relationer och föreskriver vad som bör styra det politiska handlandet. Den antar att det främsta målet för politiskt handlande är eller bör vara att uppnå och bevara makt. Inom inrikespolitiken eftersträvar politiska aktörer att värna om sina intressen och att maximera sin makt, inom internationella relationer söker nationalstater utöka sin makt och värna om nationella intressen. Teorin sägs ofta vara inspirerad av sådana politiska filosofer som Niccolò Machiavelli och Thomas Hobbes.¹⁷⁸

Inom politisk teori görs ofta en skillnad mellan en deskriptiv och en normativ realism. En *deskriptiv* politisk realism hävdar att den internationella gemenskapen kännetecknas av anarki, eftersom det inte finns någon världsregering som upprätthåller gemensamma regler. Lag och moral kan inte tillämpas utanför nationella gränser, och därför är de internationella relationerna mellan olika politiska aktörer i allmänhet av icke-moralisk karaktär. Som Hobbes framhöll finns det ingen lag där det inte finns något gemensamt styre och då kommer egenintresset att råda. Utan en internationell regering söker varje stat bevara eller öka sin makt och varje nation värnar om sitt eget intresse. Den deskriptiva realismen säger inte något om hur det bör vara – den påstår bara något om vad som är fallet. Den hävdar att det i allmänhet förhåller sig så att stater eftersträvar makt och värnar om den egna nationens intressen.¹⁷⁹

En *normativ* politisk realism hävdar att nationalstater i internationella relationer bör vara inriktade på att främja sina intressen och bevara eller utöka sin makt. Det finns olika uppfattningar om vilka dessa nationella intressen bör vara och vad makten ska användas till att uppnå. Målet kan vara att eftersträva nationell självständighet eller ökad välfärd, men för att uppnå detta är det makt som bör eftersträvas. Makten kan vara beroende av naturresurser, militär styrka eller befolkningsstorlek, men den är alltid relativ i förhållande till andra staters makt. Denna uppfattning tolkas ofta så att politiken skulle stå utanför moralen, men inom den klassiska realismen anses oftast att moralen utgör en viktig restriktion för politiska aktörers maktutövning, även om den politiska moralen är av annan karaktär än den moral som gäller för enskilda individer.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Moseley, Alexander: "Political Realism". I *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/polreal/> 2016-02-10.

¹⁷⁹ Moseley, Alexander, *ibid*.

¹⁸⁰ Moseley, Alexander, *ibid*.

Den politiska realismen är en teori som växer fram och utvecklas framför allt inom det forskarämne som brukar benämnas internationella relationer. Där handlar den i första hand om vad som utmärker och vad som bör känneteckna staters utrikespolitik och relationen mellan olika nationalstater. Men teorin är inte bara begränsad till en analys av internationell politik. Här tolkar jag den politiska realismen så att den också handlar om vad som är och bör vara utmärkande för politik inom skilda nationer. Även inrikespolitiken styrs och bör styras av strävan efter makt och vaktslåendet om egna intressen.

Som nämnts kan Machiavelli sägas ha föregripit den politiska realismen, då han menade att den moral som gäller för politiska aktörer är en annan än den som i övrigt gäller. Många har också menat att Carl Schmitt var politisk realist, men till skillnad från klassisk realism hävdade han att moralen är helt irrelevant för politiken. Den politiska realismen kan i stället sägas ta form som en profilerad teori tack vare tre nordamerikanska forskare, nämligen Hans J. Morgenthau, Edward Carr och Reinhold Niebuhr. Den som allra tydligast summerat innebörden av den politiska realismen är Morgenthau.

Detta gör han i sitt inflytelserika arbete *Politics Among Nations*, som från och med den andra upplagan inleds med ”sex principer för politisk realism”. Här framhåller han att den politiska realismen är en teori om vad som kännetecknar all politik, och att denna teori är grundad i en uppfattning om människans natur. De sex principer som Morgenthau formulerar ger tydligt uttryck åt både en deskriptiv och en normativ politisk realism. Eftersom det i politiken ständigt råder en konflikt mellan motsatta intressen kan den absoluta moralens principer aldrig fullt ut realiseras i det politiska livet. Politiken är en autonom sfär och politiska aktörers handlande styrs av deras intressen och strävan efter makt.¹⁸¹

Den första principen går ut på att politiken styrs av objektiva lagar som har sina rötter i människans natur. För att förstå politiken är det nödvändigt att förstå dessa objektiva lagar. Människans natur har inte förändrats sedan klassiska filosofer i Kina, Indien och Grekland upptäckte dessa lagar, varför en politisk teori som har sina rötter långt tillbaka i tiden inte kan anses vara förlegad. Till det som utmärker människan hör att hon är rationell, och detta innebär att hon bedömer politiska handlingar utifrån deras konsekvenser.¹⁸²

¹⁸¹ Morgenthau, Hans J.: *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*. McGraw-Hill, New York, 7th edition, 2006, s 3.

¹⁸² Morgenthau, Hans J.: *Politics Among Nations*, s 4 f.

Den andra principen är att politiska aktörers handlande styrs av deras intressen, definierade i termer av makt. Politiken är en autonom sfär för mänskligt handlande vid sidan av andra sfärer som ekonomi, etik, estetik och religion. Utmärkande för denna sfär är att politiker alltid styrs av strävan efter makt, oberoende av vilka motiv eller preferenser de i övrigt har. För att förklara politiska aktörers handlande är det därför inte relevant att hänvisa till deras motiv och intentioner. Avgörande för deras handlande är inte heller politiska aktörers ideologier eller deras moraliska övertygelser. Den som önskar analysera politiskt handlande måste i stället förstå att samtliga aktörer eftersträvar att slå vakt om eller att utöka sin makt.¹⁸³

Den tredje principen hävdar att det i skilda politiska och kulturella kontexter finns olika förståelser av vilka slags intressen och vilken slags makt som eftersträvas. Det som styr människors handlande är inte idéer utan intressen, men dessa varierar i både tid och rum. Med makt förstår Morgenthau det som etablerar och bevarar en människas kontroll över en annan människa, men den kan ta sig uttryck i olika typer av sociala relationer. Den kan utövas inom demokratiska ramar, men den kan också förekomma i mer brutala former.¹⁸⁴

Morgenthaus fjärde princip handlar om relationen mellan politik och moral. Den hävdar att politiskt handlande har moralisk betydelse, samtidigt som det finns en spänning mellan politik och moral. Enligt realismen har moraliska principer relevans för politiken, men de kan inte tillämpas direkt på staters handlande utan måste filtreras genom konkreta omständigheter. En sådan princip som den att friheten bör eftersträvas får heller inte hindra en stat att välja den politiska handling som är mest framgångsrik. Därför råder det alltid en spänning mellan den absoluta morallagen och en realistisk politisk etik.¹⁸⁵

Den femte principen innehåller en kritik av religiöst motiverad nationalism. Den hävdar att ingen nations moraliska strävanden kan identifieras med de moraliska lagar som styr universum. Varje nation har en benägenhet att upphöja sina egna moraliska ideal till en universell moral som ska gälla för alla. Det finns också en benägenhet att tro att Gud står på den egna nationens sida. Men ett sådant högmod måste

¹⁸³ Morgenthau, Hans J.: *Politics Among Nations*, s 5 ff.

¹⁸⁴ Morgenthau, Hans J., aa, s 10 f.

¹⁸⁵ Morgenthau, Hans J., aa, s 12.

undvikas. I stället är det nödvändigt att förstå att alla nationer, inklusive den egna, styrs av sina intressen och viljan till makt.¹⁸⁶

Den sjätte principen är att den politiska sfären är autonom, i likhet med ekonomin, rätten och moralen. Var och en av dessa sfärer följer sina egna spelregler, och politiken är inte underordnad någon av de andra. Därför avvisar den politiska realismen ett moralistiskt förhållningssätt till politiken. Den menar inte att de andra sfärerna är oviktiga, men det är nödvändigt att skilja mellan deras olika karaktär och funktion. Den politiska realismen har en pluralistisk förståelse av människans natur, menar Morgenthau. Människan är sammansatt av både den "ekonomiska människan" och den "politiska människan" och dessutom även av den "moraliska människan" och den "religiösa människan".¹⁸⁷

Med dessa sex principer ger Hans Morgenthau en koncis redogörelse för vad som är den politiska realismens kärna. Min tolkning är att teorin i hans version är både deskriptiv och normativ. Den anger både vilken betydelse moralen faktiskt har för politiskt handlande och vilken roll moralen bör spela inom politiken. Teorin tycks framför allt innehålla tre teser. Den första är att politiken är en autonom sfär som kännetecknas av att olika aktörer är inriktade på att värna om sina intressen, definierade i termer av makt. Det som eftersträvas i politiken är makt i betydelsen att förmå andra att göra vad de annars inte skulle göra. Den andra är att människans natur kännetecknas av att hon är en rationell varelse som eftersträvar att tillgodose sina egna intressen och dessutom drivs av en vilja till makt. Den tredje tesen är att moralen har en begränsad men ändå en viss relevans för politiken. Moralerna bör sätta vissa ramar och restriktioner för maktutövningen och det kan också finnas vissa moraliska ideal som utgör det yttersta målet för politiska aktörers strävan efter makt.

Begreppet politik och kampen för makt

Morgenthaus teori rymmer sålunda till att börja med en uppfattning om vad som kännetecknar politik såsom en autonom sfär, vid sidan av ekonomi, moral, rätt och religion. För att ange vad som är utmärkande för politiken utvecklar han i *Politics Among Nations* en teori om vad som är bevekelsegrunderna för politiska aktörer. Det är inte ideologier eller

¹⁸⁶ Morgenthau, Hans J.: *Politics Among Nations*, s 12 f.

¹⁸⁷ Morgenthau, Hans J., aa, s 13 f och 15 f.

moraliska överväganden som styr dessa aktörers handlande. I stället är det strävan att bevara eller utöka makt som är avgörande för hur de agerar. Detta gäller inom såväl internationell politik som all annan politik.

Enligt Morgenthau kan politiska aktörer ha *yttersta* mål, såsom frihet eller säkerhet eller välfärd. Dessa mål kan förstås i termer av religiösa eller filosofiska eller sociala ideal. Makten behöver sålunda inte vara ett mål i sig utan kan förstås som ett medel att uppnå något annat. Men det *omedelbara* målet för politiska aktörer är alltid att uppnå, bevara eller utöka sin makt. Detta är nödvändigt för att de ska kunna realisera sina andra mål.¹⁸⁸

Med makt förstår Morgenthau en människas kontroll över en annan människas medvetande och handlande. Politisk makt är den kontroll som politiska ledare har över människor i allmänhet. Makten kan förstås som en psykologisk relation mellan dem som utövar den och andra människor. Den ger de förra kontroll över de andras handlingar tack vare den effekt som de har på deras medvetande. Denna effekt kan bero på att människor därigenom förväntar sig att uppnå vissa fördelar, eller att i annat fall drabbas av vissa sanktioner, eller att de helt enkelt har respekt för vissa människor och institutioner. Makten kan utövas genom order eller hot eller därigenom att en person har en särskild auktoritet eller karisma.¹⁸⁹

Detta innebär att makt är något annat än inflytande. Den som har inflytande kan förmå någon annan att göra något, men enbart genom att övertyga henne. Hon har inga andra medel att förmå denne att göra vad hon annars inte skulle göra. Makt är också något annat än fysiskt våld. Hot om våld kan vara ett maktmedel, men när våld faktiskt används så övergår den politiska makten till att bli militär styrka. Morgenthau framhåller också att makten kan vara legitim, i den bemärkelsen att den är moraliskt eller rättsligt berättigad, men det förekommer också att den är illegitim.¹⁹⁰

I *Politics Among Nations* framhåller Morgenthau att internationell politik med nödvändighet kännetecknas av strävan efter makt. Men han menar att denna strävan efter makt utmärker också all annan politik. Det finns många som förnekat detta och hävdar att kampen för makt är ett temporärt fenomen. Till dessa hör flera liberaler och socialister, såsom Bentham, Proudhon och Marx. Liberaler har trott på möjlighe-

¹⁸⁸ Morgenthau, Hans J.: *Politics Among Nations*, s 29.

¹⁸⁹ Morgenthau, Hans J., aa, s 30 f.

¹⁹⁰ Morgenthau, Hans J., aa, s 31 f.

ten att uppnå permanent fred, och socialister har tänkt sig möjligheten att skapa ett klasslöst samhälle. Men enligt Morgenthau är kampen för makt universell, i både tid och rum. All politik kommer alltid att vara en kamp om att bevara eller utöka makt – såväl internationell politik som inrikespolitik.¹⁹¹

Morgenthau intresserar sig främst för studiet av internationella relationer och där menar han att den makt som tillkommer nationen är av särskild betydelse. Han ger därför en ingående analys av såväl den moderna nationalismen som sådana faktorer som bidrar till att öka en nations makt. Till dessa faktorer hör landets geografiska storlek, tillgången till råmaterial såsom olja, industriell och militär kapacitet, befolkningsantal, diplomatisk skicklighet och ett väl fungerande politiskt styre. En viktig uppgift inom studiet av internationella relationer är att analysera och utvärdera olika nationers makt. Morgenthau betonar att makten alltid är relativ, vilket innebär att en nations makt måste jämföras med makten hos andra.¹⁹²

Enligt Morgenthau är det möjligt att skilja mellan tre olika typer av politik. Agerandet hos en politisk aktör kan vara inriktat på (a) att bevara sin makt, (b) att utöka sin makt, eller (c) att demonstrera sin makt. Detta svarar mot tre olika typer av internationell politik. Den första kallar Morgenthau för ”status-quo-politik”. Dess syfte är att bevara den fördelning av makt som gäller vid ett särskilt tillfälle i historien. Vanligen kan det handla om att försvara en fredsuppgörelse eller ett alliansfördrag som slutits efter en militär konflikt. Detta motsvarar en konservativ inrikespolitik.¹⁹³

Den andra typen av internationell politik är ”imperialism”. Dess syfte är att utöka en nations makt genom att i grunden förändra status quo och rådande maktrelationer mellan två eller flera nationer. Att upprätthålla ett imperium som redan existerar är sålunda inte imperialism, utan detta handlar om att en stat söker utöka sin makt genom att revidera rådande förhållanden. Det finns enligt Morgenthau tre metoder för en sådan imperialism. Det kan ske genom militär erövring, genom en ekonomisk kontroll som förändrar politiska maktrelationer eller genom en kulturimperialism som förändrar människors idéer och medvetande.¹⁹⁴

¹⁹¹ Morgenthau, Hans J.: *Politics Among Nations*, s 35 ff.

¹⁹² Morgenthau, Hans J., aa, s 113 ff, 122 ff och 163 f.

¹⁹³ Morgenthau, Hans J., aa, s 51 ff.

¹⁹⁴ Morgenthau, Hans J., aa, s 56 f och 69 ff.

Morgenthau kritiserar sådana ekonomiska teorier om imperialism som utformats av flera marxister och liberaler. I marxistisk teori hävdas att imperialismen är en konsekvens av kapitalismen, där kapitalägare ständigt söker sig till nya marknader och billigare råvaror i sin jakt efter profit. I liberal teori hävdas att imperialismen är ett resultat av att kapitalismen misslyckats att expandera hemmamarknaden genom ekonomiska reformer. Mot dessa teorier invänder Morgenthau att militära konflikter ytterst sällan har haft ekonomiska motiv. Oftare har krig orsakats av att en nation eftersträvat att utöka sin politiska makt. Dessutom framhåller han att imperialistisk politik förekommit långt före kapitalismen.¹⁹⁵

Den tredje typen av internationell politik är slutligen ”prestige-politik”. Dess syfte är att demonstrera den makt som en nation har. Detta kan vara ett medel för status-quo-politik eller för en imperialistisk politik, men det kan också vara ett mål i sig. På samma sätt som en individ söker erkännande från andra kan nationen söka göra intryck på andra nationer. Ett medel för en sådan politik kan vara militär mobilisering och sådana militärövningar som visar på ett lands styrka. Ett annat medel kan vara diplomatiska ceremonier. Morgenthau nämner som exempel Napoleon, som när han skulle krönas av påven 1804 för att demonstrera sin makt själv satte kronan på sitt huvud.¹⁹⁶

Den förståelse av begreppet politik, som ligger till grund för Morgenthaus forskning om internationella relationer, utvecklade han redan i en bok som publicerades 1933 med titeln *La Notion du 'Politique'*. I denna skrift riktar Morgenthau kritik mot den förståelse av det politiska som Carl Schmitt argumenterat för i *Der Begriff des Politischen*, vilken publicerats året innan. I likhet med Schmitt menar han att det politiska betecknar en mänsklig aktivitet av ett särskilt slag, som skiljer sig från sådana sfärer som moral, rätt, estetik och ekonomi. Men till skillnad från Schmitt hävdar Morgenthau att det som utmärker det politiska är en vilja till makt. Vi kan uttrycka detta så att Morgenthau avvisar en ”hobbesiansk” förståelse av politik, enligt vilken antagonism är det utmärkande för politikens natur. I stället argumenterar han för en ”weberiansk” förståelse, enligt vilken politik innebär en strävan efter makt eller inflytande över hur makten ska fördelas.

Det övergripande problem som Morgenthau behandlar i denna tidiga skrift gäller hur vi ska förstå skillnaden mellan rättsliga och politiska

¹⁹⁵ Morgenthau, Hans J.: *Politics Among Nations*, s 61 ff

¹⁹⁶ Morgenthau, Hans J., aa, s 83 ff.

tvister. För att förstå skillnaden mellan politiska tvister och sådana internationella tvister som är av rättslig karaktär är det nödvändigt att först definiera begreppet det politiska.¹⁹⁷ Kriteriet på att en fråga är politisk är enligt Morgenthau inte att det är en fråga där olika parter har skilda intressen, eftersom det finns intressekonflikter även i rätten. Det förhåller sig heller inte så att det politiska har något speciellt substantiellt innehåll. Det finns inte några särskilda frågor som är politiska till sin natur, utan alla frågor kan vara politiska, beroende på omständigheterna. Internationell politik handlar om relationen mellan stater, men det som gör en fråga politisk är att den därutöver har en viss kvalitet.¹⁹⁸

Denna speciella kvalitet, som gör en fråga politisk, handlar enligt Morgenthau om viljan till makt. Det finns givetvis andra än stater som kan vara politiska aktörer – det kan också vara en stad, en kartell eller en förening som ägnar sig åt politik. Det som gör dessa aktörers handlande politiskt är en psykologisk faktor, nämligen viljan till makt. Närhelst en handling uttrycker en aktörs vilja till makt så är den politisk. Denna vilja kan komma till uttryck i tre olika former: (a) som en vilja att bevara sin makt, (b) som en vilja att utöka sin makt och (c) som en vilja att manifestera sin makt. Hans Morgenthau skriver:

”This will to power can take on three different aspects: it can aim to maintain acquired power, to increase it, or to manifest it. The individual which does politics in the general sense seeks either to: preserve the sphere of influence which they already possess; expand their influence beyond this tendency, regularly invoking, to justify this tendency, their superior qualities and the corresponding needs; or simply establish, in their own eyes and in the eyes of those other members of the social group to which they belong, the entire expanse of their sphere of influence in order to thus assert the success of their will to power and to renew the satisfaction felt when this will is realized.”¹⁹⁹

Definitionen av begreppet politik är inte helt identisk med den som senare ges i *Politics Among Nations*. I *La Notion du 'Politique'* hävdas att det politiska utmärks av en aktörs vilja till makt – i det senare arbetet sägs att politiken utmärks av en kamp för makt. I den tidigare boken görs ingen tydlig skillnad mellan makt och inflytande och här

¹⁹⁷ Morgenthau, Hans J.: *The Concept of the Political*. Palgrave Macmillan, London 2012, s 86 f och 88 ff.

¹⁹⁸ Morgenthau, Hans J., aa, s 96 f, 98 f och 100 ff.

¹⁹⁹ Morgenthau, Hans J., aa, s 106 f.

framhålls också den tillfredsställelse det ger när viljan till makt är tillgodosedd. Men gemensamt är att Morgenthau skiljer mellan tre olika typer av politik: den som söker bevara makt, den som söker utöka makt och den som söker manifesteras makt.

Det kan noteras att Morgenthau inte gör samma strikta skillnad mellan begreppet ”politik” och begreppet ”det politiska” som vi mött hos Chantal Mouffe och Carl Schmitt. I sina tidigare arbeten skriver han ibland om ”det politiska”, men detta motsvarar då vad han i senare arbeten benämner ”politik”. Det är också tydligt att han i *Politics Among Nations* inte primärt är intresserad av en begreppsfilosofisk analys och av frågan om vad som utmärker politikens ”natur”. Här är hans primära intresse i stället att från ett empiriskt perspektiv studera vad som i allmänhet kännetecknar den politiska verksamhet som faktiskt bedrivs, framför allt inom internationella relationer. Ur detta perspektiv utvecklar han en teori om vilka bevekelsegrunder politiska aktörer har. Samtidigt förutsätter han i denna teori den definition av begreppet politik som han utvecklat redan på 1930-talet.

I *La Notion du 'Politique'* riktar Morgenthau en ingående kritik mot Carl Schmitts uppfattning att det är motsättningen mellan vän och fiende som karaktäriserar det politiska. Han menar att Schmitt förväxlar två olika typer av distinktioner som ligger på olika logiska plan. Den ena gäller vilka skillnader som finns mellan olika sfärer såsom rätt, moral, estetik och politik. Den andra gäller vilka distinktioner som kan göras inom dessa skilda sfärer, exempelvis den mellan rätt och fel eller den mellan vackert och fult. Morgenthau menar att vi inte kan svara på den första frågan genom att besvara den andra. För att veta vad som är rätt och orätt ur ett moraliskt perspektiv måste vi först veta vad som utmärker det moraliska. På motsvarande sätt måste vi först veta vad som utmärker det politiska innan vi kan avgöra vilka som är våra politiska vänner och fiender.²⁰⁰

Dessutom menar Morgenthau att skillnaden mellan vän och fiende är av logiskt annat slag än skillnaden mellan rätt och orätt inom moralen och den mellan vackert och fult inom estetiken. Skillnaden mellan vän och fiende är ett sociologiskt fenomen som har sin grund i en psykologisk attityd. Den indikerar huruvida man har en positiv eller negativ attityd till en annan. Vänner är den som eftersträvar samma mål som jag, medan fienden är den som motarbetar detta. Morgenthau

²⁰⁰ Morgenthau, Hans J.: *The Concept of the Political*, s 109 ff.

menar att detta är en motsättning som kan finnas även inom moralen, estetiken och rätten – inte bara inom det politiska.²⁰¹

Morgenthau slutsats är att skillnaden mellan vän och fiende inte kan användas för att ange vad som skiljer det politiska från andra sfärer. Det som är utmärkande för det politiska är i stället att det uttrycker en vilja till makt – en vilja att bevara, utöka eller manifesteras sin makt. När en handling uttrycker en aktörs vilja till makt så är den politisk och ett politiskt objekt är ett sådant mål som en stat gör till föremål för sin vilja till makt. Det är denna ”weberianska” förståelse av politiken som Morgenthau förutsätter också i sina senare arbeten.²⁰²

Människans synd och det tragiska i tillvaron

Den politiska realism som Morgenthau argumenterar för innehåller inte bara en tes om vad som kännetecknar politik. Till den politiska realismen hör också en uppfattning om vad som är utmärkande för människan. Den första av hans principer för politisk realism är som vi sett att politiken styrs av objektiva lagar som har sina rötter i människans natur. Enligt Morgenthau finns det något som är gemensamt och specifikt för alla människor, och det är genom att förstå vad detta är som vi kan förstå vad som utmärker det politiska. Men hur förstår han då människans natur?

Något tydligt svar på den frågan ger inte Morgenthau i *Politics Among Nations*. Där nöjer han sig med att konstatera att människan är en rationell varelse som drivs av viljan till makt och strävan att tillgodose sina egna intressen. En mer ingående framställning av sin människosyn ger han emellertid i sitt tidigare arbete *Scientific Man vs. Power Politics*, som publicerades 1946. I denna bok riktar han kritik mot den optimistiska människosyn och den tilltro till vetenskapen som han menar kännetecknar det amerikanska samhället. Han är kritisk mot både vad han kallar ”scientism” och liberalismens moralistiska förhållningssätt till politiken. Till grund för denna kritik ligger hans uppfattning att det finns en tragisk dimension som alltid hör till människans existens.

Vad Morgenthau vänder sig mot är vad han kallar ”den amerikanska optimismen”. Det är en hållning som rymmer en stor tilltro till människans förmåga att med hjälp av förnuftet lösa alla moraliska

²⁰¹ Morgenthau, Hans J.: *The Concept of the Political*, s 112 f och 114 f.

²⁰² Morgenthau, Hans J., aa, s 118 ff.

dilemman, politiska konflikter och sociala problem. Utvecklingen går enligt denna hållning alltid framåt, människan gör ständiga framsteg och tack vare sin rationalitet kan människan uppnå det yttersta goda. Genom upplysning och utbildning gör hon nya framsteg, också moraliska framsteg. Mot denna optimistiska rationalism lyfter Morgenthau fram det tragiska i människans existens. Detta tragiska element i det mänskliga livet innebär att det alltid finns en klyfta mellan ideal och verklighet. Det moraliska ideal som människan eftersträvar kommer hon aldrig att kunna helt realisera. Människans öde är att hon inte är Gud utan alltid är ofullkomlig. Morgenthau skriver:

”Suspended between his spiritual destiny which he cannot fulfil and his animal nature in which he cannot remain, he is forever condemned to experience the contrast between the longing of his mind and his actual condition as his personal, eminently human tragedy”.²⁰³

Det råder ingen tvekan om att Morgenthau i detta arbete tagit starka intryck av de två volymer som den lutherske teologen Reinhold Niebuhr publicerat tre år tidigare om *The Nature and Destiny of Man*. Där menar Niebuhr att människans synd består i just detta att hon är så bunden av sin ”djuriska natur” att hon inte kan uppnå sitt ”andliga öde”. Som skapad till Guds avbild eftersträvar hon att bli fullkomlig men i hennes natur finns en otillräcklighet som gör att hon ständigt misslyckas. I likhet med Niebuhr hänvisar också Morgenthau till Augustinus och Martin Luther när han hävdar att människans synd medför att det alltid finns åtminstone något inslag av ondska i hennes handlingar, även när hon har goda intentioner.²⁰⁴

Vari består då detta onda hos människan? Morgenthau tycks mena att det hör samman med två drifter som är utmärkande för hennes natur. Den ena är en elementär egoism, som är relaterad till den konkurrens som råder om de knappa resurser som är nödvändiga för människans överlevnad. Den andra är en vilja till makt, som innebär att människan önskar öka sin personliga betydelse i relation till andra och strävar efter att bli som Gud i den bemärkelsen att hon utövar herravälde över andra. Denna själviskhet och strävan efter dominans hör nära samman med varandra, menar Morgenthau. Han skriver:

²⁰³ Morgenthau, Hans J.: *Scientific Man vs. Power Politics*. University of Chicago Press, Chicago (1946) 1974, s 221.

²⁰⁴ Morgenthau, Hans J., aa, s 194 f.

”By setting in this way the desire for power apart from selfishness, on the one hand, and from the other transcendent urges, on the other, one is already doing violence to the actual nature of that desire; for actually it is present whenever man intends to act with regard to other man. One may separate it conceptually from the other ingredients of social action; actually there is no social action which does not contain at least a trace of this desire to make one’s own person prevail against others. It is this ubiquity of the desire for power which, besides and beyond any particular selfish norm or other evilness of purpose, constitutes the ubiquity of evil in human action”.²⁰⁵

Det är detta individens begär efter dominans som gör att politiken blir en arena som präglas av själviskhet och makt. Det är alltid individer som handlar politiskt, även när politiska aktörer är sådana aggregat som stater, och den enskilda styrs av sin vilja till makt. Som Christoph Frei framhåller är det sannolikt att Morgenthau i sin människosyn tagit starka intryck av Friedrich Nietzsche, som menade att det är viljan till makt som sporrar människan till allt hon tar för sig. Enligt Nietzsche är viljan till makt ”den outtömda alstrande livsviljan” och han skriver: ”Var jag fann levande, där fann jag viljan till makt; och ännu i den tjänandes vilja fann jag viljan att vara herre.”²⁰⁶ Frei menar, att även om Morgenthau kom att rikta kritik mot vissa drag i Nietzsches etik så var han djupt influerad av dennes människosyn. När han kom till USA tog han intryck av Reinhold Niebuhrs lutherska arvsyndslära, men från sina filosofistudier i Tyskland hade han också med sig Nietzsches idé om viljan till makt.²⁰⁷

Det är utifrån denna människosyn som Morgenthau riktar kritik mot den amerikanska optimismen. Till att börja med kritiserar han en sådan ”scientism” som tror att alla problem kan lösas med vetenskaplig metod. Framför allt framhåller han den empiriska samhällsvetenskapens begränsningar. Dessutom kritiserar han den naiva optimism som han menar utmärker liberalismens förståelse av politik. Liberalismen har inte bara en alltför negativ syn på staten, den förstår inte heller att politiken är en autonom sfär som präglas av maktkamp. Därför hemfaller den till en sådan moralism, som tror att politiken är ett medel att förverkliga abstrakta moraliska ideal. Detta är en kritik av liberalismen som påminner om den som vi mött hos Carl Schmitt. I sin analys av in-

²⁰⁵ Morgenthau, Hans J.: *Scientific Man vs. Power Politics*, s 194.

²⁰⁶ Nietzsche, Friedrich: *Så talade Zarathustra*. Forum, Stockholm 1980, s 105.

²⁰⁷ Frei, Christoph: *Hans J. Morgenthau*, s 104 f och 186 ff.

ternationell politik blir liberalismen en rationalistisk ideologi som helt förbiser att politik är en kamp för makt. Morgenthau skriver:

”Liberalism expresses its aim in the international sphere not in terms of power politics, that is, on the basis of the international reality but in accordance with the rationalist premises of its own misconception. The liberal program in international affairs is a rationalist ideology of foreign politics.”²⁰⁸

Även i sina föreläsningar om Aristoteles *Politiken* ger Morgenthau uttryck för sin realistiska människosyn. Också här betonar han att människans natur kännetecknas av en stark strävan efter makt. Denna strävan efter makt medför att det i varje samhälle finns ett mått av både ojämlikhet och ofrihet. Så snart A har makt över B så betyder det att B:s frihet är begränsad, och det innebär också att relationen mellan A och B präglas av ojämlikhet. B är underkastad A:s auktoritet och herravälde. När liberalismen trott att den enskildes frihet skulle kunna förverkligas genom att begränsa regeringens makt, så har den misstagit sig, menar Morgenthau. Så snart det finns politik så råder det en kamp om makt, och denna maktkamp kommer alltid att medföra en viss avsaknad av politisk frihet och jämlikhet.²⁰⁹

I sina föreläsningar om Aristoteles riktar Morgenthau också kritik mot den optimistiska människosyn som förekommer inom marxismen. Han menar att Marx tänker sig att det onda i människans natur är ett resultat av hur samhället är utformat. När samhället förändrats och ett klasslöst samhälle skapats så kommer människan att kunna förverkliga sig själv. Denna uppfattning avvisar Morgenthau. Han menar att det snarare är tvärtom, så att samhället är ett resultat av människans natur. Människan har av naturen alltid sina brister och därför kan vi heller aldrig uppnå ett fullkomligt samhälle. Enligt Morgenthau är marxismens människosyn utopisk. Mot denna utopism hävdar han att arvsynden hos människan hör till hennes natur och inte är orsakad av orättvisa samhällsförhållanden.²¹⁰

²⁰⁸ Morgenthau, Hans J.: *Scientific Man vs. Power Politics*, s 71.

²⁰⁹ Lang Jr, Anthony F (ed): *Political Theory and International Affairs. Hans J. Morgenthau on Aristotle's The Politics*. Praeger, Westport, Connecticut 2004, s 62 ff.

²¹⁰ Lang Jr, Anthony F, aa, s 65 f.

Moralens relevans för politiken

Hur ska vi förstå Morgenthau's uppfattning om relationen mellan moral och politik? Den politiska realismen hävdar som vi sett att politiken kännetecknas av en kamp för att bevara och utöka sin makt. Men detta innebär inte att den godtar en sådan politisk cynism och amoralitetstes som förespråkas av Carl Schmitt. Den politiska realismen, så som den framställs av Morgenthau, hävdar att moralen har relevans för politiskt handlande, även om det också finns en spänning mellan politik och moral. De krav och förpliktelser som hör till morallagen är enligt denna teori absoluta, och dessa kan aldrig förverkligas i det politiska livet. Till det tragiska i människans existens hör att det alltid kommer att finnas en klyfta mellan det moraliska kravet och människans faktiska handlande. Men inte desto mindre har politiskt handlande också en moralisk signifikans.

Moralens relevans för politiken tar sig enligt Morgenthau tre olika uttryck. För det första bidrar moralen till de *yttersta mål* som politiska aktörer har för sitt agerande. Det omedelbara målet för dessa aktörer är att bevara eller utöka sin makt, men makten eftersträvas inte alltid för dess egen skull. Ofta uppfattas den som ett medel att realisera yttersta mål, och dessa definieras inte sällan i termer av religiösa, filosofiska, ekonomiska eller sociala ideal. Detta kan vara sådana mål som frihet, jämlikhet, säkerhet eller nationellt självbestämmande. Här bidrar etisk reflektion till att formulera sådana yttersta syften för en nations politiska agerande. Som jag ska återkomma till menar Morgenthau att det yttersta målet för amerikansk politik är ”jämlikhet i frihet”, även om detta syfte under åren har tolkats på olika sätt.²¹¹

För det andra bidrar moralen till att utforma *politiska ideologier* som politiska aktörer kan hänvisa till för att berättiga sitt agerande. Ideologier består av filosofiska, politiska och moraliska övertygelser och de används av politiska aktörer för att dölja vad som är det omedelbara målet för deras handlingar. Det omedelbara målet är att få makt över andras medvetande och handlande, men de döljer detta genom att hänvisa till en ideologi som innehåller etiska principer och moraliska ideal. Det ideologibegrepp som Morgenthau använder sig av är i hög grad inspirerat av den tyske sociologen Karl Mannheim, som han kom i kontakt med i Frankfurt. I sin bok *Ideologie und Utopie* (1929) hade denne

²¹¹ Morgenthau, Hans J.: *Politics Among Nations*, s 29 f.

argumenterat för att alla ideologier, även den vi själva omfattar, präglas av de skilda sociala och ekonomiska positioner vi befinner oss i.²¹²

I *Politics Among Nations* diskuterar Morgenthau framför allt hur ideologier används inom ramen för internationell politik. Vissa ideologier kan användas för att legitimera en status-quo-politik. Det kan exempelvis vara fråga om att en nation säger sig eftersträva fred och pacifism, medan dess egentliga mål är att bevara den makt den redan har. Andra ideologier kan användas för att legitimera en imperialistisk politik. Ett exempel är att man hänvisar till den darwinistiska teorin om ”den bäst anpassades överlevnad” för att legitimera att en starkare nation ska härska över den som är svagare.²¹³

För den som studerar internationell politik är det viktigt att genomskåda hur olika nationer använder ideologiska täckmantlar för att dölja sina faktiska politiska syften. Morgenthau menar att det inte bara är USA och Sovjet som hänvisar till skilda ideologier för att legitimera sina imperialistiska ambitioner. Även anti-imperialism uppträder under ideologiska förtecken. Ett exempel är när länder i tredje världen ställer ekonomiska krav på i-länder med hänvisning till idéer och jämlikhet och global rättvisa. De menar att i-länder har ett moraliskt ansvar att bidra till en global omfördelning av resurser eftersom det finns ett samband mellan i-ländernas rikedom och u-ländernas fattigdom. Detta är en ideologi som döljer de fattiga ländernas nationella intressen, menar Morgenthau, och den bortser från att det som orsakat fattigdomen i tredje världen inte är i-ländernas rikedom utan naturlig fattigdom, irrationell ekonomisk politik, korruption och inkompetens.²¹⁴

Moralen bidrar sålunda både till yttersta mål för politiken och till sådana ideologier som döljer aktörers verkliga avsikter. För det tredje menar Morgenthau att moralen också sätter vissa *ramar och begränsningar* för politiska aktörers strävan efter makt. I likhet med lagen innehåller moralen vissa krav och handlingsregler, och den som bryter mot dessa drabbas av sanktioner. Internationell moral sätter gränser för politiska aktörers handlande, på samma sätt som konventionella seder och den internationella rätten begränsar nationers maktutövning.²¹⁵

²¹² Morgenthau, Hans J.: *Politics Among Nations*, s 97 ff. Mannheim, Karl: *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Martino Fine Books, Eastford, CT (1936) 2015.

²¹³ Morgenthau, Hans J.: *Politics Among Nations*, s 100f och 102 f.

²¹⁴ Morgenthau, Hans J., aa, s 104 f och 108 f.

²¹⁵ Morgenthau, Hans J., aa, s 233 ff.

Det finns ett motstånd mot att låta moralen begränsa de starkares makt för de svagares skull. Morgenthau nämner särskilt Nietzsche, Mussolini och Hitler som han menade glorifierade människans vilja till makt. Men själv riktar han kritik mot både politisk moralism och en sådan moralisk cynism. Det är ett misstag att förväxla moraliska regler som politiska aktörer faktiskt följer med sådana som de bör följa. Morgenthau betonar att vi inte får bortse från att ideologier i allmänhet fyller den funktionen att de legitimerar vad politiska aktörer gör för att värna om sin makt. Samtidigt är det också ett misstag att tro att moralen inte alls har någon betydelse för att sätta gränser för politisk makttutövning. Många politiska aktörer vägrar faktiskt att använda sådana medel som direkt strider mot vissa moraliska regler.²¹⁶

Vad är det då för moral som kan sätta sådana gränser? Morgenthau menar att det finns vissa absoluta moralprinciper som måste lydas oberoende av vilka andra hänsyn som står på spel. Ett exempel som han ger är principen om att mänskligt liv bör skyddas. Det är inte legitimt för en nation att öka sin makt genom att söka reducera befolkningsantalet i en rivaliserande nation. Också i krig bör det mänskliga livet respekteras genom att man skiljer mellan soldater och civilbefolkning, så att kriget får vara en konflikt mellan militära enheter. Det finns en moralisk plikt att inte döda civila, och motståndare som blivit sjuka eller tillfångatagits bör heller inte skadas.²¹⁷

Samtidigt framhåller Morgenthau att det inte finns någon universell moral som omfattas av människor i alla kulturer och länder. En sådan övernationell moral med kosmopolitiska anspråk har tidigare funnits, menar han, och den hade då tydliga inslag av idéer inom kristen och humanistisk tradition. Läran om den naturliga lagen kunde då göra anspråk på att vara universalistisk. Men efter andra världskriget har denna internationella moral fallit samman, vilket innebär att om politiska aktörer har några moraliska övertygelser så är dessa högst heterogena. I stället har den internationella moralen ersatts av olika former av nationalism, där varje nation håller sig med sina egna kulturellt betingade moraluppfattningar. Varje nation söker däremot upphöja sin egen moral till en universell etik. Detta är en ”nationalistisk universalism”, som går ut på att varje nation gör universella anspråk och önskar att deras egen nationella moral ska accepteras av alla människor.²¹⁸

²¹⁶ Morgenthau, Hans J.: *Politics Among Nations*, s 236 f och 240 f.

²¹⁷ Morgenthau, Hans J., aa, s 242 ff och 245 f.

²¹⁸ Morgenthau, Hans J., aa, s 255 ff, 260 f, 262 ff och 338 f.

Inte heller mänskliga rättigheter kan enligt Morgenthau sägas vara en universellt omfattad moral. De gör visserligen anspråk på att vara universella, men Morgenthau menar att dessa rättigheter främst respekteras i USA och västeuropeiska länder. Tidigare har USA uppfattat sig självt som ett exempel som andra nationer bör följa efter, men enligt Morgenthau finns det vissa nationer som omöjligen kan tänkas komma att bejaka respekten för mänskliga rättigheter. Till dessa hör Sovjet, Kina och ett antal afrikanska länder. Därför menar han att försvaret för mänskliga rättigheter inte kan läggas till grund för amerikansk utrikespolitik.²¹⁹

I tre avseenden har sålunda moralen relevans för politiken: den bidrar till yttersta mål för politiskt handlande, den bidrar till att utforma ideologier som döljer politiska aktörers strävan efter makt, och den sätter vissa gränser för deras maktutövning. Detta innebär att Morgenthau tydligt avvisar den politiska cynism och den amoralitetstes som förespråkas av Carl Schmitt. Det förhåller sig enligt honom inte så att politiken helt står utanför moralen. Samtidigt betonar Morgenthau att det alltid finns en spänning mellan etiken och politiken. Denna spänning mellan morallagen och de krav som ställs på en framgångsrik politisk handling är ofrånkomlig. Moralén ställer vissa absoluta krav på människan som aldrig kan förverkligas genom politiskt handlande. Detta är en klyfta mellan ideal och verklighet som hör samman med det tragiska i människans existens.

Det är moralens absoluta karaktär som gör att det alltid finns en spänning mellan etik och politik. I en värld där politiken är en kamp för att bevara och utöka makt går de absoluta idealen aldrig att förverkliga. Därför får vi nöja oss med att politiska aktörer i bästa fall är rationella i den meningen att de söker minimera risker och maximera fördelar. En god politisk aktör har praktisk omdömesförmåga (*prudence*) i den betydelsen att hon väljer att göra det minst onda. Detta är en enkel konsekvensetik som uppvisar likheter med vad Max Weber kallade ”ansvarsetik”.²²⁰

Detta betyder att Morgenthau argumenterar för en ”dualistisk tes” om relationen mellan individetik och politisk etik. Denna etiska dualism kommer tydligt till uttryck i hans föreläsningar om Aristoteles. Där hävdar han att vi idag har en annan förståelse av moralen än den teleologiska dygdetik som låg till grund för Aristoteles uppfattning om

²¹⁹ Morgenthau, Hans J.: *Politics Among Nations*, s 265 ff.

²²⁰ Frei, Christoph: *Hans J. Morgenthau*, s 222 f och 224 f.

relationen mellan etik och politik. Vi menar att det finns vissa absoluta förpliktelser som är grundade i Guds vilja, exempelvis plikten att inte ljuga eller den att inte använda våld. Judisk-kristen etik ställer stränga krav på människan, och dessa kan inte uppfyllas i det politiska livet. Vi måste acceptera att politiker ibland talar osanning och att våld används i den politiska maktkampen. Därför får vi nöja oss med att politiker i bästa fall är rationella konsekvensetiker och väljer det minst onda. Inom politiken gäller en annan moral än den ideala.²²¹

Moralens absoluta karaktär och begränsad ideologikritik

Morgenthau dualistiska tes hör inte bara samman med hans förståelse av politik och en filosofisk människosyn. Den har i hög grad också att göra med hans speciella förståelse av moral. Morgenthau är ingen moralfilosof och han har inte i sina vetenskapliga arbeten framställt någon tydlig etisk teori. Men särskilt under sin tid i Tyskland reflekterade han ingående över frågan om moralens objektivitet och eventuella sanning. Som Christoph Frei framhåller i sin utmärkta biografi över Morgenthau hade han en förhoppning om att kunna påvisa hur en objektiv moral är möjlig att uppnå.

Frei påpekar att Morgenthau inte hade några starka band till judisk religiositet, men han hade tidigt en föreställning om att det finns en moral och absoluta värden som är grundade i Guds bud. Denna föreställning kom han att ifrågasätta när han som ung studerade Nietzches filosofi och tog intryck av dennes värdeskepticism och kritik av religiös etik. Han kom också att ta intryck av Webers och Kelsens uppfattning att moraliska omdömen inte kan rationellt berättigas. Senare uppfattade han dock Nietzches position som en etisk relativism, som han inte kunde godta. Han sökte också ett alternativ till Kelsens rättspositivism och fortsatte att grubbla över hur man skulle kunna finna en säker grund för moralen.²²²

Det är dock inte helt klart vad som är Morgenthaus alternativ till rättspositivismen och han framställer aldrig någon tydlig teori om hur moraliska omdömen kan berättigas. Christoph Frei menar att Morgenthau så småningom utvecklar en ”transcendent idealism”, som hävdar att det finns objektiva och eviga värden vilka är givna av Gud. Det är

²²¹ Lang Jr, Anthony F (ed): *Political Theory and International Affairs*, s 91 ff.

²²² Frei, Christoph: *Hans J. Morgenthau*, s 145 ff.

dess objektiva värden som ligger till grund för våra förpliktelser. Detta kan förstås som en religiöst grundad moralisk realism, enligt vilken den moraliska verkligheten har en självständig existens oberoende av människan.²²³

I ett opublicerat manuskript från 1937 ställer Morgenthau frågan om det i vår tid är möjligt att upprätta en objektiv moralisk ordning. Han menar att en sådan moralisk objektivitet är möjlig att uppnå enbart på religiös eller metafysisk grund. I sin studie vill han undersöka hur några filosofer bearbetat frågan om moralens objektivitet, nämligen Kant, Hegel, Comte och Nietzsche. Efter en analys av deras etik menar han att de på olika sätt har misslyckats att försvara en objektiv moral. Detta menar han är ett uttryck för att det i vår tid är omöjligt att etablera ett metafysiskt eller religiöst system som kan accepteras. Vi lever i en tid när metafysiken har ersatts av vetenskapen, och därför är det också omöjligt att etablera en universellt giltig moralisk ordning.²²⁴

Trots detta överger inte Morgenthau hoppet om att det skulle finnas en absolut och objektivt giltig morallag. När han 1960 publicerar *The Purpose of American Politics* hävdar han att syftet för amerikansk politik är vissa absoluta värden, nämligen frihet och jämlikhet. Dessa värden är objektiva och har en transcendent grund. De har tolkats på olika sätt inom amerikansk politik, de har ofta missförståtts och de har aldrig helt realiserats. Men dessa mål är inte bara en ideologi som döljer USAs strävan att bevara och utöka sin makt – de vilar på den absoluta morallagen. Detta märkliga försvar för amerikansk liberalism är ett uttryck för att Morgenthau i sin senare produktion inte överger sin ”transcendent idealism” och tron på att det finns absoluta och objektiva värden.²²⁵

Vilken uppgift har då etiken som en teoretisk reflektion över moralen i förhållande till politiken? Morgenthau är inte etiker och behandlar inte denna fråga i sin vetenskapliga produktion. Men han för en intressant diskussion om ideologikritik som ger en indikation på hur han skulle kunna uppfatta etikens uppgift. Kritiken av ideologier förstår Morgenthau framför allt som en samhällsvetenskaplig uppgift, men inte desto mindre skulle man kunna tänka sig att han i likhet med kritisk teori menar att även etiken kan bidra till en granskning av skilda försök att moraliskt legitimera politiskt handlande.

²²³ Frei, Christoph: *Hans J. Morgenthau*, s 166 ff.

²²⁴ Frei, Christoph, aa, s 174 ff.

²²⁵ Frei, Christoph, aa, s 212 ff.

Morgenthau uppfattning om relationen mellan etik och politik är som vi sett komplex och framstår i flera avseenden som motsägelsefull. Å ena sidan försvarar han en dualistisk tes, enligt vilken den konsekvensetik som goda politiker kan förväntas följa strider mot den absoluta morallag som vi i övrigt har att hålla oss till. Å andra sidan menar han moralen sätter vissa gränser för vad politiska aktörer får göra och att det till och med finns yttersta mål för politiken som åtminstone ibland är grundade i absoluta och objektiva värden. Samtidigt menar han att politiska aktörer har en tendens att legitimera sitt handlande genom att hänvisa till etiska principer och moraliska ideal, men att dessa då är ideologier som döljer att politiken handlar om maktkamp. Hur ska man då kunna skilja mellan politikens yttersta mål och sådana ideologier som enbart har en legitimerande funktion?²²⁶

Detta låter sig göras genom att vi ägnar oss åt ideologikritik, menar Morgenthau. När han skriver om ideologikritik är det tydligt att han tagit intryck av kritisk teori, som han kom i kontakt med när han vistades vid universitetet i Frankfurt. Han hänvisar ofta till Karl Mannheims studie *Ideologie und Utopie*, som ger en kritisk analys av sådana ideologier som liberalism, konservatism, socialism och fascism. Men vid institutet för social forskning i Frankfurt utvecklades ideologikritiken framför allt av Max Horkheimer och Theodor Adorno. Deras ideologikritik var i hög grad inspirerad av marxistisk teori och inte minst teorin om bas och överbyggnad. Syftet med ideologikritiken var att tydliggöra att olika sociala gruppers ideologiska föreställningar svarar mot de skilda ekonomiska intressen som de har i ett kapitalistiskt samhälle. Samtidigt utgör den en kritisk granskning av upplysningsprojektet och dess rationalitetsuppfattning.²²⁷

I likhet med Mannheim är Morgenthau kritisk mot ideologier och han menar att deras funktion är att dölja de verkliga motiven för politiskt handlande. Men i flera avseenden är hans förståelse av ideologikritik en helt annan än den som fanns inom kritisk teori. För Horkheimer och Adorno var det fråga om att visa hur skilda ideologier hör samman med olika ekonomiska intressen och positioner. Morgenthau avvisar emellertid denna marxistiska idé om ekonomins avgörande betydelse för politiken. Han nöjer sig med att hävda att ideologiers funktion är att dölja att politik handlar om maktkamp. Ideologikritiken i Frankfurt

²²⁶ Morgenthau, Hans J.: *Politics Among Nations*, s 98.

²²⁷ Nilsson, Per: *Naturen, vetenskapen och förnuftet. Upplysningens dialektik och det andra moderna*. Umeå Studies in Philosophy, Umeå 2001, s 54 f.

riktades heller inte bara mot andra nationers ideologier utan i lika hög grad mot ideologiska föreställningar inom det egna samhället. Morgenthau gör däremot en tydlig skillnad mellan den egna nationens moraliska ideal och andra nationers ideologier. När andra nationer menar att deras politiska handlande styrs av moraliska värden så hävdar han att detta är ideologier som döljer deras verkliga avsikter. Men detta gäller inte sådana principer och ideal som USA hänvisar till. Dessa uppfattar Morgenthau som yttersta mål för politiken, som har en objektiv och absolut karaktär.²²⁸

Frihet, jämlikhet och representativ demokrati

Vi har sett att Morgenthaus politiska realism innefattar en dualistisk tes, enligt vilken den moral som har relevans för politiskt handlande är en annan än den absoluta moral som vi i andra sammanhang bör söka efterleva. Denna tes förenar han med uppfattningen att politisk verksamhet kännetecknas av en kamp att bevara och utöka sin makt. Den hör också samman med en människosyn, enligt vilken det som utmärker människans natur är både hennes själviskhet och hennes vilja till makt.

Dessa uppfattningar får i sin tur konsekvenser för Morgenthaus förståelse av demokrati. Eftersom han framför allt är intresserad av att studera internationella relationer, utvecklar han inte någon mer ingående demokratiteori. Men i sin bok *The Purpose of American Politics* för han ändå en diskussion om demokratins problem och hur den representativa demokratin i USA skulle kunna stärkas. Detta sker mot bakgrund av en analys av vad han menar är politikens yttersta mål och en diskussion om inriktningen av amerikansk utrikespolitik.

För det första ägnas *The Purpose of American Politics* åt en framställning om de yttersta målen för amerikansk politik. Trots den kritik som Morgenthau tidigare riktat mot liberalismens människosyn och dess förståelse av politik ger han här en förvånansvärt okritisk hyllning till liberalismens grundläggande mål. Det finns ett högre syfte med amerikansk politik, som är specifikt för USA, menar han. Detta ska inte förstås som en nationalistisk ideologi utan som ett transcendent syfte som ger mening åt amerikansk politik. USA grundades med ett specifikt syfte, vilket är relaterat både till sådana idéer som immigranterna hade med sig från Europa och till de speciella erfarenheter

²²⁸ Morgenthau, Hans J.: *Politics Among Nations*, s 97 ff.

de gjorde när de kom till den nya kontinenten. Så formades redan på 1600-talet den amerikanska liberala traditionen.²²⁹

Det amerikanska syftet är enligt Morgenthau ”jämlighet i frihet”. Detta innebär i första hand en politisk jämlighet, som betyder att den politiska makten är lika tillgänglig för alla. Alla individer har lika möjligheter att få utöva makt, oberoende av kön, hudfärg, religion eller förmögenhet. Jämlighet och frihet är här formella begrepp – de har inget specifikt substantiellt innehåll. De får också mening först i relation till varandra. Frihet betyder frihet från permanent politiskt herravälde och jämlighet betyder lika möjligheter att få styra. Däremot finns det inte något särskilt substantiellt syfte för denna frihet och jämlighet.²³⁰

Jämlighet och frihet har i det amerikanska samhället förståtts som objektiva och absoluta moraliska värden. De har en universell giltighet och har inte förståtts som mänskliga konstruktioner. Morgenthau skriver:

”American society, like the great vital societies of the past, was created and maintained by the belief in the universal validity of such objective standards. These standards were deemed to underlie society, this particular one and all others. Society had not created these standards and, hence, could not abolish them. Society could but comply with them to its benefit or depart from them at its peril. The standards themselves were the human formulations of the objective nature of things, and it is irrelevant to this discussion whether theological or secular terms were used to formulate them.”²³¹

I *The Purpose of American Politics* diskuterar Morgenthau hur syftet ”jämlighet i frihet” har tolkats, vidareutvecklats, förnekats och missuppfattats under USAs moderna historia. Detta yttersta mål för amerikansk politik handlar framför allt om vertikal rörlighet och lika möjligheter. Det ska råda frihet från permanent politiskt herravälde, lika möjligheter för alla att konkurrera om makten och minimal politisk kontroll av enskilda. Dessutom är detta syfte förenat med ett särskilt ansvar, menar Morgenthau. Det gäller att upprätthålla jämlighet i frihet i Amerika som ett exempel för andra nationer att eftersträva. USA ska

²²⁹ Morgenthau, Hans J.: *The Purpose of American Politics*. Alfred A. Knopf, New York 1960, s 4, 8, 10, 15 f.

²³⁰ Morgenthau, Hans J.: *The Purpose of American Politics*, s 19ff.

²³¹ Morgenthau, Hans J., aa, s 223.

vara en förebild för andra länder, dess syfte utgör ett hopp och ett löfte för alla världens nationer.²³²

För det andra diskuterar Morgenthau vilka konsekvenser det amerikanska syftet får för inriktningen av USAs utrikespolitik. Det amerikanska syftet innebär inte bara att främja frihet, jämlikhet och lycka för den egna befolkningen utan också att möjliggöra för alla människor att uppnå samma lycka, menar Morgenthau. På så sätt kan amerikansk territoriell expansion berättigas med starka moraliska skäl. Amerika har en mission att möjliggöra jämlikhet i frihet också för mindre lyckligt lottade folk i världen. Morgenthau skriver att denna idé förvisso är en politisk ideologi, ett berättigande av en politik som bedrivs av andra och primärt själviska syften. Men detta gör han inget mer av. Han menar nämligen också att idén uttrycker ett seriöst engagemang för ett objektivt giltigt yttersta mål.²³³

Någon mer djuplodande ideologikritik ägnar sig inte Morgenthau åt i *The Purpose of American Politics*. Han diskuterar inte vilka andra syften USA kan tänkas ha för sin strävan efter territoriell expansion och reflekterar inte över vilka ekonomiska motiv som kan ha funnits. Enligt honom har inte heller imperialistisk politik några ekonomiska drivkrafter. I stället tycks Morgenthau ta för givet att det är legitimt för USA att genom territoriell expansion möjliggöra för andra att uppnå jämlikhet i frihet. Den amerikanska demokratin ska spridas över världen! Han menar att det grundläggande valet för en amerikansk utrikespolitik är om den ska vara isolationistisk, så att USA accepterar sina nuvarande gränser inom den amerikanska kontinenten, eller om USA ska förstå sitt syfte som ett ideal som kan befria andra nationer och därmed eftersträva en territoriell expansion som kan gå bortom dessa kontinentala gränser.²³⁴

Morgenthau kritiserar en ”isolationism” av det slag som USA valde på 1930-talet, eftersom den innebar att man förnekade det amerikanska syftet. Genom att avvisa omvärlden svek man sin uppgift att verka för att även andra länder uppnår frihet och jämlikhet. När fascismen uppträdde så utgjorde den ett tydligt hot mot det amerikanska syftet, och att i detta läge välja en isolationistisk utrikespolitik innebar att inte stå emot detta hot. Uppgiften för USA är enligt Morgenthau i stället att bedriva en sådan utrikespolitik som gör att allt fler länder implemente-

²³² Morgenthau, Hans J.: *The Purpose of American Politics*, s 23 f, 28 f och 33 ff.

²³³ Morgenthau, Hans J., aa, s 100f.

²³⁴ Morgenthau, Hans J., aa, s 102.

rar en amerikansk liberalism, med dess förståelse av frihet, jämlikhet och demokrati. Målet bör vara att förmå andra folk att acceptera dessa ideal, och för att uppnå detta bör inte bara militära utan även politiska medel användas. Så bör exempelvis biståndet till länder i tredje världen ha detta syfte.²³⁵

För det tredje för Morgenthau mot denna bakgrund en diskussion om hur den amerikanska demokratin ska kunna stärkas. Han betonar att det gäller att inom USA slå vakt om den modell för demokrati som är den specifikt amerikanska. Morgenthau menar att den amerikanska modellen är en representativ demokrati, som bygger på en idé om maktbalans i ett samhälle där det finns olika intressen. Medborgarna väljer representanter till styrande organ och sätter därigenom gränser för de styrandes makt. Det finns också en maktbalans mellan olika institutioner, som regleras av en konstitutionell ram. Detta är inte en "majoritetsdemokrati" såsom den franska, jakobinska modellen. Där är det majoriteten som avgör vad som är riktigt, och dess vilja anses vara överlägsen oavsett dess innehåll. Ett problem med denna modell är enligt Morgenthau att det finns risk för att minoriteters vilja och rättigheter sätts åsido. Majoritetens preferenser tenderar att uppfattas som absolut sanning och det är svårt för minoriteter att göra sig hörda i massmedia.²³⁶

Som vi sett menar Morgenthau att det amerikanska syftet är grundat i objektiva värden som har en universell giltighet. Samtidigt menar han att denna föreställning om en absolut morallag alltmer överges i det amerikanska samhället. Numera finns det i stället en tendens att identifiera människors preferenser med morallagen. I stället för att hänvisa till objektiva värden antar man att majoritetens preferenser avgör vad som är rätt och riktigt. Inte heller religionen och filosofin gör längre anspråk på att ange grunderna för en objektiv moralisk verklighet. Detta leder till en transformation av det amerikanska syftet och en kris för demokratin, menar Morgenthau. Den utvecklas allt mer i riktning mot en "majoritetsdemokrati", där majoriteten hävdar att dess preferenser är närmast absolut sanning.²³⁷

Demokratins kris kommer enligt Morgenthau också till uttryck i hur kommittésystemet används. Tusentals kommittéer tillsätts på alla nivåer av samhället och man tänker sig att dessa kan nå fram till sanningen

²³⁵ Morgenthau, Hans J.: *The Purpose of American Politics*, s 104 f, 111f, 124 f och 189 ff.

²³⁶ Morgenthau, Hans J., aa, s 245 ff och 251 ff.

²³⁷ Morgenthau, Hans J., aa, s 223 ff och 251 ff.

eftersom de som ingår i kommittéerna representerar olika intressen. Ett problem med detta system är att väljarna inte kan utkräva ansvar av kommittéerna eftersom besluten inte fattas av individer som är valda direkt av dem. Dessutom är en risk att de beslut som fattas framför allt blir kompromisser, vilket medför en tendens att stödja åtgärder som inte rubbar status quo.²³⁸

Ett annat problem med majoritetsdemokratin, menar Morgenthau, är att när majoritetens preferenser styr så tar man alltför stor hänsyn till den allmänna opinionen och valda politiker söker anpassa sig till opinionsundersökningar. På så sätt perverteras relationen mellan väljarna och deras valda representanter. Man tror att opinionen föregår en viss politik, medan det i själva verket ska vara så att politiken kommer först, innan man mäter opinionen för eller emot. Dessutom har den exekutiva makten blivit allt mer omfattande, vilket medför att både presidenten och kongressen får allt svårare att genomföra sin vilja. Aktörer som är formellt underordnade får större makt över det exekutiva, medan presidenten blir alltmer avskild från exekutiva funktioner.²³⁹

Det är mot bakgrund av denna demokratins kris som Morgenthau argumenterar för att återupprätta det amerikanska syftet. Jämlikhet i frihet ska förstås som ett yttersta mål som är grundat i absoluta värden, menar han. Detta mål ska styra utrikespolitiken, så att den amerikanska demokratin erbjuds som en modell för den övriga världen. Samtidigt måste den representativa demokratin i USA stärkas och tendensen till majoritetsdemokrati brytas. Att stärka demokratin handlar enligt Morgenthau i hög grad om att återupprätta presidentens ledarskap och att värna om hans självständighet, så att inte presidenten blir slav under den allmänna opinionen och en växande exekutiv byråkrati. Presidenten måste få bättre möjligheter att verkställa de beslut som fattas och ta ansvar för att det amerikanska syftet förnyas. Dessutom behövs en stark och aktiv stat, som motverkar koncentrationen av privat makt och bidrar till en jämnare fördelning av ekonomiska resurser. I en representativ demokrati finns sedan ett skydd mot de styrandes maktmissbruk genom allmänna val.²⁴⁰

²³⁸ Morgenthau, Hans J.: *The Purpose of American Politics*, s 259 ff.

²³⁹ Morgenthau, Hans J., aa, s 263 f, 268 ff och 275 f.

²⁴⁰ Morgenthau, Hans J., aa, s 293 ff, 311 f, 313 ff och 319 f.

Människans ambivalens och politikens moraliska dimensioner

Hans J. Morgenthau har kommit att få stor betydelse framför allt som ledande forskare inom den disciplin som kom att benämnas internationella relationer. Hans bok *Politics Among Nations* är ett standardverk som länge använts som den introducerande läroboken inom denna disciplin. Som forskare kom han också att i hög grad påverka inriktningen av amerikansk utrikespolitik. Hans teorier om maktbalans och aktiv diplomati fick stort inflytande på amerikansk politik under kalla kriget. Han var ofta anlitad som föreläsare och som politisk kommentator i massmedia, och han var också medlem i flera politiska organisationer. Morgenthau var aktiv inom det demokratiska partiet och styrelseledamot i den vänsterliberala organisationen *Americans for Democratic Action*, där han samarbetade bl.a. med Reinhold Niebuhr, Amitai Etzioni och USAs vice-president Hubert Humphrey.²⁴¹

De politiska ställningstaganden som Morgenthau gjorde väckte ofta stor uppmärksamhet. Han var djupt oroad över risken för ett kärnvapenkrig och argumenterade för att USA borde aktivt stödja ett närmare politiskt samarbete mellan västeuropeiska länder för att minska denna risk. Han riktade skarp kritik mot McCarthyismen och dess demonisering av kommunismen. Han var tidigt kritisk mot USAs krig i Vietnam, som han menade inte gagnade amerikanska maktpolitiska intressen. Eftersom Vietnam inte utgjorde något hot mot USA:s säkerhet skulle detta krig aldrig ha utkämpats. Den realistiska analys Morgenthau gav av internationell politik gjorde intryck på många och han fick flera lärjungar också bland ledande politiker. En av dem var Henry Kissinger, som sedermera blev amerikansk utrikesminister.

Det som i detta kapitel har intresserat mig är dock inte främst hans analys av internationell politik utan hans politiska realism. Denna tolkar jag som en teori om vad som över huvud taget kännetecknar politik och dess relation till moralen. Teorin innehåller enligt min tolkning tre grundläggande teser. En är att det som är utmärkande för politisk verksamhet är att olika aktörer strävar efter att upprätthålla eller utöka sin makt. En annan är att människan av naturen är en rationell varelse som eftersträvar att tillgodose sina egna intressen och drivs av en vilja till makt. Den tredje är att moralen har en begränsad relevans för politiken,

²⁴¹ Ett uttryck för hans arbete inom denna organisation är Morgenthau, Hans J (ed): *The Crossroad Papers. A Look into the American Future*. W.W Norton & Company, New York 1965.

även om den kan bidra till yttersta mål, ideologier och restriktioner för den politiska maktkampen. Teorin förenas också med en förståelse av moral som står nära en religiöst grundad moralisk realism, liksom med en förståelse av demokrati som är kritisk mot vad Morgenthau kallar en "majoritetsdemokrati". Hur ska vi bedöma denna teori?

Den politiska realismen hos Morgenthau är enligt min tolkning både deskriptiv och normativ. Den *deskriptiva* realismen rymmer enligt min mening många viktiga insikter. Det är knappast rimligt att hävda att viljan till makt är den enda bevekelsegrunden för politiska aktörers handlande. Men det finns goda skäl för uppfattningen att deras handlingar i hög grad styrs av deras vilja till makt. Det kan vara en strävan att erhålla makt, eller att bevara den makt de har, eller att utöka denna makt. I det politiska livet ställs olika sociala grupper mot varandra och var och en av dessa värnar i första hand om sina egna intressen. Det finns ett starkt empiriskt stöd för denna deskriptiva realism, vilket Morgenthau tydligt visar i sina studier. Inte minst gäller detta inom internationella relationer, där det förekommer skarpa intressekonflikter och hårda motsättningar. Tydligast kommer detta till uttryck i brutala militära konflikter, såsom dem vi idag sett i Afghanistan, Jemen, Gaza och Ukraina.

Däremot menar jag att det finns flera starka invändningar mot den *normativa* politiska realismen som en teori om vilken betydelse moralen bör ha för politiska aktörers handlande. För det första tilldelar Morgenthau moralen en alltför begränsad roll i det politiska livet. Visserligen kritiserar han den politiska cynismen och han menar att moralen har en viss relevans för politiken, som ett yttersta mål eller så att den sätter ramar för politiska aktörers handlande. Men han förespråkar en dualistisk tes, enligt vilken den moral som gäller inom politiken är av ett annat slag än den absoluta moral som gäller i andra sammanhang.

Denna dualistiska tes är inte godtagbar. Argumentet för tesen är att politiken faktiskt präglas av strävan efter makt och intressekonflikter, och därför bör moralens roll i politiken vara begränsad. Men denna normativa slutsats följer inte av en deskriptiv politisk realism. Det är nämligen ett logiskt misstag att sluta från en beskrivning av vad som är fallet till ett normativt omdöme om vad som bör vara fallet. Detta misstag kan vi kalla för "det realistiska misstaget". Från en beskrivning av den begränsade roll moralen faktiskt har för politiska aktörer dras slutsatsen att moralen också bör ha en begränsad roll i politiken. Men moralen förpliktar oss i allmänhet att eftersträva ideal som går

utöver den faktiska verkligheten. Oftast råder det en klyfta mellan vad som bör göras och vad moraliska aktörer faktiskt gör.

Den dualistiska tesen är problematisk också av ett annat skäl. Den medför nämligen en personlighetssplittring, därigenom att vi uppmanas att följa vissa moraliska ideal i ett sammanhang och hålla oss med andra ideal inom andra mänskliga sfärer. Men vår strävan som människor bör vara att söka bli integrerade personligheter, som har en egen identitet och en konstant karaktär, oberoende av vilken social kontext vi befinner oss i. Som Alasdair MacIntyre framhållit innebär denna integritet att vi utvecklar oss själva så att vi inte är en person i ett sammanhang och en annan person i en annan kontext. Vår karaktär och våra grundläggande moraliska ideal ska inte ändras när vi ställs inför nya omständigheter.²⁴²

Som enskilda individer befinner vi oss i olika sociala kontexter, där vi ställs inför skilda förväntningar och olika normer. Inom familj, arbetsliv, politiskt liv och föreningsliv kan förväntningarna på oss vara av helt olika slag. Men detta hindrar inte att vi som moraliska aktörer bör söka utveckla en egen identitet och en konstant karaktär som vi bär med oss i alla våra olika roller. Det innebär att utveckla vissa dygder och hålla sig till vissa grundläggande moralprinciper som gäller oavsett vilken sfär av det mänskliga livet vi befinner oss i. Dessa övergripande ideal ger oss ett perspektiv att kritiskt granska de olika normer vi möter inom skilda kontexter. Sådana principer som människovärdesprincipen och rättvis principen kan tillämpas på olika sätt i olika sammanhang. Men dessa principer bör gälla inom både den privata och den politiska sfären.

För det andra hör den politiska realismen samman med en alltför begränsad förståelse av vad som kännetecknar politisk verksamhet. Morgenthau's teori om vilka drivkrafter politiska aktörer har rymmer väsentliga insikter, men den är inte uttömmande. Det förhåller sig inte så att politiska aktörer enbart drivs av en vilja att bevara, utöka eller manifestera sin makt. De vill också använda sin makt för att uppnå vissa mål, som ibland har moralisk karaktär. Politiska aktörer har ofta en ambition att skapa ett samhälle som präglas av rättvisa. Många politiska aktörer eftersträvar att upprätthålla en väl fungerande social gemenskap med en dräglig levnadsstandard för alla. Dessutom är inte alla politiska aktörer stater, och olika aktörer kan ha olika drivkrafter

²⁴² MacIntyre, Alasdair: *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*. Cambridge University Press, Cambridge 2007, s 190 ff och 195 f.

för sitt handlande. Även om stater ofta drivs av en vilja till makt finns det också politiska organisationer som eftersträvar solidaritet och global rättvisa, eller som arbetar för en bättre miljö, jämställdhet mellan könen, fred och social välfärd.

Detta medges delvis av Morgenthau. Han menar inte att alla politiska aktörer eftersträvar makt för maktens egen skull. Många söker bevara eller utöka sin makt för att uppnå vad han kallar yttersta mål för politiken. Men han ger ingen närmare analys av vilka dessa mål kan vara, annat än när det gäller amerikansk politik. Syftet för amerikansk politik, som han menar är jämlikhet i frihet, analyserar han ingående. När andra politiska aktörer hänvisar till etiska principer eller moraliska ideal menar Morgenthau att detta är ideologier som döljer deras verkliga maktpolitiska avsikter. Men också dessa aktörer kan givetvis ha politiska mål som är grundade i moraliska övertygelser, även om de inte delar liberalismens förståelse av frihet och jämlikhet. Inte bara amerikanska politiker drivs ibland av moraliska ideal.

I sin teori förutsätter Morgenthau en definition av begreppet politik som han utvecklar redan i en skrift från 1930-talet. Där riktar han en kritik mot Carl Schmitts definition av det politiska som enligt min mening är berättigad. Han visar att skillnaden mellan vän och fiende inte kan användas för att ange vad som skiljer det politiska från andra sfärer. I stället föreslår han en "weberiansk" definition, enligt vilken det som är utmärkande för det politiska är att det uttrycker en vilja till makt. När helst en handling uttrycker en aktörs vilja till makt så är den politisk. Men också denna definition är enligt min mening alltför snäv.

Skälet är att politik inte bara handlar om en kamp för att bevara, utöka eller manifesteras makt. Politik handlar också om människors gemensamma handlande för att skapa en gemenskap som utmärks av både ordning och rättvisa. En rimligare definition av politik är därför att det är en verksamhet som utövas av eller syftar till att påverka styrelsen av ett organiserat mänskligt kollektiv. Enligt denna definition handlar politik om att fatta eller påverka beslut som berör samtliga medlemmar av denna sociala gemenskap. Visst innefattar det politiska livet en strävan efter makt och sociala grupper drivs ofta av en strävan efter att slå vakt om sina egna intressen. Men till politiken hör också ett samhälles gemensamma strävan efter rättvisa.

För det tredje förenas den politiska realismen hos Morgenthau med en människosyn som enligt min mening är alltför pessimistisk, i den meningen att den inte lägger tillräckligt stor vikt vid människans moraliska förmåga. Människan drivs inte bara av sina egna intressen och

av viljan till makt. Detta hör samman med att människan är en social varelse, som alltid är en del av ett socialt sammanhang. Ingen av oss lever som en isolerad individ, utan vi formas av vår sociala omgivning och är ständigt beroende av andra för vår överlevnad. I detta sociala samspel drivs vi också av omsorg om andra människor. Vi är inte bara inriktade på att främja vårt eget bästa, utan vi strävar också efter att värna om det som är bra för andra och den sociala gemenskap vi tillhör. Var och en av oss har erfarenhet av andra människors omsorg och detta försöker vi också återgälda.

Nietzches pessimistiska människosyn är därför inte godtagbar. Det är inte bara viljan till makt som är drivkraften för människan, utan vi har också en förmåga till kärlek och omsorg om andra. En politisk teoretiker som på ett utmärkt sätt karakteriserat denna ambivalens hos människan är Reinhold Niebuhr i hans viktiga studie *The Nature and Destiny of Man*. Han skriver där att människan är å ena sidan ett barn av naturen, som drivs av själviska impulser och strävan att överleva. Å andra sidan är hon också en ande, som står vid sidan av naturen, har en rationell kapacitet och förmåga till självtranscendens. Som sådan har människan både en förmåga till kärlek och en tendens att ständigt misslyckas. Niebuhr uttrycker det så att människan är både skapad till Guds avbild och en syndare. Hon har en förmåga att gå utöver sig själv och leva för andra med en självutgivande kärlek. Men samtidigt är hon en ändlig och svag varelse som ofta hemfaller till både högmod och kollektiv egoism.²⁴³

Morgenthau förmår inte göra rättvisa åt denna ambivalens hos människan. Han tar starka intryck av vad Niebuhr skriver om människans synd och otillräcklighet. Däremot tycks han inte lägga samma vikt vid vad Niebuhr framhåller om människans möjligheter som skapad till Guds avbild. Visserligen medger han att människan har en förmåga till kärlek och religiositet, men den drivkraft som framför allt styr henne är enligt Morgenthau viljan till makt. Hans människosyn blir därmed alltför pessimistisk. Denna pessimism slår igenom i hans alltför snäva definition av begreppet politik. Enligt honom är politiken enbart en strävan efter makt, men han tycks förbise att politiska aktörer också eftersträvar rättvisa och ett gott samhälle.

För det fjärde förenas den politiska realismen hos Morgenthau med en förståelse av moral som förefaller vara alltför rigid. Han utvecklar

²⁴³ Niebuhr, Reinhold: *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation. I. Human Nature*. Charles Scribner's Sons, New York 1941, s 3, 150 f, 186 ff och 208 ff.

ingen tydlig etisk teori, men han tycks omfatta en ”transcendental idealism” enligt vilken det finns vissa absoluta och objektivt giltiga moralprinciper och etiska värden. Ett skäl till att han förespråkar en dualistisk tes är att denna absoluta moral inte är möjlig att förverkliga i det politiska livet. Där får vi nöja oss med en konsekvensetik, som innebär att politiska aktörer söker minimera risker och maximera fördelar när de bedömer olika handlingsalternativ.

Men moralen förutsätter inte att det finns sådana absoluta och objektiva värden. Morgenthau tycks förespråka en moralisk realism av det slag som antas inom läran om den naturliga lagen eller ”the Divine Command Theory”, enligt vilken rätt är vad som överensstämmer med Guds befallningar. Men det finns många invändningar som kan riktas mot en sådan värdeobjektivism. En är att den tycks strida mot den utbredda moraliska oenighet som råder i dagens pluralistiska och mångkulturella samhälle. Rimligare är att anta att normer och värden är socialt konstruerade. Då blir det mer begripligt att våra skilda moraluppfattningar så tydligt präglas av de skilda sociala och kulturella kontexter som vi tillhör.²⁴⁴

För det femte har Morgenthau en alltför begränsad förståelse både av ideologiers funktion och av ideologikritikens betydelse. Han har som vi sett ingen utvecklad idé om etikens uppgift i förhållande till politiken, men hans teori om ideologikritik skulle kunna utgöra en ansats för en sådan idé. Uppgiften för ideologikritiken är att påvisa skillnaden mellan yttersta mål för politiken och sådana ideologier som används för att legitimera strävan efter makt, menar Morgenthau. Men ett problem med hans teori är att det enda yttersta målet för politiken som är värt att ta på allvar tycks vara det amerikanska syftet, jämlikhet i frihet. När andra nationer, särskilt socialistiska länder och u-länder, säger sig eftersträva moraliska ideal som nationell självständighet, solidaritet och social rättvisa, så är Morgenthau snabb att karaktärisera dessa som politiska ideologier, vilka används för att dölja deras maktambitioner.²⁴⁵

Morgenthau riktar träffande kritik mot både nationalism och fascism, och den kritik som han riktar mot den optimistiska människosynen inom liberalism och marxism är rimlig. Men hans ideologikritik är inte tillräckligt djupgående. Det finns två avgörande skillnader mellan hans teori och den ideologikritik som bedrevs av Adorno, Horkheimer

²⁴⁴ Namli, Elena – Grenholm, Carl-Henric: *Etik*. Studentlitteratur, Lund 2019, s 123 ff och 126 f.

²⁴⁵ Morgenthau, Hans J.: *Politics Among Nations*, s 104 f och 106 f.

och Mannheim. Inom kritisk teori fanns ett medvetande om sambanden mellan skilda ekonomiska intressen och politiska ideologier. Detta bortser Morgenthau helt ifrån. För det andra ägnade sig kritisk teori åt en granskning av både andra nationers och den egna nationens ideologiska föreställningar. Morgenthau däremot ifrågasätter andra nationers ideologier, medan han är helt okritisk mot USA. Dess yttersta mål är inte ideologi utan absoluta värden, menar Morgenthau. Därigenom blir hans ideologikritik alltför begränsad – den avstår från att kritiskt granska den egna nationens mål. Men om politiska mål är relativa i förhållande till olika gruppers intressen så gäller detta också för USAs syften. Den amerikanska liberalismen är en ideologi bland andra. Även den relaterar till materiella intressen, i likhet med socialism och fascism.

Morgenthau har insett att ideologier är kontextuella och präglade av politiska aktörers skilda perspektiv. Av Mannheim har han lärt att de är mänskliga konstruktioner som speglar olika gruppers skilda intressen. De är inte uttryck för absoluta och objektiva moraliska ideal. Men Morgenthau har en alltför begränsad förståelse av ideologiers funktion. Som Robert Heeger visat i sin avhandling *Ideologie und Macht* kan en ideologi utöva flera olika politiska funktioner. Det kan handla om att motivera en social grupp till politiskt handlande och att skapa sammanhållning inom gruppen. Funktionen är inte bara att legitimera makthavares beslut. Den kan också vara att motivera människor som saknar makt till politisk kamp. Ideologier vilar inte på några objektiva och absoluta värden, men detta hindrar inte att de kan vara berättigade. Alla ideologier behöver inte vara uttryck för falskt medvetande.²⁴⁶

Den diskussion som Morgenthau för om den amerikanska liberalismens förståelse av frihet och jämlikhet är påfallande okritisk. Sannolikt hör detta samman med att han inte tar på allvar att även detta yttersta mål är en ideologi. Det hör också samman med att han saknar en genomreflekterad teori om social rättvisa. För honom innebär jämlikhet enbart lika möjligheter att uppnå politisk makt. Däremot handlar det inte om lika fördelning av några andra sociala värden. Anmärkningsvärt är också att han ger de mänskliga rättigheterna en så begränsad betydelse. Han uppfattar inte dessa rättigheter som universella utan ser dem enbart som ett amerikanskt och västeuropeiskt moraliskt ideal. Men idag är vi medvetna om att liberalismen inte har monopol på

²⁴⁶ Heeger, Robert: *Ideologie und Macht. Eine Analyse von Antonio Gramscis Quaderni*. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Social Ethics 3, Uppsala 1975, s 25 ff, 38 ff och 46 ff.

mänskliga rättigheter. Även om de tolkas och motiveras på skilda sätt inom olika traditioner och kulturer, så har de visat sig kunna fungera som ett moraliskt ideal och kritiskt korrektiv för politiskt handlande i flera olika sammanhang.

För det sjätte hör den politiska realismen hos Morgenthau samman med en problematisk förståelse av demokrati. Som vi sett utvecklar han inte någon tydlig demokratiteori, men han riktar kritik mot vad han kallar "majoritetsdemokrati" och försvarar den amerikanska modellen för representativ demokrati. Strävan efter jämlikhet i frihet betyder att alla medborgare ska ha lika möjligheter till makt. Detta är ett minimalt demokratiideal, enligt vilket alla medborgare ska ha lika möjligheter att välja representanter i styrande organ och även lika möjligheter att bli valda till sådana. Kritiken av "majoritetsdemokrati" kan tolkas som en kritik av vad jag tidigare kallat "aggregativ demokrati", där majoritetens preferenser ska avgöra vilka beslut som fattas. Däremot förespråkar inte Morgenthau inte en "deliberativ demokrati", där alla medborgare ges möjlighet till aktivt deltagande i det politiska livet genom att på lika villkor låta sin röst bli hörd i den offentliga sfären.

Den modell för representativ demokrati som Morgenthau förordar är förenad med en stor tilltro till de valda representanterna. Idealet är en stark stat med en stark ledare som tar objektiva och absoluta mål för politiken på stort allvar. Det ska finnas lika möjligheter för alla att bli en stark president som sedan inte låter sig styras av majoritetens preferenser. Detta tycks vara ett aristokratiskt ideal som förenas med samma tilltro till suveränen och den starke ledaren som vi mött hos Carl Schmitt. I båda fallen är det en konsekvens av en alltför pessimistisk och elitistisk människosyn. De vanliga medborgarna anses inte ha den förmåga som krävs för att fatta politiska beslut eftersom de bara styrs av sina preferenser. De starka ledarna och valda representanterna tillhör däremot en elit med exceptionell förmåga att inse vilka de absoluta mål är som ska vara vägledande för politiken. Med en sådan pessimistisk människosyn blir demokratiidealet inte ett reellt folkstyre med aktiva medborgare utan snarare en form av aristokratisk ordning.

Kapitel 5.

Konflikten mellan etik och politik

Den politiska realismen ger en i flera avseenden övertygande beskrivning av vad som i allmänhet är drivkraften för politiska aktörers handlande. Moraliska överväganden tycks spela en begränsad roll för många politiker, som snarare strävar efter att bevara och utöka sin makt. Detta gäller inte alla politiska aktörer. Vid sidan av etablerade partier finns också politiska rörelser som tycks drivas av moraliska ideal och arbetar för solidaritet, fred, global rättvisa och respekt för mänskliga rättigheter. Inom miljörörelsen finns organisationer som verkar för klimaträttvisa och månar om naturens värde. Fredsrörelsen arbetar för nedrustning, avskaffande av kärnvapen och konfliktlösningar utan våld. Solidaritetsrörelser av olika slag stöder flyktingar och människor i utvecklingsländer som drabbats av fattigdom och förtryck. Dessa rörelser förefaller i hög grad drivas av moraliska ideal.

Men regeringar och etablerade politiska partier har oftast en mer realpolitisk hållning. För dessa politiska aktörer tycks det vara viljan till makt och vaktsländet om den egna gruppens intressen som är avgörande. Detta medför inte sällan att politiska beslut fattas om minskat bistånd, en restriktiv flyktingpolitik och brutala militära konflikter. Inte heller vid FN:s miljökonferenser är det lätt att vinna uppslutning kring sådana förslag som är nödvändiga för en hållbar utveckling. Förslag om klimaträttvisa och särskilt stöd till de utsatta länder som drabbats hårdast av de globala klimatförändringarna väcker hårt motstånd.

Frågan är vilka normativa slutsatser vi kan dra av denna iakttagelse. Betyder det att moralen inte heller bör ha någon relevans för politiska aktörers handlande eller för utformningen av politiska institutioner? Den politiska cynismen drar som vi sett denna slutsats. Den hävdar att politiken och moralen utgör två helt skilda sfärer som bör vara oberoende av varandra. Utmärkande för det politiska är en antagonism mellan vänner och fiender, och där hör inte moraliska överväganden hemma.

Därför ingår i denna teori en amoralitetstes, enligt vilken politiska aktörer inte behöver ta några moraliska hänsyn. Denna uppfattning har vi mött hos Chantal Mouffe och Carl Schmitt.

Den politiska realismen drar inte samma slutsats. Den förstår politiken som en maktkamp, styrd av olika gruppers skilda intressen, samtidigt som den hävdar att moralen bör sätta vissa ramar för politiska aktörers handlande. Däremot hävdar den att vi inte kan ställa samma stränga moraliska krav på politiska aktörer som på enskilda. Till den politiska realismen hör en dualistisk tes, enligt vilken den politiska moralen bör vara av ett annat slag än privatmoralen. Hos Hans J. Morgenthau förenas denna tes med en problematisk etisk teori och en människosyn som framstår som alltför pessimistisk. Men en mer plausibel utformning av den politiska realismen möter hos den amerikanske teologen Reinhold Niebuhr (1892–1971). Även han omfattar en etisk dualism, men han förenar denna med en mer utvecklad etisk teori och en människosyn som på ett rimligt sätt beaktar ambivalensen hos det mänskliga.

Reinhold Niebuhr framstår som en av 1900-talets främsta politiska teoretiker, samtidigt som han är en av de teologer som mest ingående behandlat frågan om religionens betydelse inom politiken. Niebuhr, som aldrig doktorerade men under lång tid var verksam som akademisk lärare vid Union Theological Seminary i New York, är vid sidan av sin kollega Paul Tillich en av de mest betydande nordamerikanska teologerna under 1900-talet, och hans ingående kritik av liberalteologin kom att bli avgörande för utvecklingen av senare kristen etik. Han var präst och politiskt verksam först inom det amerikanska socialistiska partiet och sedan inom "Union for Democratic Action", en vänstergrupp inom det demokratiska partiet. Flera av medlemmarna i denna grupp, bland andra Niebuhr, grundade 1947 *Americans for Democratic Action*, där även Morgenthau var aktiv.

I detta kapitel ska jag analysera Niebuhrs teori om relationen mellan etik och politik. Jag kommer då att behandla hans tidigare arbeten, där han framstår som en politisk teoretiker snarare än som den realpolitiker han sedan kom att bli. Det är främst fyra av hans arbeten som jag ska analysera. Det första är *Moral Man and Immoral Society* (1932), där Niebuhr ger en ingående framställning av sin teori om konflikten mellan etik och politik. Det andra är *An Interpretation of Christian Ethics* (1935), där han på ett pregnant sätt utvecklar en tolkning av kristen etik och sin teori om dess relevans för politik och ekonomi. Det tredje är *The Nature and Destiny of Man* (1941), som torde vara hans viktigaste

teologiska publikation. I två band ger Niebuhr här en ingående analys av kristen människosyn och en kritik av filosofiska teorier om människan. Slutligen analyserar jag *The Children of Light and the Children of Darkness* (1944), där Niebuhr diskuterar hur demokratin kan berättigas och hur demokratins uppgift i ett pluralistiskt samhälle kan förstås.

I sin bok *Moral Man and Immoral Society* riktar Reinhold Niebuhr en skarp kritik mot såväl sekulär som religiös moralism, dvs den uppfattning som går ut på att politiken kan underställas moralen så att den egoism som kännetecknar politiskt handlande kan övervinnas. I stället argumenterar han för en politisk realism, enligt vilken det råder en skillnad mellan individens moraliska beteenden och sociala grupperns handlande. Detta innebär att det råder en konflikt mellan etik och politik, som hör samman med skillnaden mellan individetik och societik. För individen är det högsta moraliska idealet en självutgivande kärlek, medan det högsta moraliska idealet inom den politiska etiken är rättvisa. Niebuhr skriver:

”A realistic analysis of the problems of human society reveals a constant and seemingly irreconcilable conflict between the needs of society and the imperatives of a sensitive conscience. This conflict, which could be most briefly defined as the conflict between ethics and politics, is made inevitable by the double focus of moral life. One focus is in the inner life of the individual, and the other in the necessities of man’s social life. From the perspective of society the highest moral ideal is justice. From the perspective of the individual the highest ideal is unselfishness”.²⁴⁷

Mitt syfte i detta kapitel är att klargöra och kritiskt granska denna uppfattning hos Reinhold Niebuhr. Hur ska vi förstå hans teori om relationen mellan moraliska ideal och politiskt handlande? Niebuhr omfattar en deskriptiv realism, enligt vilken olika grupperns egenintressen har avgörande betydelse för hur de agerar politiskt. Enligt min tolkning förenar han denna med en etisk dualism, enligt vilken de moraliska ideal som har relevans för politiken är andra än de som gäller för den enskilda. Teorin hör nära samman med både en uppfattning om vad som kännetecknar politik och en väl utvecklad teori om kristen etik. Dessa förenas i sin tur med en karaktäristisk människosyn och en demokratiteori. Efter att ha klargjort innebörden av hans dualistiska tes

²⁴⁷ Niebuhr, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*. Westminster John Knox Press, Louisville (1932) 2013, s 257.

kommer jag därför att analysera Niebuhrs förståelse av begreppet politik och därefter hans förståelse av etikens innebörd och särskilt hans tolkning av kristen etik. Mot denna bakgrund kommer jag att klargöra hans människosyn och även hans teori om demokratins berättigande och uppgift. Slutligen kommer jag att rikta några invändningar mot Niebuhrs kristna realism. Min uppfattning är att det är ett misstag att härleda en dualistisk tes från en deskriptiv realism. Dessutom menar jag att Niebuhrs politiska etik inte är tillräckligt samhällskritisk, vilket har att göra med att han tänker sig att en uppgift för etiken är att ge politisk rådgivning.

Kollektiv egoism och sociala gruppers moral

Reinhold Niebuhrs teori om relationen mellan etik och politik blir tydlig redan i hans klassiska studie *Moral Man and Immoral Society*. Där utvecklar han en deskriptiv realism, som analyserar vad som faktiskt kännetecknar det politiska livet. Niebuhr driver tesen att en skarp skillnad måste göras mellan individers och sociala gruppers moraliska beteenden. Enskilda individer kan vara moraliska i den meningen att de beaktar andra intressen än sina egna. Men detta är svårare, om inte omöjligt, för sociala grupper. Den kollektiva egoismen är betydligt starkare än den individuella, och därför kan grupprelationer aldrig vara lika moraliska som relationer mellan individer. Niebuhr uppehåller sig främst vid tre exempel som visar på egenintressets styrka inom det politiska livet, nämligen a) nationers moral, b) privilegierade gruppers moral och c) den proletära klassens moral.²⁴⁸

Till att börja med menar han att nationens moraliska attityder präglas av egenintresse. Med nationer förstår han territoriella samhällen, där staten utövar makt och har auktoritet. Sådana nationalstater är genomgående inriktade på att värna om sina egna intressen. Det finns liberaler som har ett mer kosmopolitiskt perspektiv, men de grupper som är i majoritet värnar oftast om det nationella egenintresset och saknar självkritik. Det tvång som används för att uppnå nationell gemenskap främjar ofta en nationell själviskhet, och detta gagnar inte sällan makt-havares ekonomiska intressen.²⁴⁹

Patriotismens etiska paradox innebär enligt Niebuhr att individuell osjälviskhet omvandlas till nationell egoism. Den enskildes lojalitet

²⁴⁸ Niebuhr, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society*, s XXIX.

²⁴⁹ Niebuhr, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society*, s 83 f och 88 f.

med den egna nationen är en relativt hög form av altruism, och detta möjliggör i sin tur nationalism och nationell själviskhet. Den patriotiska individen projicerar sitt eget jag på nationen. På så sätt kan det nationella egenintresset försvaras med hänvisning till den enskildas osjälviskhet.²⁵⁰

Det nationella egenintresset handlar ofta om att uppnå ekonomiska fördelar. Ett exempel på detta är det brittiska kolonialväldet i Indien. Samtidigt menar Niebuhr att det finns ett utbrett nationellt hyckleri, som går ut på att man ger en moralisk och ibland även religiös legitimering av dessa egenintressen. Man döljer motiven för en kolonialistisk politik och menar sig i stället kämpa för civilisation och kultur. Ingen nation har enligt Niebuhr någonsin erkänt sina verkliga imperialistiska motiv – utan man säger sig vilja främja ordning, fred, framsteg och välbefinnande i de länder som blir underordnade. Detta gäller inte bara den brittiska kolonialmakten utan också USA som bedriver en imperialistisk politik i Latinamerika.²⁵¹

Det andra exemplet på kollektiv egoism är privilegierade klassers moraliska attityder. Under 1930-talet bejakar Niebuhr den analys av klasskillnader i ett kapitalistiskt samhälle som görs inom marxistisk sociologi. Han menar att skillnaderna mellan olika klasser är beroende av vilken position de har i det ekonomiska livet och framför allt huruvida de äger eller inte äger produktionsmedel. Därför finns en avgörande skillnad mellan privilegierade och proletära klasser. Olika politiska övertygelser och skilda moraliska attityder är präglade av dessa klassers speciella ekonomiska omständigheter.²⁵²

Privilegierade klasser försöker på olika sätt rationellt berättiga sina privilegier, menar Niebuhr. Inte sällan söker de hävda sin egen moraliska överlägsenhet eller sin intellektuella särställning. De egna privilegierna kan därmed hävdas vara rättvisa, som en belöning av förtjänst. Samtidigt som de privilegierade gör anspråk på att besitta en moralisk excellens vill de bestrida förtryckta människors möjlighet att utbilda sig och utveckla sina förmågor – de fattiga anses inte ha kapacitet att tillgodogöra sig utbildning. Att det finns en klass som har särskilda privilegier anses dock inte vara till nackdel för andra, tvärtom är det

²⁵⁰ Niebuhr, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society*, s 91 och 92 f.

²⁵¹ Niebuhr, Reinhold, aa, s 94 ff och 102 ff.

²⁵² Niebuhr, Reinhold, aa, s 113 f och 115 f.

ta till andras fördel. De privilegierade har också en tydlig tendens att identifiera sina intressen med universella värden.²⁵³

Ett annat sätt för privilegierade klasser att rationellt berättiga sina förmåner är att hävda att detta bidrar till lag och ordning. De som önskar eliminera ojämlikheter sägs hota freden och ordningen. Genom att försvara lag och ordning gör de privilegierade motstånd mot revolutionära förändringar. De är inte pacifister, utan ser gärna att staten använder våld i konflikt med andra nationer. Däremot är de rädda för anarki, och de menar att en sådan anarki uppstår om de förtryckta tillerkänns sina rättigheter. Men deras egentliga motiv är enligt Niebuhr att slå vakt om sina egna ekonomiska klassintressen. Denna gruppegoism hos de privilegierade klasserna visar tydligt själviskhetens roll inom politiken.²⁵⁴

Den proletära klassens moraliska attityder är det tredje exemplet på kollektiv egoism som Reinhold Niebuhr uppehåller sig vid. Dessa attityder präglas i hög grad av marxistisk politisk filosofi, vilket medför att industriarbetarens politiska övertygelse utmärks av en kombination av moralisk cynism och ett jämlikhetsideal. Den moraliska cynismen hör samman med marxistisk determinism och teorin om bas och överbyggnad. Enligt denna teori är det ekonomiska förhållanden som avgör moralens innehåll, och ideologier är avspeglningar av skilda klassintressen. Den högsta formen av altruism är lojalitet med den egna klassen, och samtidigt söker varje klass universalisera sina egna partikulära värden.²⁵⁵

Denna moraliska cynism kombineras inom den proletära klassen med ett egalitärt jämlikhetsideal. Det kan ibland artikuleras som en behovsprincip: ”från var och en efter förmåga, till var och en efter behov”. Sociala realiteter förklarar detta egalitära ideal, eftersom jämlikheten ligger i proletariatets egna intressen. Men idealet är ändå giltigt, menar Niebuhr. Klasskampen är därför inte helt omoralisk, och visionen av ett klasslöst samhälle har en moralisk dimension. Niebuhr menar också att den marxistiska drömmen om jämlikhet genom socialisering av produktionsmedlen rymmer en viktig insikt. Privilegier är förenade med makt och ägande av produktionsmedel är den viktigaste makten. För att stå emot denna ekonomiska makt behövs en stark stat.²⁵⁶

²⁵³ Niebuhr, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society*, s 117 ff, 123 och 126 f.

²⁵⁴ Niebuhr, Reinhold, aa, s 129 f, 132 f och 138 ff.

²⁵⁵ Niebuhr, Reinhold, aa, s 144 ff och 152 ff.

²⁵⁶ Niebuhr, Reinhold, aa, s 159 ff och 163 f.

Med dessa tre exempel vill Niebuhr visa att sociala grupper moraliska attityder i hög grad präglas av deras skilda ekonomiska intressen. Inställningen till jämlikhetsidealet varierar beroende på vilken ekonomisk position man har. Det är mot denna bakgrund Niebuhr kritiserar liberalismen och varje form av politisk moralism. Han menar att den politiska moralismen inte ser att politik är en maktkamp som styrs av ekonomiska intressen. Den saknar förståelse för de mänskliga kollektivens brutala handlande och den kollektiva egoismens styrka. Detta är uttryck för en alltför optimistisk människosyn, som också präglar liberalismen. En alltför stark tilltro till människans förmåga gör att liberalismen saknar förståelse för gruppegoismens styrka och insikt om att politik alltid är maktkamp.²⁵⁷

En realistisk politisk etik

Vilka normativa slutsatser ska vi dra av Niebuhrs deskriptiva realism? Bör moralen över huvud taget ha någon relevans för politiska aktörers handlande? Niebuhr menar att centrum i kristen etik är ett radikalt kärleksideal som kräver självupppoffring för andras skull. Samtidigt har han en realistisk människosyn, enligt vilken människans förmåga till en sådan självupppoffring är ytterst begränsad. Detta gäller i synnerhet sociala grupper. Politiken kännetecknas alltid av maktkamp och konflikter mellan olika grupper med skilda intressen. Vilken betydelse kan då etiken ha för politiken? Niebuhr ger tre svar på den frågan.

Till att börja med riktar han kritik mot den politiska moralismen, som hävdar att det finns vissa moraliska ideal som alltid ska läggas till grund för politiskt handlande. Enligt denna moralism kan människan skapa ett gott samhälle genom att utveckla sina moraliska förmågor. Upplysningsfilosofin betonar förnuftets roll i moralen och menar att ökad rationalitet medför en högre moral hos människan. Mot denna uppfattning menar Niebuhr att människan inte bara styrs av sitt förnuft utan också av en vilja till makt. Människan har ett samvete, men det finns gränser för moralen på grund av hennes starka egoistiska impulser. Den politiska moralismen förbiser att politik alltid har ett inslag av tvång och maktkamp.²⁵⁸

Niebuhr kritiserar också den politiska moralism som finns i kristen tradition. Det är en religiös idealism som vill tillämpa kärleksidealet

²⁵⁷ Niebuhr, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society*, s xxx f och xxxiv f.

²⁵⁸ Niebuhr, Reinhold, aa, s 23 ff, 34 ff och 37 ff.

inom politiken och har en vision av ett fullkomligt samhälle där kärlek och rättvisa har förverkligats. Liberalteologin tänker sig att gudsriket är ett sådant fullkomligt samhälle, och religionen kan bidra till en sådan moralisk utveckling hos människan som gör detta samhälle möjligt. Mot denna uppfattning menar Niebuhr att det är orealistiskt att göra kärleken till ett ideal inom det politiska livet. En nation kan inte älska en annan nation, och sociala grupper kan aldrig bortse från sina egna intressen. Politiken kommer alltid att präglas av kollektiv egoism.²⁵⁹

För det andra kritiserar Niebuhr också den politiska cynismen, som hävdar att politiken är en sfär som står helt utanför moralen. På grund av människans synd och politikens karaktär av maktkamp kan det kristna kärleksidealet inte fullt ut förverkligas i det politiska. Men detta betyder inte att Niebuhr skulle godta en sådan amoralitetstes som den vi mött hos Carl Schmitt. Tvärtom menar han att en politisk cynism av detta slag skulle leda till allas krig mot alla. Inom politiken måste det finnas vissa moraliska ramar som sätter gränser för sociala gruppers egenintressen och vilja till makt.²⁶⁰

Till skillnad från den politiska moralismen menar Niebuhr att vi måste inse att politik alltid förutsätter tvång och maktkamp. Till skillnad från den politiska cynismen menar han att moralen har relevans för politiken. Den avgörande frågan gäller enligt honom för vilka syften som tvånget ska användas inom det politiska livet, och här kan moralen ge vägledning. Enligt Niebuhr är det mest rationella målet jämlikhet och social rättvisa. Ett egalitärt rättviseideal är det främsta idealet inom politisk etik. Detta är enligt Niebuhr en approximation till det kristna kärleksidealet. Rättvisan är ett närmevärde, som inte helt överensstämmer med kravet på självutgivande kärlek, men ändå står relativt nära detta ideal.²⁶¹

För det tredje argumenterar Niebuhr för en politisk realism som går ut på att det råder en ”konflikt” mellan etik och politik. Denna konflikt hör samman med skillnaden mellan individetik och socialetik. Ur individens perspektiv är det högsta moraliska idealet en självutgivande kärlek, medan rättvisan är det högsta moraliska idealet från samhällets perspektiv. För den enskilda gäller att osjälviskhet och uppoffring av egna intressen för andras skull är det främsta idealet, men detta ideal

²⁵⁹ Niebuhr, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society*, s 51 ff, 60 ff och 74 ff.

²⁶⁰ Niebuhr, Reinhold, aa, s 231 ff.

²⁶¹ Niebuhr, Reinhold, aa s 234 f och 237 f.

gäller inte för sociala grupper. Inom det politiska livet får man nöja sig med att eftersträva rättvisa. Men även om Niebuhr skriver att det råder en "konflikt" mellan etik och politik, så menar han att dessa skilda moraliska perspektiv inte är varandra uteslutande. Kärleksidealet är relevant för den politiska etiken på så sätt att det bidrar till vår förståelse av vad social rättvisa innebär.²⁶²

Reinhold Niebuhrs alternativ till den politiska moralismen och den politiska cynismen kan förstås som en etisk dualism. Det kristna kärleksidealet, som kräver fullständig osjälviskhet, gäller för den enskilda individen. Det högsta moraliska idealet för sociala grupper är emellertid rättvisa. Denna etiska dualism har enligt Niebuhr två aspekter. För det första är det en skillnad mellan moraliska omdömen som appliceras på jaget och sådana omdömen som appliceras på andra. När vi tar moralen på allvar så ogillar vi vår egen själviskhet mer än vi ogillar egoismen hos andra. Andras handlingar kan bedömas från ett externt perspektiv och då kan själviskhet ibland socialt berättigas, men från ett internt perspektiv måste det egna jagets egoism alltid moraliskt ogillas.²⁶³

För det andra finns det en skillnad mellan individuell moral och sociala gruppers moral. Vi gör en annan moralisk bedömning av gruppers handlande än av enskilda individers agerande, eftersom vi kan förvänta oss mer av individer än av mänskliga kollektiv. Ren osjälviskhet och ren kärlek kan inte vara ett ideal i politiken, eftersom mänskliga gruppers själviskhet är oundviklig. Detta medför att det råder en konflikt mellan den renaste individualmoralen och ett adekvat politiskt handlande. För den enskilda individen är det nödvändigt att odla en kompromisslös idealism, men i samhället är det högsta moraliska idealet rättvisa.²⁶⁴

Den etiska dualism som Niebuhr argumenterar för påminner om den dualistiska tes som hör samman med Luthers tvåregementslära. Luther gör ju som bekant en skillnad mellan "person" och "ämbete", och han menar att vi som personer har andra förpliktelser än dem som gäller i vårt ämbete. Det finns emellertid en viktig skillnad mellan Niebuhrs etiska dualism och den utformning av den dualistiska tesen som möter hos Luther och även hos Machiavelli. Enligt Luther är det helt andra normer som kan gälla inom den politiska etiken än dem som enskilda individer är underställda. På motsvarande sätt menar Machiavelli

²⁶² Niebuhr, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society*, s 257 f och 267 f.

²⁶³ Niebuhr, Reinhold, aa, s 271 f.

²⁶⁴ Niebuhr, Reinhold, aa, s 272 ff.

att politiska makthavare behöver utveckla andra egenskaper än sådana dygder som vi i andra sammanhang ska odla. Vanligtvis är ödmjukhet, rättrådighet och barmhärtighet goda karaktärsegenskaper, men för politiska ledare kan det i stället vara ett ideal att utveckla sådana egenskaper som grymhet och opålitlighet. En furste som vill behålla makten kan inte alltid vara ”god” i samma mening som vi vanligen menar.²⁶⁵

Enligt Niebuhr finns det däremot en viss förbindelse mellan individualiteten och de principer som gäller inom den politiska etiken. Kravet på självoffrande kärlek är visserligen inte ett ideal inom politiken. Där måste vi nöja oss med att eftersträva rättvisa. Men det radikala kärleksidealet, som gäller för individen, är samtidigt nära relaterat till det politiska rättviseidealet, och därmed har det också relevans för det politiska livet. Dess relevans ligger främst däri att det inverkar på vår förståelse av vad rättvisa innebär. Att ta kärleksidealet på allvar betyder att respektera varje människas värdighet i lika hög grad. Därför ska vi i politiken eftersträva ett egalitärt ideal. Rättvisa betyder jämlikhet.²⁶⁶

Politik som maktkamp

Vilka argument har Reinhold Niebuhr för den dualistiska tes som han försvarar? Ett av hans tyngsta skäl för denna tes är hans uppfattning om vad som faktiskt kännetecknar politiken. Niebuhr för inte en lika ingående diskussion om vad som kännetecknar det politiska som Carl Schmitt och Hans J Morgenthau. Men det är tydligt att han i likhet med Morgenthau har en realistisk förståelse av politikens karaktär. Han förstår politiken som en kamp om makt, som styrs av olika sociala grupperns intressen. Som vi sett menar han att den kollektiva egoismen är stark och att maktkampen mellan olika grupper ofta är brutal.

Till skillnad från Morgenthau framhåller emellertid Niebuhr att den ekonomiska makten har en avgörande betydelse för den politiska. Det finns enligt honom ett nära samband mellan den ekonomiska och den politiska makten, och det är främst ekonomiska egenintressen som styr sociala grupperns politiska agerande. Detta är en uppfattning som

²⁶⁵ En mer ingående framställning om den etiska dualismen hos Luther ger jag i Grenholm, Carl-Henric: *Tro, moral och uddlös politik. Om luthersk etik*. Verbum, Stockholm 2014, s 63 ff. Den dualistiska tesen hos Machiavelli utvecklas tydligt i Machiavelli, Niccolo: *Fursten*, Natur & Kultur, Stockholm 2008, s 113 f, 122 f och 124 ff. Den analyseras på ett klargörande sätt i Parrish, John M: *Paradoxes of Political Ethics*, s 107 ff och 115 ff.

²⁶⁶ Niebuhr, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society*, s 257 ff.

står i nära överensstämmelse med marxistisk teori, som Niebuhr under 1930-talet tog starka intryck av.

I *Moral Man and Immoral Society* skriver Niebuhr att det i politiken alltid finns ett inslag av tvång. Ett mått av tvång förutsätts i allt socialt samarbete. Samtidigt menar han att politiken är en sfär där samvete och makt möts. Det finns enligt Niebuhr också etiska faktorer i den politiska processen. Men den politiska opinionen är rotad i ekonomiska intressen av något slag, och det kommer alltid att finnas en konflikt mellan olika intressen. Därför är tvång alltid närvarande i politiken.²⁶⁷

Ekonomiska intressen har avgörande betydelse för sociala gruppers politiska handlande. De som har ekonomisk makt eftersträvar också politisk makt för att slå vakt om sina intressen, medan de som är lönearbetare värnar om sina ekonomiska intressen genom politisk kamp för förändring av maktstrukturer. Varje social grupp har enligt Niebuhr expansiva önskningar. Den har en vilja till liv, att överleva, men också en vilja till makt. Detta innebär att sociala grupper inte enbart slår vakt om den makt de har, utan också eftersträvar att utöka denna makt. På så sätt blir tvånget en viktig faktor i politiken. I ett samhälle med makt-kamp och intressekonflikter är detta nödvändigt. Pacifismen framstår enligt Niebuhr som en illusion.²⁶⁸

Niebuhrs förståelse av politikens karaktär och hans kritik av pacifismen kommer tydligt till uttryck i hans diskussion av frågan om rättvisa kan uppnås inom ramen för en reformistisk politik eller enbart genom revolution. Han menar att det inte kan uteslutas att revolution, även med våldsmedel, kan bli nödvändig som ett instrument för social förändring. Våldet är inte ont i sig självt, och ibland är det inte möjligt att uppnå rättvisa utan att tillgripa våld, menar han. För att skydda mänskligt liv bör givetvis våld undvikas så långt som möjligt, men inget moraliskt värde är absolut och varje värde kan behöva offras för att uppnå något annat värde. Detta hör ihop med att politiken till sin karaktär är en brutal maktkamp, där olika intressen står mot varandra.²⁶⁹

Däremot menar Niebuhr att vi inte kan hoppas på att det är möjligt att skapa ett jämlikt samhälle som är varaktigt. Kommunist tenderar att bli naiva romantiker, menar han, när de talar om det nya samhället

²⁶⁷ Niebuhr, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society*, s 3 ff.

²⁶⁸ Niebuhr, Reinhold, aa, s 14 f, 18 f och 20 f. Se även Niebuhr, Reinhold: *The Children of Light and The Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense*. The University of Chicago Press, Chicago (1944) 2011, s 61 ff.

²⁶⁹ Niebuhr, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society*, s 172 ff och 176 ff.

efter revolutionen. De har en romantisk idé om att proletariats diktatur bara blir en övergångsfas och att det socialistiska samhället sedan ska skapa fullkomliga människor. Denna dröm om framtiden bortser från de begränsningar som hör till människans natur. Eftersom människan alltid är en syndare kommer det att finnas konflikter och makt-kamp i varje samhälle, också det som skapas efter en revolution.²⁷⁰

Är det då möjligt att uppnå ett rättvist samhälle i en demokratisk process med parlamentariska metoder? Niebuhr framhåller svårigheterna med detta. De som förespråkar en sådan demokratisk väg för att skapa ett socialistiskt samhälle tenderar att underskatta svårigheterna att övertyga medelklassen om att man bör eftersträva ekonomisk rättvisa. De tenderar också att bortse från att det i varje samhälle finns olika klasser med skilda ekonomiska intressen. De som är privilegierade och ändå av moraliska skäl identifierar sig med den klass som har det sämst ställt kommer alltid att vara en liten minoritet, menar Niebuhr. För den proletära klassen kommer det därför alltid att vara svårt att inom ramen för en parlamentarisk demokrati kunna samarbeta med andra för att uppnå rättvisa.²⁷¹

När Niebuhr för denna diskussion om valet mellan revolutionära och reformistiska metoder för en samhällsförändring blir det tydligt att han menar att tvång och maktkamp är utmärkande för politiken. Till skillnad från Carl Schmitt och Hans J Morgenthau har han ingen ambition att ge en definition av det politiska som begrepp. Han utvecklar inte heller någon metafysisk teori om vad som utmärker det politiska till skillnad från andra sfärer av det mänskliga livet. Men han har en tydlig uppfattning om politikens karaktär. Han tycks omfatta en sociologisk teori som uppvisar stora likheter med en marxistisk klassteori. I det politiska livet är det skilda sociala grupper med olika ekonomiska intressen som står emot varandra, menar han. Därför kan det också bli nödvändigt att använda sig av våldsmiddel och revolution för att uppnå rättvisa. Men det är aldrig möjligt att skapa ett samhälle där det inte finns konflikter och intressekonflikter.

²⁷⁰ Niebuhr, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society*, s 192 ff och 196 f.

²⁷¹ Niebuhr, Reinhold, aa, s 206 f, 212 ff och 219 ff.

Det omöjliga kärleksidealet

Reinhold Niebuhrs politiska realism har också att göra med hur han förstår etik. Han är utan tvekan en av 1900-talets främsta teologiska etiker och utvecklar en sofistikerad teori om relationen mellan kärlek och rättvisa, samtidigt som han ingående reflekterar över vilka bidrag religionen kan ge till en politisk etik. I likhet med läran om den naturliga lagen menar han att varje människa, oberoende av vilken livsåskådning hon omfattar, har en viss förmåga att med sitt förnuft nå fram till moralisk insikt. Men samtidigt framhåller han att kristen tro ger ett specifikt bidrag till moralen, nämligen kravet på en självutgivande kärlek i Kristi efterföljd.

Reinhold Niebuhr ger ingen mer ingående analys av skilda teorier inom den filosofiska etiken. Han för inte heller någon principiell diskussion om skillnaden mellan etik och moral. Däremot ger han en skarpsinnig analys av innehållet i och karaktären hos kristen etik och han reflekterar ingående över vilken relevans det kristna kärleksidealet kan ha för det politiska livet. Därigenom utvecklar han en politisk teologi av en helt annan tyngd än den som vi mött hos Carl Schmitt. Hos Niebuhr är det inte fråga om en politisk teologi som legitimerar den rådande politiska makten. I stället är det en profetisk politisk teologi som har en tydlig samhällskritisk ansats. Han menar att centrum i kristen etik är ett kärleksideal som går utöver vad som är möjligt att förverkliga här i tiden, men som just därför nödvändiggör en kritisk granskning av varje samhällsordning. Det rättviseideal som vi bör eftersträva i det politiska livet är inte oberoende av religion, utan i principen om jämlikhet kan vi uppfatta ett eko av kärleksidealet. Religionen ger därmed också en särskild karaktär åt idealet om rättvisa.

Sin analys av kristen etik utvecklar Niebuhr framför allt i sitt arbete *An Interpretation of Christian Ethics*, som publicerades 1935. Hans tes är där att kärnan i kristen etik är ett radikalt ideal om självutgivande kärlek, och han betonar att kristen etik har en specifik karaktär. Till skillnad från sekulär etik är den relaterad till en förståelse av vad som är livets yttersta mening. Därför tänker den sig alltid en spänning mellan vad som är och vad som bör vara, mellan det historiskt möjliga och det transcendenta. Det kristna kärleksidealet är relaterat till en vision av ett framtida Guds rike, där det råder fullkomlig kärlek. Detta är en möjlighet, som anknyter till mänskliga erfarenheter av kärlek, men det är också en omöjlighet som inte kan förverkligas här i tiden.²⁷²

²⁷² Niebuhr, Reinhold: *An Interpretation of Christian Ethics*. Harper & Row Publish-

I sin tolkning av kristen etik riktar Niebuhr kritik mot både liberalteologin och nyortodoxin. Liberalteologin, som i USA främst representerades av socialgospelrörelsen och Walter Rauschenbuch, anpassar sig till modernitetens kultur och dess optimism, menar han. Den döljer det specifikt kristna i etiken och identifierar Jesu etik med relativa moralregler. Den liberala kristendomen tar alltför starka intryck av en sekulär och liberal kultur, så att den offerar den kristna etikens oberoende karaktär. Guds rike förvandlas till ett idealsamhälle som kan realiseras inom en nära framtid. Detta är uttryck för en alltför optimistisk människosyn, som inte förstår djupet av människans synd.²⁷³

Samtidigt kritiserar Niebuhr också vad han kallar den ortodoxa kristendomens förståelse av kristen etik. I traditionell luthersk och kalvinsk etik, men även inom nutida barthiansk etik, förstås moralen på ett alltför auktoritärt och dogmatiskt sätt. Svagheten är att Guds vilja identifieras med kanoniska normer som i flera fall bara var konventionell moral för länge sedan. Den ortodoxa kristendomen ser inte heller kärleksidealets relevans för nutida samhällsproblem. I stället menar Niebuhr att kristendomen är en profetisk religion. Den har en oberoende etik och en vision av det framtida Guds rike, som utvecklar profeternas vision av en framtid med fred och rättvisa. Samtidigt reduceras inte gudsriket till ett samhällsideal som kan förverkligas här i tiden. Det kristna kärleksidealet har relevans, men det är en ”möjlig omöjlighet”.²⁷⁴

Kristen etik är enligt Reinhold Niebuhr förankrad i kristologin. Centrum i Jesu etik är enligt honom ett radikalt kärleksideal som transcenderar det mänskliga livets möjligheter. Det är en absolut kärleksetik som bottnar i övertygelsen att Gud är den fullkomliga kärleken. Gud älskar alla människor av nåd allena, och på samma sätt ska också vi älska alla medmänniskor. Vi ska förlåta därför att Gud förlåter, och vi ska älska våra fiender därför att Gud är nådig. Kravet på en sådan universell och självutgivande kärlek berättigas med hänvisning till Guds kärlek – det berättigas inte därför att det medför goda sociala konsekvenser.²⁷⁵

Det kristna etiska idealet kommer till uttryck i bergspredikan, där det heter att vi ska älska våra fiender, vända den andra kinden till, och

ers, San Francisco (1935) 1987, s 3 f, 5 och 19 f.

²⁷³ Niebuhr, Reinhold, aa, s 5 och 9.

²⁷⁴ Niebuhr, Reinhold, aa, s 5, 12 f och 18 ff.

²⁷⁵ Niebuhr, Reinhold, aa, s 22 ff och 26 ff.

älska alla utan undantag. Det kommer också till uttryck i Jesu eget liv, främst hans lidande och död på korset. Detta visar att det handlar om en självutgivande kärlek, där inga fördelar utlovas för vår egen del. I Jesu etik finns ett eskatologiskt drag, som innebär att ett liv i självuppooffring kan medföra ett framtida självförverkligande. Men Guds rike är alltid kommande, det realiseras aldrig här i tiden. På grund av syndens realitet framstår kärleksidealet som ett omöjligt ideal.²⁷⁶

Enligt Niebuhr finns det en ständig spänning mellan det radikala kärleksidealet och människans faktiska egoism. Den profetiska kristendomen förenar kravet på självuppooffring för andras skull med en medvetenhet om människans synd. Människan är skapad till Guds avbild, samtidigt som hon är ändlig och begränsad. Roten till hennes synd är att hon söker göra sig själv till Gud, vilket alltid misslyckas på grund av hennes ändlighet. Detta högmod är förenat med en djup själviskhet, som innebär att hon ofta sätter sina egna intressen framför andras. Människans synd gör att hon aldrig helt lyckas leva i enlighet med kravet på självutgivande kärlek.²⁷⁷

Vilken relevans har då det kristna kärleksidealet för de moraliska problem som vi ställs inför i dagens samhälle? En profetisk kristen etik ställs här inför ett svårt problem, menar Niebuhr. Å ena sidan omfattar den ett kärleksideal som kräver radikal självuppooffring och universell omsorg om andra. Å andra sidan är den medveten om människans synd, som gör att idealet framstår som omöjligt. Den ortodoxa kristendomen söker lösa detta problem genom att förneka kärleksidealets relevans för ordinära moraliska problem. Den liberala kristendomen söker i stället reducera idealet till överensstämmelse med vad den förstår som en "allmänmänsklig" moral. Men ingen av dessa lösningar är rimlig enligt Niebuhr.²⁷⁸

Till skillnad från den ortodoxa kristendomen menar Niebuhr att kärleksidealet har relevans för vanliga mänskliga problem och att det anknyter till den "naturliga människans" moral. Han menar att vi kan tala om en stigande skala av moraliska möjligheter, där skilda normer i olika hög grad utgör approximationer till det kristna kärleksidealet. Detta ideal är involverat redan i sociala miniminormer, såsom förbud mot stöld och mord. Därutöver tar det sig uttryck i olika rättviseideal. Närmast kärleksidealet står en jämlikhetsprincip, enligt vilken vi ska

²⁷⁶ Niebuhr, Reinhold: *An Interpretation of Christian Ethics*, s 33 ff och 36 ff.

²⁷⁷ Niebuhr, Reinhold, aa, s 39 ff, 52 ff och 60 f.

²⁷⁸ Niebuhr, Reinhold, aa, s 62 f.

behandla alla lika. Detta ideal är ett eko av kärlekens lag: ”du skall älska din nästa som dig själv”.²⁷⁹

Niebuhrs kritik av Barth och nyortodoxin går sålunda ut på att den förbiser att kristen etik i vissa avseenden överensstämmer med moralen utanför kristen tradition. Men han riktar samtidigt kritik mot liberalteologin och Rauschenbusch för att de helt reducerar kärleksidealet till överensstämmelse med sådana normer som de menar kan godtas av alla människor. Kärleksidealet är enligt Niebuhr en ”omöjlig möjlighet”, som aldrig helt kan förverkligas här i tiden. Det enda vi kan uppnå är approximationer till detta ideal. Vi kan komma en bit på väg mot rättvisa och jämlikhet, men något fullkomligt samhälle uppnår vi aldrig på jorden.²⁸⁰

Det kristna kärleksidealet har enligt Niebuhr också relevans inom politiken och ekonomin. Rättviseidealet, som är centralt i dessa sammanhang, är en approximation till kärleksidealet och kan förstås i ljuset av detta. Den ortodoxa kristendomen har emellertid förbiset detta. Den har inte låtit kärleksidealet prägla dess förståelse av rättvisa, och den jämlikhet som råder mellan människor inför Gud har man inte förstått som ett samhällsideal. Därför har man accepterat orättvisor och det bestående samhället. Detta gäller Martin Luther, när han krävde lydnad för överheten och kritiserade bondeupproret. Det gäller också den tyska skapelseordningsteologin, med sådana teologer som Emanuel Hirsch och Friedrich Gogarten, vilka stödde nazismen. Även Emil Brunner argumenterade för en ordningsteologi, där ordning blev viktigare än rättvisa.²⁸¹

Niebuhrs kritik av den ortodoxa kristendomen – bland annat traditionell luthersk politisk etik – innebär emellertid inte att han bejakar liberalteologins hållning i sociala etiska frågor. Han var tidigt inspirerad av socialgospelrörelsen, men kom sedan att rikta kritik mot denna form av liberalteologi. Dess uppfattning att det kristna kärleksidealet direkt kan tillämpas i politik och ekonomi uppfattar han som uttryck för en sentimental idealism och en naiv optimism. Socialgospelrörelsen tänkte sig att ett rättvist samhälle kan uppnås med ickevåldsmedel, så att man kan övertyga de privilegierade att leva efter kärleksidealet och att avstå från sina privilegier. Men detta är enligt Niebuhr en politisk mo-

²⁷⁹ Niebuhr, Reinhold: *An Interpretation of Christian Ethics*, s 63 ff.

²⁸⁰ Niebuhr, Reinhold, aa, s 71 ff, 76 f och 80 f.

²⁸¹ Niebuhr, Reinhold, aa, s 84 ff, 90 ff och 98 ff.

ralism, som inte ser skillnaden mellan människors kollektiva beteende och individers moraliska ideal.²⁸²

Till skillnad från liberalteologin menar Niebuhr att det inte är möjligt att uppnå fullkomlig rättvisa i en syndig värld. Men vi kan eftersträva ett samhälle som är mer rättvist än det nuvarande. Detta förutsätter dock en förändring av sociala strukturer. Eftersom det råder ett samspel mellan ekonomisk och politisk makt, och ägande skapar orättvisor, behövs en socialisering av produktionsmedel. Det är önskvärt att detta kan ske med ickevåldsmedel och genom demokratiska processer, men detta är inte alltid möjligt. Våld kan inte alltid undvikas i kampen för rättvisa, menar Niebuhr. Ur detta perspektiv blir det tydligt att kärleksidealet är ett omöjligt ideal, som inte direkt kan tillämpas i politiken.²⁸³

Människans ändlighet och högmod

Reinhold Niebuhrs teori om relationen mellan etik och politik hör nära samman med en speciell människosyn. Det är en realistisk människosyn som innefattar en medvetenhet om människors tillkortakommanden och den kollektiva egoismens styrka. Enligt Niebuhr är människan både skapad till Guds avbild och oundvikligen en syndare. Synden innebär framför allt högmod, dvs en ovilja hos människan att acceptera att hon är ändlig och beroende. Dessutom menar Niebuhr att den kollektiva egoismen är starkare än den enskilda individens själviskhet. Detta medför att politiken alltid präglas av maktkamp, där skilda sociala grupper värnar om sina egna intressen. Detta medför också att det kristna kärleksidealet framstår som en ”omöjlig möjlighet”, särskilt inom politik och ekonomi.

I likhet med vad som är fallet hos Carl Schmitt och Hans J Morgenthau gäller sålunda också för Niebuhr att människosynen har stor betydelse för hur han förstår moralens betydelse för det politiska livet. Dessa tre politiska teoretiker är alla starkt kritiska mot den optimistiska människosyn som kännetecknar liberalismen och dess politiska moralism. Däremot är Niebuhrs människosyn inte lika pessimistisk som den som utvecklas av Schmitt och Morgenthau. Han framhåller i stället människans ambivalens och betonar inte bara hennes begränsningar utan också hennes förmåga att gå utöver sig själv och se sig som en

²⁸² Niebuhr, Reinhold: *An Interpretation of Christian Ethics*, s 103 f, 106 f och 108 ff.

²⁸³ Niebuhr, Reinhold, aa, s 112 ff, 117 f, 120 f.

del av en större helhet. Som skapad till Guds avbild har hon också en förmåga att eftersträva det som är gott för andra.

Framställningen av sin människosyn ger Niebuhr i *The Nature and Destiny of Man*, som publicerades i två volymer 1941. Där ger han en kritisk analys av den moderna människosynen, som han menar är alltför optimistisk. Den är rationalistisk samtidigt som den har en alltför stor tilltro till människans förmåga att uppnå moralisk fullkomlighet. Mot denna ställer han sin tolkning av en kristen människosyn, som på ett helt annat sätt framhåller både människans ändlighet och hennes synd.

Nutida teorier om människan relaterar enligt Niebuhr dels till den klassiska människosyn som möter i grekisk filosofi och dels till den människosyn som möter i Bibeln och senare kristen tradition. Gemensamt för dessa är att människan förstås som både barn av naturen och som ande med vissa unika förmågor. Platon och Aristoteles menar att det unika för människan är hennes rationalitet. De har en optimistisk tilltro till människan och omfattar en dualism mellan kropp och själ. I kristen tradition förstås däremot människan som en enhet av kropp och själ, och här finns en mer realistisk förståelse av människans kapacitet. Att människan är skapad till Guds avbild innebär inte främst att hon är rationell utan att hon har en förmåga till självtranscendens. Detta innebär att hon kan höja sig över sitt individuella jag och uppfatta sig själv som en del av en större helhet. Dessutom är hon en syndare som missbrukar sin frihet och försöker vara mer än hon är.²⁸⁴

I *The Nature and Destiny of Man* ger Niebuhr till att börja med en ingående analys av vad han kallar den moderna människosynen. Den hör samman med den västerländska moderniteten, vilken han menar kännetecknas av en spänning mellan idealism och naturalism. Till idealismen hör en rationalistisk syn på människans natur och en optimism som är kritisk mot den kristna läran om synden. Niebuhr kritiserar rationalismen och han granskar också kritiskt modernitetens individualistiska människosyn. Men det är framför allt optimismen som han vänder sig mot. Den moderna människan har ett gott samvete, menar han, och en alltför stor tilltro till både sin rationalitet och sin förmåga att uppnå dygd och ett moraliskt gott liv. Denna optimism präglar också sådana politiska åskådningar som liberalismen och marxismen.²⁸⁵

²⁸⁴ Niebuhr, Reinhold: *The Nature and Destiny of Man. Vol I: Human Nature*. Martino Fine Books, Eastford, CT (1941) 2018, s 1 ff, 4 ff och 12 ff.

²⁸⁵ Niebuhr, Reinhold, aa, s 18 ff, 61 ff, 93 ff och 112 ff.

Efter sin kritiska analys av människosynen inom modern filosofi övergår Niebuhr till att ge en ingående tolkning av människosynen i kristen tradition. Det som karaktäriserar kristen människosyn är enligt Niebuhr att den på ett särskilt sätt relaterar tre aspekter av människans existens till varandra. För det första hävdar den att människan är skapad till Guds avbild och att detta innebär att hon har en förmåga till självtranscendens. För det andra framhåller den att människan som skapad av Gud är svag, beroende och ändlig, utan att se detta som roten till det onda hos människan. För det tredje menar den att människan är en syndare och att detta är ett resultat av hennes ovilja att erkänna att hon är ändlig, svag och begränsad.²⁸⁶

Grundläggande är alltså att människan skapad till Guds avbild. I kristen tradition har tolkningen av vad detta innebär ofta påverkats av rationalismen hos Platon och Aristoteles. Men det specifikt mänskliga är enligt Niebuhr inte enbart att hon är en rationell varelse, med förmåga till kontemplation. Gudsavbildheten innebär framför allt att människan har en förmåga till självtranscendens, en förmåga att nå utöver sig själv, att se sig som en integrerad del av en större helhet och att på så sätt skapa mening. Därigenom har hon också en förmåga att visa omsorg om andra människor och den helhet hon tillhör. Den som enligt Niebuhr tydligast visar vad denna förmåga innebär är Augustinus. Den betyder enligt honom att människan kan finna sig själv enbart i gemenskapen med Gud.²⁸⁷

Samtidigt är människan också i likhet med andra levande varelser skapad av Gud. Detta innebär att hon liksom andra djur är kroppslig och dödlig. Hon är ändlig och beroende av andra för sin existens. Men denna ändlighet och begränsning innebär inte att den skapade tillvaron är ond. Tvärtom är poängen i kristen skapelselära att Guds skapelse är god. Människans ändlighet, beroende och otillräcklighet är en del av Guds plan med skapelsen. Hennes kroppslighet är inte roten till det onda hos människan utan tvärtom något gott. Därför ska den accepteras av människan med ödmjukhet.²⁸⁸

Vad innebär då människans synd? Detta är den fråga som Niebuhr behandlar mest ingående. Han menar att det finns ett nära samband mellan människans gudsavbildhet och hennes synd. Som skapad till Guds avbild accepterar hon inte att hon är ändlig och begränsad, utan

²⁸⁶ Niebuhr, Reinhold: *The Nature and Destiny of Man. Vol I: Human Nature*, s 150.

²⁸⁷ Niebuhr, Reinhold, aa, s 152 f och 155 ff.

²⁸⁸ Niebuhr, Reinhold, aa, s 167 ff.

hon söker bli som Gud. Sina egna begränsade värderingar och uppfattningar upphöjer hon till absoluta. Niebuhr skriver:

”The fact that man can transcend himself in infinite regression and cannot find the end of life except in God is the mark of his creativity and uniqueness; closely related to this capacity is his inclination to transmute his partial and finite self and his partial and finite values to the infinite good. Therein lies his sin.”²⁸⁹

Roten till människans synd är enligt Niebuhr hennes högmod. Människan accepterar inte sin ändlighet och begränsning utan gör uppror mot Gud och söker sätta sig själv i hans ställe. Detta högmod är enligt Niebuhr relaterat till en vilja till makt. De som har makt menar sig klara sig själva och erkänner inte sina gränser och sitt beroende. De som ännu inte har makt söker erövra denna, eftersom de har en känsla av osäkerhet. De söker en säkerhet bortom gränserna för människans ändlighet.²⁹⁰

Det finns enligt Niebuhr olika typer av högmod. Utöver maktens högmod talar han om ett intellektuellt högmod, som innebär att människans förnuft inte inser sin begränsning och kontextuella karaktär. Det uppträder hos styrande oligarker, som alltid haft sina ideologiska idéer för att legitimera sin makt. Det uppträder också hos filosofer som tror sig sitta inne med den slutgiltiga sanningen, trots att de har ett begränsat perspektiv. Niebuhr talar också om ett andligt högmod, som har att göra med att man ser sin egen religion som den absoluta och därför inte tolererar andra religioner. Dessutom finns ett moraliskt högmod, som innebär anspråk på att sitta inne med en ovillkorlig sanning i moralska frågor. Man tror att ens egna relativa normer är absoluta och hävdar att ens egen moraliska uppfattning har ett absolut värde. Denna form av moralism är det yttersta uttrycket för synd.²⁹¹

Reinhold Niebuhr menar att det finns en skillnad mellan den enskilda individens egoism och den själviskhet som utmärker sociala grupper. Enligt honom är den sociala gruppen ännu mer arrogant och självcentrerad än individen. Allra tydligast kommer gruppens egoism till uttryck hos nationalstaten. Den präglas ofta av ett högmod som innebär att den ger de värden som den hyllar en mer absolut karaktär än de har. I den moderna nationalismen har den nationella egoismen nått nya

²⁸⁹ Niebuhr, Reinhold: *The Nature and Destiny of Man. Vol I: Human Nature*, s 122.

²⁹⁰ Niebuhr, Reinhold, aa, s 178 ff, 188 f och 190 f.

²⁹¹ Niebuhr, Reinhold, aa, s 194 f, 199 f och 200 f.

höjder. Inom nazism och fascism möter en förgudning av nationen, och detta är den mest demoniska formen av nationalism.²⁹²

Läran om synden är sålunda enligt Niebuhr framför allt vad som skiljer en kristen människosyn från modernitetens optimism. I kristen tradition finns till och med en lära om människans arvsynd. Denna lära ska enligt Niebuhr inte tolkas bokstavligt, så att vi ärver vår synd från våra föräldrar. Synden är heller inte nödvändig, så att den hör till vår natur. Den hör ihop med vår frihet och varje människa har ett ansvar för sin synd. Men däremot är synden oundviklig i den meningen att varje människa faktiskt är en syndare. Den bibliska berättelsen om syndafallet ska inte tolkas som en historisk händelse, så att det skulle ha funnits en ursprunglig tid när människan var fullkomlig. I stället ska berättelsen tolkas symboliskt. Dess innebörd är att det inom varje människa finns en spänning mellan hennes medvetande om vad ett fullkomligt mänskligt liv innebär och hennes faktiska synd. Kontrasten mellan människans natur – vad hon bör vara – och vad människan faktiskt är präglar alltid det mänskliga livet.²⁹³

Demokrati som kontroll av makten

Den tolkning av kristen människosyn som Reinhold Niebuhr gör har stor betydelse både för hans förståelse av politikens villkor och för hans tolkning av kristen etik. Den spelar också en avgörande roll för hans teori om demokratins innebörd och berättigande. I sin bok *The Children of Light and the Children of Darkness*, som publicerades 1944, ger han en framställning av denna teori. I sin argumentation för demokrati tar han där sin ansats i en kristen och realistisk människosyn. De som har en alltför optimistisk människosyn riskerar att acceptera ett totalitärt samhälle, eftersom de inte förstår att makthavare i alla samhällen måste kontrolleras. De som har en alltför pessimistisk syn kan också ofta försvara ett sådant samhälle, då de menar att det behövs en stark politisk auktoritet för att förhindra den anarki som kan uppstå på grund av människors egoism.

Den fråga som Niebuhr framför allt behandlar gäller hur demokratin ska berättigas. Hans tes är att ett starkt skäl för demokratin är en

²⁹² Niebuhr, Reinhold: *The Nature and Destiny of Man. Vol I: Human Nature*, s 208 ff, 212 f och 218.

²⁹³ Niebuhr, Reinhold, aa, s 241 ff, 260 ff och 265 ff. Se även Grantén, Eva Lotta: *Utanför paradiset. Arvsyndsläran i nutida luthersk teologi och etik*. Verbum, Stockholm 2013, s 105 ff.

realistisk syn på människan, som räknar med att varje människa har en viss förmåga att göra det som är rättvist, samtidigt som den tar hänsyn till att varje människa – inklusive de som har makten – har en tendens att göra det som är orättvist. Niebuhr skriver: ”Man’s capacity for justice makes democracy possible; but man’s inclination to injustice makes democracy necessary”.²⁹⁴

Demokratin är enligt Niebuhr ett styrelseskick som möjliggör kontroll av den politiska makten. Därför behöver den vila på en mer realistisk människosyn än den som utmärker liberal tradition. Han menar att den västerländska demokratin växer fram som en borgerlig ideologi, vars grund är två ideal, nämligen frihet och jämlikhet. Dessa ideal är giltiga, menar Niebuhr, men de behöver förenas med en människosyn som är medveten om både människans möjligheter och hennes tillkortakommanden. Dessutom hör den liberala demokratin samman med en individualistisk människosyn som är problematisk. Vi behöver finna en annan balans mellan individualism och kollektivism, så att vi förstår att det behövs inte bara frihet utan också gemenskap i ett samhälle. Det demokratiska idealet behöver sålunda vila på en annan människosyn än den borgerliga.²⁹⁵

Niebuhr riktar kritik mot både vad han kallar ”mörkets barn” och vad han kallar ”ljusets barn”. Med ”mörkets barn” avser han bland annat fascister och nazister. De kännetecknas av en politisk cynism, enligt vilken politiken står utanför moralen. De har också en pessimistisk syn på människan, varför de menar att det behövs en stark politisk överhet som upprätthåller ordning i samhället. ”Ljusets barn” är däremot liberaler, marxister och andra barn av upplysningsfilosofin. De omfattar en politisk moralism, enligt vilken politiken är underställd universella moraliska ideal. De har en alltför optimistisk människosyn, som underskattar egenintressets makt både hos sig själva och hos andra.²⁹⁶

Reinhold Niebuhrs tes är att mörkets barn är visare än ljusets barn, eftersom de har förstått att politik handlar om maktkamp. Han skriver:

²⁹⁴ Niebuhr, Reinhold: *The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of its Traditional Defense*. The University of Chicago Press, Chicago (1944), 2011, s xxxii.

²⁹⁵ Niebuhr, Reinhold: *The Children of Light and the Children of Darkness*, s 2 ff, 5 f, 44 ff och 53 ff.

²⁹⁶ Niebuhr, Reinhold, aa, s 9 f.

”The children of darkness are evil because they know no law beyond the self. They are wise, though evil, because they understand the power of self-interest. The children of light are virtuous because they have some conception of a higher law than their own will. They are usually foolish because they do not know the power of self-will. They underestimate the peril of anarchy in both the national and the international community.”²⁹⁷

Ljusets barn behöver enligt Niebuhr en del av den vishet som finns hos mörkrets barn. De behöver bli medvetna om egenintressets makt i det politiska, utan att ge detta ett moraliskt berättigande. Det misstag som idealistiska liberaler begått är att de har undervärderat själviskhetens betydelse både hos andra och hos sig själva. De har också förnekat den kristna arvsyndsläran. Men denna lära är enligt Niebuhr nödvändig för en adekvat politisk teori. Det finns inga mänskliga moraliska eller politiska framsteg där det inte också finns inslag av människors egenkärlek.²⁹⁸

Såväl liberalismen som marxismen har enligt Niebuhr en alltför optimistisk människosyn. Klassiska liberaler förstår inte den betydelse som kampen mellan olika klasser har i det politiska livet. Adam Smith och John Locke föreställer sig att det gemensamma bästa är detsamma som summan av vars och ens egenintresse. De liberala utilitaristerna, Mill och Bentham, har en nativ tro på att hedonism och psykologisk egoism kan medföra att lyckan för alla människor främjas. Marxismen är medveten om klasskampen i feodala och kapitalistiska samhällen, men har samtidigt en sentimental tro på att det är möjligt att skapa ett klasslöst samhälle där det råder harmoni och inte längre finns intresse-motsättningar.²⁹⁹

Niebuhrs uppfattning är sålunda att demokratin behöver vila på en mer realistisk människosyn än den som finns inom liberalismen och marxismen. Utifrån en sådan realism kan vi också förstå demokratins uppgift. I varje samhälle måste de som styr ha makt och tillgång till tvångsmedel för att kunna upprätthålla ordning i en gemenskap där människor drivs av egenintressen. Men demokratins uppgift är att kontrollera makten och dess användning av tvång. En sådan kontroll är nödvändig eftersom de som har den politiska makten alltid är inriktade på att värna om sina egna intressen och att utöka sin makt. Samtidigt

²⁹⁷ Niebuhr, Reinhold: *The Children of Light and the Children of Darkness*, s 10 f.

²⁹⁸ Niebuhr, Reinhold, aa, s 12 f och 16 f.

²⁹⁹ Niebuhr, Reinhold, aa, s 19 ff, 27 ff och 31 f.

är det möjligt för alla medborgare att utöva en sådan kontroll, eftersom människor inte bara är egoister utan också har en förmåga att eftersträva rättvisa.³⁰⁰

Demokratin har också en annan uppgift, menar Niebuhr. I ett pluralistiskt samhälle ska den hålla samman en gemenskap inom vilken det finns stora skillnader mellan olika sociala grupper. Demokratins institutioner växer fram under en tid när den kulturella och religiösa homogeniteten bryts. Moderna samhällen kännetecknas av kulturell mångfald och de är inte heller etniskt homogena. Dessutom präglas de av klassmotsättningar. Demokratins uppgift är att hantera denna mångfald och att integrera skilda etniska, religiösa och ekonomiska grupper i gemenskapen så att mångfalden blir till fördel för alla.³⁰¹

Mörkrets barn söker i allmänhet motverka denna religiösa, kulturella och etniska pluralism, skriver Niebuhr. Nazismen har strävat efter att återskapa den enhetlighet som tidigare fanns i det auktoritära samhället. Som vi sett menade också Carl Schmitt att demokratin visar sin makt genom att söka uppnå homogenitet och stänga ute det främmande. Men detta är inte möjligt, menar Niebuhr. Mångfalden finns där och demokratins uppgift är att ta vara på den perspektivrikedom detta innebär och därmed främja ett rikare liv för alla.³⁰²

Niebuhr menar att det i det nutida pluralistiska samhället finns tre olika typer av grupp-motsättningar som är särskilt påfallande. Det är motsättningar mellan religiösa grupper, mellan etniska grupper och mellan skilda ekonomiska grupper. Vad gäller den religiösa mångfalden menar han att det inte är möjligt att återupprätta en kulturell enhet genom att staten ger ett särskilt stöd till den religion som den menar vara den sanna. Statskyrkosystemets tid är förbi. Han kritiserar också en sådan sekularism som söker stänga religionen ute från den offentliga sfären och tror att alla kan enas om den borgerliga liberalismen. Religionerna hör självklart hemma inom politiken. Det alternativ som Niebuhr förespråkar är att staten bejakar den kulturella mångfalden och tolererar alla religioner – även när de tar plats i det offentliga. Till grund för en sådan hållning kan ligga en religiös ödmjukhet, som erkänner att det finns en mångfald skilda uttryck för religiositet som kan vara berättigade.³⁰³

³⁰⁰ Niebuhr, Reinhold: *The Children of Light and the Children of Darkness*, s 182.

³⁰¹ Niebuhr, Reinhold, aa, s 119 f och 122 f.

³⁰² Niebuhr, Reinhold, aa, s 123 f.

³⁰³ Niebuhr, Reinhold, aa, s 126 f, 128 ff och 134 ff.

Vad gäller den etniska mångfalden är demokratin uppgift att bekämpa alla former av rasism och antisemitism, menar Niebuhr. Nazismens strävan efter homogenitet måste avvisas. Demokratin ska i stället skydda och främja förståelsen för de värderingar som finns inom olika minoritetsgrupper. Den ska också uppmuntra en ödmjukhet hos majoriteten, så att den tolererar andra sociala grupper. Detta är ett av religionens viktigaste bidrag till politiken, menar Niebuhr. Ur ett religiöst perspektiv är det möjligt att förstå att alla politiska ideal är relativa och att alla – även de som har majoritet – därför har något att lära av varandra.³⁰⁴

Vad slutligen gäller motsättningen mellan olika ekonomiska grupper är Niebuhr delvis kritisk mot marxismen. Han framhåller att skilda klassers intressen inte är varandra så motstridande som marxismen antar. Han menar också att det i dagens samhälle inte bara är två klasser som står mot varandra. Klasskampen i det moderna industrisamhället har en mer komplex karaktär, vilket är en styrka för demokratin. Däremot understryker han att det är viktigt att inse att skilda politiska teorier delvis är rationaliseringar av olika ekonomiska intressen. Detta gäller både liberalismen och marxismen, menar Niebuhr. Motsättningen mellan dessa är inte bara en ideologisk konflikt, utan den har sina rötter i ekonomiska förhållanden.³⁰⁵

Etik som politisk rådgivning

Reinhold Niebuhr är en av de teologer som under 1900-talet haft störst betydelse för tolkningen av kristen etik. I likhet med Karl Barth kom han att spela en avgörande roll för uppgörelsen med liberalteologin, och särskilt inom amerikansk teologisk etik har han influerat många. Den socialetik som bedrivits inom Kyrkornas Världsråd har i hög grad tagit intryck av Niebuhrs kristna realism. Även inom politisk teori kom han att få stor betydelse. Vid sidan av Hans J. Morgenthau är han den som spelat störst roll för utvecklingen av klassisk politisk realism.

Den tolkning av kristen etik som Niebuhr gör är enligt min bedömning rimlig. Han ger en berättigad kritik av liberalteologin och dess förnuftsbaseade etik, enligt vilken varje människa med sitt förnuft kan avgöra vad som är rätt och gott. Denna uppfattning, som reducerar den kristna etikens innehåll till sådana normer som också omfattas

³⁰⁴ Niebuhr, Reinhold: *The Children of Light and the Children of Darkness*, s 138 ff, 143 och 151.

³⁰⁵ Niebuhr, Reinhold, aa, s 145 ff och 148 f.

inom andra livsåskådningar, förutsätter en alltför optimistisk människosyn med alltför stor tilltro till människans moraliska förmåga. Niebuhr riktar också en berättigad kritik mot Karl Barth och nyortodoxin, som förespråkar en uppenbarelsbaserad etik. Det är en ståndpunkt som går ut på att vi kan erhålla moralisk insikt enbart genom Guds uppenbarelse i Kristus. Med rätta framhåller Niebuhr att detta förutsätter en alltför pessimistisk människosyn som inte tar hänsyn till att varje människa som skapad till Guds avbild har åtminstone en viss förmåga att inse vad som är gott och rätt.³⁰⁶

Niebuhrs egen position är vad jag kallar en ”teologisk anknytnings-etik”, som hävdar att innehållet i kristen etik vilar på både förnuft och uppenbarelse. Det radikala kärleksidealet är något specifikt kristet, som tydligast kommer till uttryck i berättelserna om Jesu självutgivande kärlek. Samtidigt kommer detta ideal delvis till uttryck i moralprinciper som godtas även utanför kristen tradition. Detta är en förståelse av kristen etik som stämmer väl överens med Niebuhrs människosyn, som räknar med både människans förmåga och hennes begränsningar.³⁰⁷

Nybarthianska och radikalortodoxa teologer, såsom Stanley Hauerwas och John Milbank, har riktat kritik mot Niebuhrs tolkning av kristen etik. De menar att han inte tillräckligt distanserat sig från liberalteologin och att han ger uppenbarelsen för liten vikt som källa till etikens innehåll. På så sätt framstår hans etik inte som tillräckligt teologisk. När han relaterar kristen etik till en mer rationellt grundad rättviseteori som kan ge vägledning för hur det omgivande samhället ska utformas, så föreligger risk för att det kristna vittnesbördet blir urvattnat. Skillnaden mellan de moraliska ideal som gäller inom kyrkan och de som är rådande i dagens sekulariserade samhälle blir inte tillräckligt skarp.³⁰⁸

Denna kritik är enligt min mening inte hållbar. Niebuhrs förståelse av kristen etik vilar i högsta grad på uppenbarelsen och kristologin, och han riktar kritik mot liberalteologins förnuftsbaseade etik. I sin tolkning av kristen etik har han ett tydligt teologiskt perspektiv, som är relaterat både till en analys av kristologins betydelse för det kristna kärleksidealet och till en kristen människosyn. Han framhåller också

³⁰⁶ Om dessa två olika former av kristen etik och kritiken av dessa, se Grenholm, Carl-Henric: *Bortom humanismen. En studie i kristen etik*. Verbum, Stockholm 2003, s 21 ff och 257 ff.

³⁰⁷ Själv har jag argumenterat för en sådan teologisk anknytningsetik i Grenholm, Carl-Henric, aa, s 257 ff och 261 ff.

³⁰⁸ Lovin, Robin W: *Reinhold Niebuhr*. Abington Press, Nashville 2007, s 67.

att kärleksidealet i kristen tradition har en speciell karaktär som skiljer sig från en humanistisk etik. Däremot menar han till skillnad från Hauerwas att kristen etik också anknyter till sådana rättvisenormer som vilar på förnuftet och omfattas också utanför kristen tradition. På så sätt blir det möjligt för den som omfattar en kristen etik att föra en dialog med dem som i ett pluralistiskt samhälle omfattar en annan livsåskådning eller religiös övertygelse.

Niebuhrs kanske viktigaste bidrag till den politiska teorin är hans realistiska människosyn. Den ligger till grund för hans kritik av liberalismen och hans förståelse av politiken som en arena präglad av maktkamp och intressekonflikter. Samtidigt distanserar han sig på ett rimligt sätt från den alltför pessimistiska människosyn som vi mött hos Schmitt och Morgenthau. Som Niebuhr framhåller är människan enligt kristen tro både skapad till Guds avbild och en syndare, vilket innebär att hon har både en förmåga att visa omsorg om andra och en tendens att ständigt misslyckas. På ett övertygande sätt visar Niebuhr hur dessa båda aspekter av människan hör ihop. Att människan är skapad till Guds avbild innebär att hon har en förmåga till självtranscendens, och just denna frihet gör att hon inte accepterar sin ändlighet och begränsning. Så blir högmodet roten till människans synd, samtidigt som hennes otillräcklighet kommer till uttryck i både individuell självishet och kollektiv egoism.

Inom feministisk teologi har Niebuhr kritiserats för sin förståelse av syndens karaktär. Att högmodet är den främsta synden strider enligt flera feministiska teologer mot kvinnors erfarenheter. Synden hos kvinnor är snarare att de inte har tillräcklig tillit till sig själva och att de förvägras självförverkligande i ett patriarkalt samhälle.³⁰⁹ Denna kritik tar dock inte hänsyn till nyanserna i Niebuhrs analys av synden. Han menar att högmodet tar sig olika uttryck beroende på vilken position vi har i samhället. Maktens högmod tar sig andra former än högmodet hos dem som är förtryckta. Hos makthavare tar sig högmodet ofta uttryck i en strävan att utöka sin makt genom exploatering och förtryck av andra. Hos dem som drabbas av förtryck kan däremot en vilja till makt vara nödvändig för att eftersträva rättvisa. Men även de som är förtryckta behöver vara medvetna om syndens karaktär och den kollektiva egoismens styrka. Denna medvetenhet om styrkan hos olika gruppers vilja till makt är nödvändig för att förstå att diskriminering inte kan avskaffas utan politiska medel.

³⁰⁹ Grantén, Eva-Lotta: *Utanför paradiset*, s 111.

Hur ska vi då bedöma Niebuhrs beskrivning av vad som faktiskt kännetecknar det politiska livet? Som vi sett gör han ingen skillnad mellan politik och det politiska, och han ägnar sig inte åt någon begreppsanalys av "det politiska" av liknande slag som Schmitt och Mouffe. Men i likhet med Morgenthau omfattar han en deskriptiv realism och han ger en plausibel beskrivning av vad som i allmänhet är utmärkande för politiska aktörers handlande. Han visar på ett övertygande sätt att maktkamp och intressekonflikter spelar en stor roll i det politiska livet, och han ger en träffande analys av den faktiska politiska moralen.

Enligt Niebuhr är den politiska moralen i allmänhet en grupp-moral, och våra moraliska perspektiv på politiken styrs av intressena hos de skilda sociala grupper som vi tillhör. Oftast är det fråga om att skilda grupper har olika ekonomiska intressen, och den politiska moralen söker legitimera dessa. Niebuhr visar på ett tydligt sätt att gruppegoismen är starkare och mer envis än den enskildas egoism. Den idealiseras ofta och uppfattas av de enskilda som mer berättigad än den individuella självisheten. Den enskilda uppfattar det så att hon offerar sitt eget bästa för den sociala grupp eller den nationalstat som hon tillhör. Därigenom kan gruppegoismen komma att legitimeras i termer av solidaritet eller patriotism.

Men är det möjligt att dra några normativa slutsatser av en sådan deskriptiv realism? Vilken relevans bör moralen ha för politiska aktörers handlande? Niebuhr riktar en berättigad kritik mot både den politiska cynismen och den politiska moralismen. Uppfattningen att politiken är en sfär som står utanför moralen avvisar han. Enligt Niebuhr har moralen relevans också för mänskliga kollektiv, även om de moraliska krav som kan ställas på sociala grupper är andra än dem som kan ställas på enskilda. Inte bara individer utan också kollektiva aktörer har ett moraliskt ansvar. Samtidigt menar han att den politiska moralismen har en alltför optimistisk människosyn och inte förstår maktkampens roll inom politiken. På grund av den kollektiva egoismens styrka är det inte möjligt att direkt tillämpa det radikala kärleksidealet inom det politiska livet. Här får vi nöja oss med en approximation till detta ideal, nämligen rättvisa.

Hur ska vi bedöma Niebuhrs eget alternativ till dessa två positioner? Han förordar en etisk dualism, som gör en skillnad mellan de normer som gäller inom individetik och de som gäller inom det politiska livet. De moraliska krav som bör ställas på sociala grupper och politiska aktörer är inte lika radikala som de som bör ställas på enskilda. Denna etiska dualism påminner om den som hör samman med Luthers

tvåregementslära och skillnaden mellan person och ämbete. Men till skillnad från Luther menar Niebuhr inte att de normer som gäller inom den politiska etiken är helt annorlunda än dem som gäller inom individualiteten. Kravet på självutgivande kärlek kan inte ställas på politiska aktörer, men det har en indirekt relevans för politiken, eftersom det inverkar på vår förståelse av rättvisans innebörd.

Enligt min mening finns det tre allvarliga invändningar mot denna etiska dualism. Den första är samma invändning som jag i förra kapitlet anförde mot den etiska dualismen hos Morgenthau. Den går ut på att det är ett logiskt misstag att sluta från en deskriptiv realism till en normativ uppfattning om vilken roll moralen bör spela inom politiken. När Niebuhr sluter från en empirisk teori om hur politiken faktiskt är beskaffad till en normativ teori om vilken relevans moralen bör ha för politiska aktörers handlande, så begår han vad jag kallat "det realistiska misstaget". Det är ett logiskt misstag att från ett påstående om vad olika aktörer faktiskt gör härleda ett normativt omdöme om vad de bör göra.

Det är sålunda viktigt att skilja mellan deskriptiv analys och normativ teori. Från en deskriptiv teori om människors faktiska beteende kan vi inte dra några normativa slutsatser om vilka moralprinciper som är giltiga. Enskilda människors moral är ofta nog så bristfällig, men av detta kan vi inte dra slutsatsen att det är fel att ställa moraliska krav på dem. Vi märker också att politiska aktörer ofta prioriterar den egna sociala gruppens intressen, liksom att den kollektiva egoismen är starkare än den enskilda individens. Men av detta följer inte att vi inte ska göra en moralisk bedömning av politiska aktörers handlande. Det följer inte heller av denna deskriptiva analys att andra moraliska krav gäller för stater än för individer. Tvärtom är det vår uppgift att påtala att politiska aktörer ofta bryter mot moraliska ideal.³¹⁰

Den andra invändningen mot den etiska dualismen går ut på att det finns många exempel på att det radikala kärleksidealet faktiskt går att tillämpa i det politiska livet. Ett tänkbart argument för Niebuhrs dualistiska tes skulle kunna vara att det faktiskt inte är möjligt för sociala grupper att i det politiska livet avstå från att bevaka sina intressen och förverkliga en självutgivande kärlek. Därför kan man heller inte kräva detta av politiska aktörer, eftersom det inte är någons plikt att göra vad hon inte kan göra. Men också inom politiken är det faktiskt möjligt

³¹⁰ En liknande kritik mot den dualistiska tesen anförts i Jacobsson, Malte: *Om statsmoral*, s 11 och 75.

att inta en altruistisk hållning. För åtminstone vissa politiska aktörer tycks idealet om en självutgivande kärlek ha direkt relevans åtminstone i vissa politiska sammanhang. Det kan gälla inom biståndspolitik, där många hävdar att det är vår plikt att avstå från våra egna ekonomiska intressen för att stödja människor som lever i fattigdom och under förtryck. Det kan gälla inom migrationspolitiken, där flera politiska rörelser betonar att vi har en plikt att respektera flyktingars rättigheter även om detta innebär uppoffringar för oss själva. Det kan gälla inom klimatpolitiken, där miljörörelsen framhåller att vi behöver begränsa tillväxten och förenkla vår livsstil för att fullgöra vårt ansvar gentemot framtida generationer.

Dessa altruistiska ideal gäller inte bara för sådana politiska rörelser som fredsrörelsen, miljörörelsen och solidaritetsrörelser av olika slag. Även sådana politiska aktörer som stater och politiska partier är underställda förpliktelsen att åtminstone i vissa sammanhang avstå från att prioritera sina egna intressen för att främja rättvisa och andras välfärd. Det finns också flera exempel på stater som har bedrivit en generös biståndspolitik och som har öppnat sina gränser för flyktingar från utsatta och krigsdrabbade länder. Även om stater oftast sätter sina egna intressen och maktpolitiska ambitioner i främsta rummet är det inte omöjligt för dem att verka för solidaritet och global rättvisa.

För det tredje förenas den etiska dualismen hos Niebuhr med en pragmatisk realpolitik som blir alltför okritisk i förhållande till rådande samhällsförhållanden. Förvisso finns hos Niebuhr en ansats till en kritisk teori. Han har ett eskatologiskt perspektiv på kärleksidealet och betonar att gudsriket inte kan förverkligas här i tiden. Detta möjliggör för honom att inta en kritisk hållning till rådande maktstrukturer. Den dualistiska tesen hos Niebuhr medför dock att detta kritiska perspektiv tenderar att tonas ner och förvandlas till en realpolitisk inställning, som anpassar politiska rekommendationer till vad som är möjligt att göra. Politiska approximationer till kärleksidealet blir allt mindre radikala ideal som är anpassade till vad som kan förverkligas under rådande omständigheter. På så sätt medför den etiska dualismen att den samhällskritiska potential som finns i Niebuhrs etik riskerar att försvinna. I stället för att motivera en kritisk granskning av rådande samhällsformer tenderar den etiska dualismen att berättiga en realpolitisk hållning som legitimerar den existerande makten.

Den etiska dualismen förenas hos Reinhold Niebuhr med en problematisk förståelse av etikens uppgift i relation till det politiska livet. Även om han är en framstående etiker ägnar han sig inte i sitt författar-

skap åt någon mer ingående filosofisk reflektion över etikämnets uppgift. Han är mindre intresserad av etisk teori än av en teologisk analys av den kristna etikens karaktär. Däremot visar han i praktiskt handlande hur han förstår sin uppgift som etiker. Vid sidan av sina monografier ägnade han sig åt ett omfattande populärvetenskapligt författarskap. Här framträdde han också som den ledande teologiska etiker han var, och just i denna roll är det tydligt att han alltmer kom att uppfatta sig som politisk rådgivare. Detta bidrog också till att han i sitt senare författarskap kom att tona ner den kristna etikens radikalitet och kritiska potential.

Ären efter andra världskriget stod Reinhold Niebuhr på höjdpunkten av sin karriär. Han var rådgivare åt flera ledande politiker, framför allt inom det demokratiska partiet. Han skrev politiska krönikor i flera inflytelserika tidningar och tidskrifter, och hade högt anseende i vida kretsar som politisk kommentator. Han blev en av arkitekterna bakom USA:s maktbalanspolitik under det kalla kriget, och han övergav sin tidigare marxism.³¹¹ I denna roll som politisk rådgivare utvecklas han alltmer till realpolitiker. Han betonar att vi enbart kan välja mellan sådana politiska alternativ som faktiskt är tillgängliga, och att vi då ofta måste välja det minst onda. Även om han fortfarande uppträder som teologisk etiker blir hans hänvisningar till det radikala kristna kärleksidealet alltmer sällsynta. Hans tema tycks snarare vara att det är vår plikt att göra vad som är möjligt att göra.

Etikens uppgift är emellertid en annan än den som Reinhold Niebuhr tycks föreställa sig. Enligt min mening ska etiken inte förstås som en arena för politisk rådgivning utan som ett kritiskt tänkande över moralen. Etikerns uppgift är inte att utforma politiska handlingsprogram och att föreskriva vilka beslut politiska aktörer bör fatta. Däremot kan etikern argumentera för att moraliska överväganden bör ha relevans för dessa aktörers ställningstaganden i politiska frågor. Och det är en viktig uppgift att ur ett etiskt perspektiv kritiskt granska politiska aktörers faktiska handlande.

Den etiska reflektionen lämpar sig väl för att granska vilka överväganden som ligger till grund för skilda politiska ställningstaganden och att därvid undersöka vilken roll skilda moraluppfattningar spelar i argumentationen för dessa. Till etikens uppgift hör också att utifrån en genomtänkt etisk teori diskutera huruvida dessa moraluppfattningar är berättigade. Skilda normativa etiska modeller kan ge perspektiv för

³¹¹ Lovin, Robin W: *Reinhold Niebuhr*, s 47.

ett ifrågasättande av konventionella moraliska ideal. Men det är inte en uppgift för etiken att utforma förslag till vilka politiska åtgärder som ska genomföras. Ett skäl för detta är att i den process där sådana förslag utformas är det många andra faktorer än rent moraliska överväganden som har stor betydelse. Där handlar det också om att ta hänsyn till olika gruppers intressen, ekonomiska realiteter, juridisk sakkunskap och frågan om vad som är praktiskt möjligt att göra. I sådana frågor sitter inte etikern inne med någon särskild sakkunskap.³¹²

Niebuhr tillerkänner religionen en betydligt större roll i den offentliga sfären än vad som är fallet inom nutida politisk liberalism. Han delar inte uppfattningen att vi i de argument som vi anför i det politiska livet ska undvika att hänvisa till religiösa traditioners skilda uppfattningar om det goda livet. Tvärtom menar han att kristen etik har stor relevans även inom politiken. Kristen etik kan inte reduceras till individualetik, och Niebuhr menar att även judisk och islamisk etik har betydelse inom det politiska livet. Religioners etik ställer alltid krav även på politiska aktörer. Det kristna kärleksidealet kan enligt Niebuhr inte direkt tillämpas i politiken, men kravet på rättvisa är en approximation till detta ideal. Detta innebär att Niebuhr inte skulle dela John Rawls uppfattning att rättvisepincipen är oberoende av skilda religiösa traditioner. Rättvisan kan förstås och motiveras på skilda sätt inom andra livsåskådningar, men det är i ljuset av våra olika religiösa eller livsåskådningsmässiga föreställningar som vi förstår rättvisans innebörd.

Den politiska teologi som utformas av Reinhold Niebuhr har stora fördelar i jämförelse med den som vi mött hos Carl Schmitt. Som jag tidigare framhållit kan en politisk teologi utformas på åtminstone tre olika sätt. Den politiska teologin hos Carl Schmitt, liksom hos en sådan teolog som Friedrich Gogarten, är *legitimerande*, i den bemärkelsen att den ger ett teologiskt stöd åt rådande politiska makthavare och det bestående samhället, oavsett hur detta är utformat. Hos flera nutida teologer, såsom Stanley Hauerwas och John Milbank, är den politiska teologin snarast *sektersk*, i den bemärkelsen att den uppfattar kyrkan som en alternativ gemenskap samtidigt som den inte har ambitioner att förändra det omgivande samhället. Hos Niebuhr är den politiska teologin i stället *profetisk*, så att den riktar kritik mot rådande samhällsförhållanden. Men denna hans samhällskritik blir alltför tam, eftersom den

³¹² Grenholm, Carl-Henric: *Etisk teori. Kritik av moralen*. Studentlitteratur, Lund 2014, s 287 ff.

inte har samma tydliga eskatologiska perspektiv som det som utvecklas inom exempelvis latinamerikansk befrielsesteologi.³¹³

I Niebuhrs politiska teologi blir det eskatologiska perspektivet alltför begränsat. Den kristna realismen avvisar med rätta liberalteologins uppfattning att gudsriket kan förverkligas här i tiden. Men därmed blir den alltför kritisk mot varje form av politisk utopism. Som inte minst flera befrielsesteologer hävdar behövs det politiska utopier för att stimulera till insatser för social förändring. Guds rike är förvisso inte en sådan politisk utopi, men det ger en vision av en fullkomnad mänsklig gemenskap. Denna vision kan inspirera till ständig protest mot rådande orättvisor och uppfordra till handling för att skapa ett alternativt samhälle. Den kan också transformeras till bilder av ett samhälle som präglas av kärlek, solidaritet och rättvisa.³¹⁴

En politisk teologi som har ett tydligt eskatologiskt perspektiv låter sig förenas med såväl en realistisk analys av den politiska maktkampen som en ständig samhällskritik. Den brutala kollektiva egoismen medför förvisso att det sällan är möjligt att förverkliga det kristna kärleksidealet i det politiska livet. Men just därför att gudsriket aldrig kan förverkligas här i tiden kan kristen etik inta en kritisk hållning till varje rådande politisk och ekonomisk ordning. Etiken är en kritik både av den konventionella moralen och av den politik som bedrivs i varje samhälle. Guds rike kan inspirera människor att skapa bilder av ett mer humant och rättvist samhälle. En tydlig eskatologisk vision kan också stimulera till en etik som i stället för att vara en arena för politisk rådgivning blir en teoretisk reflektion som förenas med ständig kritik av rådande orättvisa samhällsförhållanden.

Även om viss kritik sålunda kan riktas mot Reinhold Niebuhrs politiska teologi, så framstår han fortfarande som en av nutidens mer betydande kristna socialteologer. Som teologisk etik visar han att kristen människosyn och etik har viktiga bidrag att ge till politisk teori. Han ger en övertygande argumentation för demokrati, där han tar sin ansats i sin teori om det mänskliga livets ambivalens. Han visar också att det kristna kärleksidealet ger ett väsentligt bidrag till förståelsen av rättvisans innebörd. Samtidigt är hans teori om demokratins innebörd inte

³¹³ Forrester, Duncan: *Theology and Politics*, s 168 ff. Grenholm, Carl-Henric: *Tro, moral och uddlös politik. Om luthersk etik*. Verbum, Stockholm 2014, s 253 f och 255 f.

³¹⁴ Grenholm, Carl-Henric: "Kristen realism och politisk utopism". Artikel i Grenholm, Carl-Henric & Lantz, Göran (red): *Etik, religion och samhälle*. Nya Doxa, Nora 1992, s 112 ff.

tillräckligt utarbetad. Demokrati bör inte bara förstås som medborgarnas kontroll av hur makten utövas, utan den handlar också om deras aktiva delaktighet i den politiska processen. Niebuhrs teori om rättvisa är inte heller särskilt genomarbetad. Inom nutida politisk filosofi möter vi teorier om demokratins och rättvisans innebörd som är betydligt mer utvecklade. Den teori som blivit mest uppmärksammas är den som utformats av John Rawls, vars uppfattning om relationen mellan etik och politik vi nu ska övergå till att behandla.

Kapitel 6.

Liberalism som politisk moralism

Politiska aktörer värnar i allmänhet om den egna sociala gruppens intressen. De eftersträvar att erhålla makt och att utöka sin egen makt. Flera politiska teoretiker har av detta förhållande dragit slutsatsen att moraliska överväganden saknar relevans för politiska aktörers handlande. Den politiska cynismen menar att politiken är en autonom sfär som kännetecknas av en motsättning mellan vän och fiende, och som därför inte alls bör ha med moral att göra. Den politiska realismen hävdar att moralen bör ha relevans i politiska sammanhang, men den politiska moralen är då av ett annat slag än den som gäller för enskilda individer.

I det föregående har jag riktat kritik mot båda dessa positioner. Det som kännetecknar politik är inte bara antagonismen mellan vänner och fiender utan i lika hög grad en strävan att genom samverkan skapa en väl fungerande social gemenskap. Dessutom kan vi inte från en beskrivning av politiska aktörers faktiska handlande sluta till ett normativt omdöme om hur de bör handla. Även om de faktiskt ofta är inriktade på maktkamp och egenintressen så bör de ta hänsyn till grundläggande moraliska principer.

Rimligare än cynismen och realismen är därför en politisk moralism, som hävdar att vissa moraluppfattningar bör ha direkt relevans för politiska aktörers handlande. En sådan politisk moralism har varit relativt vanlig inom nutida politisk filosofi, men den kan utformas på flera olika sätt. Kommunitarianer menar att de uppfattningar om det goda livet som finns inom olika traditioner bör vara avgörande för hur gemenskapen utformas. Vissa liberaler hävdar att kriteriet på en rätt politisk handling är att den medför maximalt goda konsekvenser för alla berörda. Andra liberaler menar att politiska aktörer bör eftersträva en rättvis fördelning av frihet, makt och välfärd.

I detta kapitel är det liberalismen som jag kommer att uppmärksamma. Detta är en ideologi som sedan upplysningen haft en särställning inom västerlandets politiska idéhistoria. Den kännetecknas framför allt av att den värnar om den enskildes frihet och önskar begränsa statens ansvarsområden. Samtidigt finns det olika utformningar av liberalism. Medan klassisk liberalism och nutida nyliberalism tycks uppfatta en stark stat som den ekonomiska frihetens främsta fiende, så är socialliberalismen mer inriktad på strävan efter social och ekonomisk jämlikhet. Den ekonomiska liberalismen lägger stor vikt vid marknadsekonomin och betonar individens frihet att värna om sina egna intressen, medan den politiska liberalismen framför allt är inriktad på en teori om parlamentarism och representativ demokrati.³¹⁵

Inom nutida politisk teori har riktats många invändningar mot liberalismen. Gemensamt för Mouffe, Schmitt, Morgenthau och Niebuhr är som vi sett att de är kritiska mot liberalismen och dess politiska moralism. De riktar kritik särskilt mot liberalismens förståelse av politik och dess optimistiska och individualistiska människosyn. Mot denna bakgrund är det nu dags att närmare undersöka vad liberalismen innebär och hur den kan tänkas bemöta dessa invändningar. I detta kapitel kommer jag att analysera den nutida variant av politisk liberalism som jag bedömer som mest betydelsefull, nämligen den som utformats av den nordamerikanske politiska filosofen John Rawls (1921 – 2002).

Denna teori hör samman med en speciell form av politisk moralism, som väckt stor uppmärksamhet och blivit föremål för livlig diskussion. Rawls menar att moralen framför allt har betydelse för politiken så att det finns vissa moralprinciper som ligger till grund för utformningen av politiska strukturer i en konstitutionell demokrati. Dessa principer anger vad rättvisa innebär, och de kan berättigas med rent rationella överväganden. På så sätt kan de godtas av människor i ett pluralistiskt samhälle som omfattar skilda livsåskådningar och religiösa övertygelser.

Enligt Rawls finns det andra moraluppfattningar, som inte hör hemma i det politiska livet. Vi håller oss också med skilda uppfattningar om vad som utmärker det goda livet. Dessa värderingar hör samman med olika livsåskådningar och religioner. När vi deltar som medborgare i det offentliga rummet ska vi inte åberopa dessa. Där ska vi inte argu-

³¹⁵ Björklund, Stefan: *Politisk teori*. Aldus, Stockholm 1971, s 9 ff, 118 ff, 132 ff, 137 ff och 149 ff.

mentera genom att hänvisa till våra skilda religiösa övertygelser, utan vi ska anföra rationella argument som kan godtas av alla.

I min analys av Rawls teori kommer jag att använda mig av hans två viktigaste arbeten. Det första är *A Theory of Justice*, som publicerades i början av 1970-talet. Där utvecklar Rawls den rättviseteori som han blivit så känd för. Denna teori om rättvisa framställs som ett alternativ till utilitarismen, samtidigt som den förenas med en spännande etisk teori om hur moraliska omdömen kan berättigas. Det är en etisk konstruktivism och en kontraktsteori, som är influerad av Immanuel Kant och John Locke.

Det andra arbetet av Rawls som jag använder är *Political Liberalism* från 1993, där han delvis reviderat sin teori om rättvisa. Här menar han att denna teori inte ska förstås som en allomfattande moralisk åskådning, som ger ett generellt svar på frågorna om vad som är gott och vad som utmärker en rätt handling. I stället har den mer begränsade anspråk. Det är en politisk uppfattning som anger vad som är en gemensam förståelse av rättvisa i ett pluralistiskt samhälle. Dessa rättvisepprinciper ger moralisk vägledning för utformningen av grundläggande politiska institutioner, samtidigt som de förenas med spelregler för den offentliga rationalitet som ska gälla inom den politiska domänen.³¹⁶

Kapitlet är disponerat så att jag till att börja med analyserar den normativa etiska modell som hör samman med Rawls politiska moralism. Därefter klargör jag hans förståelse av politisk liberalism och analyserar den speciella form av politisk moralism som denna förenas med. Mot denna bakgrund visar jag att Rawls teori om moralens betydelse för politiken hör ihop med både en förståelse av vad politik innebär och en speciell etisk teori. Jag diskuterar också vad för slags människosyn och teori om det goda som förenas med hans politiska moralism, varefter jag hävdar att hans politiska liberalism kan förstås som en överideologi. Avslutningsvis analyserar jag Rawls speciella förståelse av demokrati och hans teori om offentligt förnuft, varefter jag till sist summerar mina kritiska invändningar mot Rawls teori.

³¹⁶ Det finns en omfattande litteratur som behandlar frågan om hur man kan förstå relationen mellan den rättviseteori som Rawls framställer i *A Theory of Justice* och den "politiska uppfattning" han argumenterar för i *Political Liberalism*. En uppmärksam studie, som ger en initierad belysning av denna fråga är Weithman, Paul: *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. Oxford University Press, Oxford 2010.

En teori om rättvisa

John Rawls förespråkar en politisk moralism enligt vilken det finns vissa grundläggande moralprinciper som har direkt relevans för hur politiska aktörer bör handla. Det är ingalunda en ovanlig uppfattning inom liberalismen som politisk ideologi. Däremot har det funnits olika uppfattningar om vilka dessa moralprinciper är. Många liberaler, såsom Jeremy Bentham och John Stuart Mill, har varit utilitarister, vilket innebär att de menat att kriteriet på en rätt politisk handling är att den medför ett maximalt överskott av lycka över lidande för så många människor som möjligt. Även inom nutida politisk teori har flera liberaler argumenterat för att utilitarismen ger en utmärkt vägledning för politiska aktörers handlande. En av dessa är den australiensiske moralfilosofen Robert E Goodin, som menar att utilitarismen är en viktig komponent i en komplett politisk teori.³¹⁷

En utilitaristisk teori möter också hos en sådan politisk moralist och liberal som den brittiske moralfilosofen R.M. Hare. I sin bok *Essays on Political Morality* hävdar han att en politisk förpliktelse är en typ av moralisk förpliktelse, nämligen en sådan som vi har såsom medborgare i en stat. En konsekvens av detta är att moralfilosofin kan ge ett direkt bidrag till politiken. Etiken har resurser att avgöra om en politisk uppfattning är plausibel eller inte. Detta förutsätter att etikern har en väl genomtänkt normativ etisk modell och en utarbetad etisk teori som anger hur moraliska omdömen kan berättigas. För egen del förespråkar Hare en preferensutilitarism, enligt vilken en handling är rätt om den medför maximalt goda konsekvenser i den bemärkelsen att den tillgodoser alla berördas preferenser. Utifrån denna teori är det möjligt att avgöra huruvida en politisk handling är berättigad. Detta är ett typexempel på en utilitaristisk politisk moralism.³¹⁸

Den politiska moralism som möter hos John Rawls är av ett annat slag. Den förenas med en annan normativ etisk modell, som utgör ett alternativ till utilitarismen. Rawls omfattar i stället en kantiansk etik enligt vilken en princip om rättvis fördelning utgör ett grundläggande kriterium på en rätt handling. Det är denna normativa etiska modell som han utvecklar i *A Theory of Justice*. Där framställer han en teori om social rättvisa, som anger hur grundläggande sociala institutioner

³¹⁷ Goodin, Robert E: *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 1995.

³¹⁸ Hare, RM: *Essays on Political Morality*. Clarendon Press, Oxford 2012, s 3 f, 8 ff, 36 f.

ska vara utformade i ett välordnat samhälle. De rättvisepprinciper som föreslås ska ge riktlinjer för parlament, domstolar, marknader och andra delar av samhällets grundstruktur. Teorin sägs framför allt vara ett alternativ till utilitarismen. Till skillnad från klassisk utilitarism och Hares preferensutilitarism är det en deontologisk teori, som prioriterar rättvisan och berättigas med hjälp av en kontraktsteori.³¹⁹

Rawls föreslår två principer för en rättvis fördelning. Den första innebär att varje person ska ha lika rätt till sådana grundläggande friheter som politisk frihet, yttrandefrihet, samvetsfrihet och sådana friheter som förenas med rätten till privat ägande. Den andra rättvisepprincipen innebär (a) att inkomster och välfärd ska fördelas lika om inte en olika fördelning är till allas fördel, samt (b) att makt och ansvar ska fördelas lika, men om makten är olika fördelad så ska den vara knuten till positioner och ämbeten som är öppna för alla. Det som är gott ska fördelas lika, men under vissa villkor kan det godtas att välfärd och makt är olika fördelad.³²⁰

De två principerna ger sålunda riktlinjer för utformningen av samhällets grundläggande struktur. Den första principen ger riktlinjer för en konstitutionell demokrati och anger att alla medborgare i en sådan demokrati har lika rättigheter till centrala friheter. Den andra anger hur inkomster och välfärd ska fördelas, liksom hur makten och ansvaret ska fördelas i olika samhälleliga organisationer. Den första principen har enligt Rawls prioritet framför den andra. Detta betyder att en rättvis fördelning av makt, välfärd och inkomster måste vara kongruent med en lika fördelning av friheter.³²¹

Rawls menar att dessa två principer är specialfall av en mer generell rättvisepprincip. Den hävdar att alla sociala värden ska fördelas lika om inte en olika fördelning är till allas fördel. Denna ”general conception” formulerar Rawls på följande sätt:

”All social values – liberty and opportunity, income and wealth, and the bases of self-respect – are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to everyone’s advantage.”³²²

³¹⁹ Rawls, John: *A Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford 1976, s 28 ff och 54 f.

³²⁰ Rawls, John: *A Theory of Justice*, s 60 f.

³²¹ Rawls, John, aa, s 61.

³²² Rawls, John, aa, s 62. En precisering av ”general conception” återfinns i aa, s 303.

De två rättvisepinciperna anger hur visa "primära sociala värden" ska fördelas. Rawls menar att människor i ett pluralistiskt samhälle har olika uppfattningar om vad som kännetecknar ett gott liv och att de därför har skilda rationella livsplaner. Inte desto mindre kan vi komma överens om vissa primära värden, som utgör medel för att kunna förverkliga vars och ens livsplan, oberoende av hur den är utformad. Vi har olika mål för våra liv, men vi är ense om vissa primära sociala värden som är medel att uppnå dessa. Dessa värden är rättigheter och friheter, makt och möjligheter, samt inkomst och välfärd.³²³

En fråga som Rawls ingående diskuterar gäller hur den andra rättvisepincipen ska tolkas. Vad innebär det att en olika fördelning av välfärden ska vara till "allas fördel" och att makten ska vara knuten till positioner som är "öppna för alla"? Rawls menar att principen ska tolkas enligt ett demokratiskt jämlikhetsideal. Detta ideal förenar en idé om lika möjligheter med idén att den grundläggande strukturen i samhället framför allt ska bedömas utifrån deras position som har det sämst ställt. Det betyder att alla ska ha reella och inte bara formella möjligheter att uppnå sådana positioner och ämbeten till vilka makten är knuten. Dessutom ska fördelningen av välfärd och inkomst ske enligt vad Rawls kallar "differensprincipen". Den innebär att välfärden bör fördelas lika om inte en olika fördelning är till fördel för de sämst ställda.³²⁴ Rawls formulerar nu den andra principen på följande sätt:

"Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) to the greatest benefit of the least advantaged and (b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity".³²⁵

Rawls teori om rättvisa har blivit föremål för en ingående discussion inom nutida politisk filosofi. Skilda tolkningar av de två rättvisepinciperna har föreslagits och inte minst har det rått olika uppfattningar om vad det är som ska fördelas lika, om inte en olika fördelning är till de sämst ställdas fördel. Rawls själv uttrycker det så att det som ska fördelas lika är "primära sociala värden" som människor i ett pluralistiskt samhälle är överens om såsom medel för var och en att förverkliga deras inbördes olika livsplaner. Men vad betyder detta? Är det fråga om

³²³ Rawls, John: *A Theory of Justice*, s 62 f och 92 f. Om relationen mellan livsplaner och primära värden, se även aa, s 396 f, 407 ff och 433 f.

³²⁴ Rawls, John, aa, s 66 ff och 79 f.

³²⁵ Rawls, John, aa, s 83. En viss precisering av principen ges i aa, s 302.

en lika fördelning av möjligheter, eller en lika fördelning av resurser, eller en lika fördelning av förmågor? Här finns utrymme för skilda tolkningar av Rawls teori.³²⁶

Den teori om rättvisa som John Rawls utformar innehåller också en uppfattning om hur grundläggande rättvisepprinciper kan berättigas. Han argumenterar för en kontraktsteori, enligt vilken vi bör föreställa oss vad vi skulle kunna komma överens om i ett tänkt naturtillstånd, där det inte finns något organiserat samhälle utan varje individ är sin egen. I en sådan hypotetisk ursprungssituation kan vi tänka oss att personerna är fria, jämlika och rationella, i den meningen att de söker tillgodose sina intressen. Dessa personer ställs inför ett antal alternativa rättvisepprinciper och har att göra ett rationellt val mellan dessa. Samtidigt ska valet göras under vad Rawls kallar ”okunnighetens slöja”. Detta innebär att de ska göra ett val i en position där de inte vet sin plats i samhället, inte känner till sin klasstillhörighet och sociala status, och inte heller sin intelligens och sina möjligheter.³²⁷

Vilken rättvisepprincip skulle rationella personer välja i en sådan hypotetisk ursprungssituation? Att personerna är rationella innebär att de söker tillgodose sina intressen, men samtidigt vet de under okunnighetens slöja inte vilken rationell livsplan de har. Oavsett vilka mål de har i livet föredrar de dock ett utfall av fördelningen som innebär att de får så stor andel som möjligt av primära sociala värden. I ett sådant val under osäkerhet skulle rationella personer enligt Rawls följa en ”maximin-princip”, som innebär att man bör maximera det goda för den person som hamnar i den sämsta positionen. Om en person inte känner till sin framtida sociala position så ligger det i hennes egenintresse att välja en rättvisepprincip som innebär att de som har det sämst ställt får största möjliga tillgång till primära värden.³²⁸

Denna kontraktsteori förenar Rawls med en koherensteori för berättigande av moraliska omdömen. Han skriver att rationella personer i ett val av rättvisepprinciper söker uppnå ett ”reflektivt ekvilibrium”, som innebär att principerna stämmer överens med våra mer intuitiva uppfattningar om vad som är rättvist i olika situationer. Vi har alla så-

³²⁶ En originell tolkning av Rawls rättviseteori föreslås av Per Sundman i *Egalitarian Liberalism Revisited. On the Meaning and Justification of Social Justice*. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 2016, s 36 ff och 39 ff. Sundman menar att Rawls generella rättvisepprincip kan tolkas i termer av lika möjligheter och förtjänst, samtidigt som han kritiskt granskar alternativa tolkningar.

³²⁷ Rawls, John: *A Theory of Justice*, s 11 f, 124 ff och 136 f.

³²⁸ Rawls, John: *A Theory of Justice*, s 142 ff och 152 f.

dana intuitiva känslor av rättvisa utifrån vilka vi bedömer våra skilda rättvisepprinciper, samtidigt som vi också kan korrigera dessa känslor utifrån de principer vi omfattar. Men för att en rättvisepprincip ska vara berättigad ska den ingå i ett logiskt sammanhängande system av moraliska övertygelser.³²⁹

De rättvisepprinciper som Rawls föreslår ger framför allt riktlinjer för hur grundläggande institutioner i samhället bör vara utformade. Detta är enligt honom institutioner i en konstitutionell demokrati. En stor del av *A Theory of Justice* behandlar ingående frågan om hur dessa demokratiska institutioner bör utformas så att de svarar mot den första rättvisepprincipen och prioriteringen av friheter och rättigheter. I sin studie behandlar han också rättvisans innebörd inom ramen för en politisk ekonomi, där den andra principen och särskilt differensprincipen har en särskild relevans.³³⁰

Samtidigt menar Rawls att dessa rättvisepprinciper också har relevans för att ange vilka förpliktelser som gäller för enskilda individer. Även dessa bör handla så att de främjar en rättvis fördelning av frihet, välfärd och makt. En viktig plikt för den enskilda är att stödja och främja sådana institutioner som är rättvisa. Som medborgare är det vår plikt att stödja det parti som verkar för en sådan politik som bäst stämmer överens med de två rättvisepprinciperna. På så sätt ger dessa principer vägledning också för enskilda aktörers handlande.³³¹

Den rättviseteori som John Rawls framställer i *A Theory of Justice* kan enligt min tolkning framför allt förstås som en normativ etisk modell, som utgör ett alternativ till utilitarismen. Den ger ett generellt svar på frågan om hur vi ska avgöra om en handling är rätt eller inte. Rawls omfattar en kantiansk teori, enligt vilken kriteriet på en rätt handling inte enbart är att den medför maximalt goda konsekvenser för alla berörda. Det som gör en handling rätt är i stället att den medför en rättvis fördelning av sådana primära sociala värden som frihet, makt och välfärd. Rättvisan anger hur samhällets institutioner ska utformas, men den är också en norm för den enskildas handlande.

³²⁹ Rawls, John: *A Theory of Justice*, s 20 f, 48 f och 120 f.

³³⁰ Rawls, John, aa, s 195 ff och 258 ff.

³³¹ Rawls, John, aa, s 333 ff.

Rättvisan som norm för politiken

Den politiska moralism som John Rawls omfattar tar sålunda sin ansats i den rättviseteori som han utvecklar i *A Theory of Justice*. Denna politiska moralism utvecklar han i sitt senare arbete *Political Liberalism*. Här menar Rawls att han inte föreslår någon omfattande moralisk åskådning utan att han har ett mer begränsat syfte. Hans syfte är nu enbart att klargöra en ”politisk uppfattning”, som anger vilka moraliska normer som kan läggas till grund för utformningen av politiska institutioner i ett välordnat samhälle med liberal demokrati. Dagens demokratiska samhälle är pluralistiskt i den meningen att där finns olika religiösa, filosofiska och moraliska åskådningar. Det vi kan komma överens om i ett sådant pluralistiskt samhälle är en politisk uppfattning om rättvisa.³³²

Denna politiska uppfattning kallar Rawls för ”politisk liberalism”. Detta ska inte förstås som en omfattande politisk ideologi utan som en uppfattning med mer begränsade ambitioner. Framför allt anger den hur samhällets grundläggande struktur ska vara utformad i en konstitutionell demokrati. Den politiska liberalismen söker enligt Rawls besvara två centrala frågor. Den första gäller vilken uppfattning om rättvisa som mest adekvat anger hur ett socialt samarbete ska utformas mellan medborgare som är fria och jämlika. Den andra gäller hur vi ska förstå tolerans i ett pluralistiskt samhälle med en mångfald skilda religioner och livsåskådningar. Dess övergripande problem är: Hur är det möjligt att skapa och upprätthålla ett rättvist och stabilt samhälle med fria och jämlika medborgare som är djupt oense på grund av skilda religiösa, filosofiska och moraliska åskådningar?³³³

Den politiska liberalismen menar enligt Rawls att vi kan lösa detta problem genom att vi i ett pluralistiskt samhälle kommer överens om en gemensam uppfattning om rättvisa. Detta kan ske genom vad han kallar ”en överlappande konsensus”, som innebär att medborgare med skilda religiösa och filosofiska livsåskådningar enas om vad rättvisa innebär. Det är då fråga om en politisk uppfattning om rättvisa, som anger hur institutioner i en konstitutionell demokrati ska utformas. Den kan stödjas utifrån skilda livsåskådningar, men samtidigt får dessa religiösa och filosofiska åskådningar stå tillbaka i den offentliga debatten om centrala politiska frågor. I detta offentliga rum förs i stället medbor-

³³² Rawls, John: *Political Liberalism. Expanded edition*. Colombia University Press, New York 2005, s xiv – xvii.

³³³ Rawls, John, aa, s 3 f.

garnas argumentation i enlighet med vad Rawls kallar ”det offentliga förnuftet” – en rationalitet som delvis avviker från den som gäller inom de skilda religionerna och livsåskådningarna.³³⁴

I likhet med Reinhold Niebuhr menar sålunda John Rawls att rättvisan är det centrala innehållet inom politisk etik. Niebuhr uppfattar som vi sett kravet på rättvisa som en approximation till det kristna kärleksidealet. Det är ett krav som bottnar i kristen trosåskådning, samtidigt som det omfattas även av människor med annan livsåskådning. Rawls menar däremot att rättviseidealet inte kan berättigas genom direkt hänvisning till någon religiös tradition eller annan livsåskådning. I stället är det ett fristående ideal som kan ges ett rationellt berättigande med sådana skäl som kan godtas av alla, oberoende av deras livsåskådningar.

De två rättviseprinciper som Rawls menar att vi kan komma överens om i ett pluralistiskt och demokratiskt samhälle är de som han tidigare föreslagit i sin teori om social rättvisa. Dessa uttrycker en egalitär form av liberalism, där politiska friheter ges ett högt värde, principen om lika möjligheter betonas och differensprincipen anger hur välfärden ska fördelas. Den första principen går ut på att grundläggande friheter och rättigheter ska fördelas lika. Den andra innebär att sociala och ekonomiska ojämlikheter kan godtas under två villkor: a) de ska vara knutna till positioner som är öppna för alla, så att det råder lika möjligheter, och b) de ska vara till störst fördel för de sämst ställda i samhället.³³⁵

Enligt Rawls är det fem idéer som är centrala i den politiska liberalismen. Den första är idén om en politisk uppfattning om rättvisa. Detta är en moraluppfattning, men den är inte generell eller allomfattande på samma sätt som utilitarismen eller en kantiansk normativ etisk modell. I stället ger den moraliska anvisningar för ett speciellt syfte, nämligen att ange hur politiska, sociala och ekonomiska institutioner ska vara utformade. En politisk uppfattning om rättvisa utgör en norm för samhällets grundläggande struktur. Den är inte någon omfattande filosofisk eller moralisk åskådning, och den är inte heller direkt härledd från någon sådan. Även om den kan godtas av människor med olika livsåskådningar är den fristående i förhållande till dessa. Innehållet i en politisk uppfattning om rättvisa kommer till uttryck i vissa grundläggande idéer som är implicita i den politiska kultur som råder i ett demokratiskt samhälle.³³⁶

³³⁴ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 9 f och 10 f.

³³⁵ Rawls, John, aa, s 5 f.

³³⁶ Rawls, John, aa, s 11 f och 12 ff.

Den politiska liberalismens andra idé är att samhället utgör ett rättvist system för samarbete som varar över flera generationer. Samhället är ingen naturlig ordning eller institutionell hierarki, utan ett samarbete mellan individer som följer vissa moraliska spelregler. Centralt för detta sociala samarbete är en idé om reciprocitet, vilket innebär att alla som tar del i samarbetet har vissa fördelar därav. En uppfattning om rättvisa reglerar hur samhället ska utformas så att alla personers frihet och jämlikhet respekteras.³³⁷

Den tredje idén är teorin om ett samhällskontrakt under okunnighetens slöja. För att kunna berättiga en princip om rättvisa ska vi föreställa oss en hypotetisk ursprungssituation där rationella personer som är fria och jämlika ska göra ett val. Detta val mellan olika principer ska göras under okunnighetens slöja, så att de som väljer inte vet vilken position de har. De som väljer ska förstås som representanter för fria och jämlika medborgare, och de saknar också kunskap om dessa personers etnicitet, kön, intelligens och livsåskådning. Rationella personer som gör ett val under dessa villkor kommer enligt Rawls att föredra hans två rättvisepprinciper framför andra alternativ.³³⁸

För det fjärde innehåller den politiska liberalismen också en människosyn, menar Rawls. Detta är inte en metafysisk lära, utan en politisk uppfattning om människan, som framför allt gör gällande att medborgarna i samhället är fria och jämlika. Att de är fria innebär att de har moralisk förmåga att hålla sig med en egen uppfattning om vad som är gott i livet och att de kan revidera denna uppfattning. Våra uppfattningar om det goda livet är i allmänhet knutna till en religiös eller filosofisk livsåskådning, men vi håller oss också med politiska ideal och principer som är gemensamma för människor med skilda livsåskådningar. På så sätt kan varje persons moraliska identitet sägas rymma två skilda aspekter. Om en person skulle konvertera och lämna en livsåskådning för en annan, så behöver därmed inte de värden och principer som hör till hennes politiskt-moraliska identitet förändras.³³⁹

För det femte rymmer den politiska liberalismen en idé om vad som utmärker ett välordnat samhälle. Det är ett samhälle där alla accepterar samma rättvisepprinciper, där de grundläggande strukturerna tillgodoser dessa principer, och där medborgarna har en känsla för rättvisa som gör att de godtar dessa institutioner. Även om samhället är plura-

³³⁷ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 16 f.

³³⁸ Rawls, John, aa, s 22 ff.

³³⁹ Rawls, John, aa, s 29 ff.

listiskt råder sålunda en konsensus om rättvisans innebörd. Detta är nödvändigt eftersom kulturen i ett demokratiskt samhälle utmärks av att det finns en mångfald olika livsåskådningar, och ingen av dem kan hävdas vara gemensam för alla. För att demokratin ska kunna fungera i ett sådant pluralistiskt samhälle måste den frivilligt stödjas av en klar majoritet av medborgarna, och detta förutsätter att de trots pluralismen kommer överens om centrala rättvisepprinciper.³⁴⁰

Det är utifrån dessa fem idéer som vi kan förstå vad politisk liberalism innebär, menar Rawls. Det är en uppfattning som hävdar att tre villkor är nödvändiga och tillräckliga för att upprätthålla ett rättvist och stabilt system för samarbete mellan fria och jämlika medborgare som är djupt oense på grund av skilda religiösa, filosofiska och moraliska åskådningar. Dessa villkor är:

”First, the basic structure of society is regulated by a political conception of justice; second, this political conception is the focus of an overlapping consensus of reasonable comprehensive doctrines; and third, public discussion, when constitutional essentials and questions of basic justice are at stake, is conducted in terms of the political conception of justice.”³⁴¹

Politisk moralism och överlappande konsensus

Den politiska liberalism som Rawls argumenterar för tolkar jag som en form av politisk moralism. Det finns enligt honom moraliska principer som är direkt vägledande för politiska aktörers handlande. Närmare bestämt är det hans två rättvisepprinciper som bör vara normerande för det politiska livet. Dessa utgör normativa kriterier för utformningen av samhällets grundläggande struktur, det vill säga dess centrala politiska, ekonomiska och sociala institutioner. Samtidigt utgör de också normer för hur enskilda aktörer bör handla inom politiken. På så sätt blir politiken hos Rawls ett slags tillämpad etik.

Det är möjligt att tolka Rawls framställning så att han till skillnad från Hans J. Morgenthau och Reinhold Niebuhr omfattar vad jag kallat en monistisk tes. Enligt honom är det samma moralprinciper som gäller för både enskilda individers handlande och politiska aktörer. I *A Theory of Justice* utvecklar han en generell normativ etisk modell, som anger vad som är kriteriet på en rätt handling. Det är en kantiansk rätt-

³⁴⁰ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 35 f och 37 ff.

³⁴¹ Rawls, John, aa, s 44.

viseteori som han också lägger till grund för den politiska etik som han sedan vidareutvecklar i *Political Liberalism*. För egen del tycks sålunda Rawls menar att det är samma rättvisepprinciper som gäller inom både individualetiken och den politiska etiken.

Samtidigt är emellertid Rawls politiska moralism av ett speciellt slag. Han menar att den moral som är relevant för politiken är en sådan som alla förnuftiga människor i ett pluralistiskt samhälle kan komma överens om, oberoende av vilken religiös tradition eller vilken livs-åskådning vi omfattar. Inom skilda religioner och livsåskådningar finns olika uppfattningar om vad som kännetecknar ett gott mänskligt liv, men inom den politiska sfären är det inte relevant att återropa dessa uppfattningar. Där är det bara adekvat att hänvisa till en förståelse av rättvisa. När vi argumenterar för att de rättvisepprinciper som gäller inom politiken är berättigade, så ska vi inte heller hänvisa till någon speciell livsåskådning utan använda förnuftiga argument som kan godtas av alla medborgare.

Som vi sett diskuterar John Rawls i *Political Liberalism* framför allt frågan om vad det innebär för en liberal demokrati att samhället är och förblir pluralistiskt. Det finns i samhället flera olika religiösa, filosofiska och moraliska åskådningar (*comprehensive doctrines*), med skilda uppfattningar om vad som är ett gott mänskligt liv. Ingen av dessa åskådningar är lämplig som grund för en konstitutionell demokrati, eftersom det också finns andra åskådningar med andra värderingar. I ett sådant pluralistiskt samhälle hävdar den politiska liberalismen att maktutövningen är legitim när den stämmer överens med en konstitution som fria och jämlika medborgare kan godta utifrån gemensamma principer och ideal. Detta kan ske på så sätt att människor med olika åskådningar uppnår en ”överlappande konsensus”, så att de omfattar en gemensam politisk uppfattning (*political conception*) om rättvisa.³⁴²

Rawls menar sålunda att medborgarna i ett demokratiskt samhälle håller sig med två olika typer av åskådningar. För det första omfattar vi vad han kallar en *comprehensive doctrine*. Det är inte helt klart hur detta begrepp ska tolkas, men det tycks beteckna en moraluppfattning som är generell och allomfattande i den bemärkelsen att den besvarar frågan om vad som över huvud taget kännetecknar ett gott mänskligt liv. Det är också en moraluppfattning som samvarierar med en verklighetsuppfattning, människosyn och samhällsuppfattning av något slag. Exempel på sådana ”comprehensive doctrines” är väl utarbetade

³⁴² Rawls, John: *Political Liberalism*, s 133 f och 135 ff.

normativa etiska teorier såsom utilitarismen och kantiansk etik. Andra exempel är livsåskådningar av skilda slag, såsom religiösa traditioner eller filosofiska åskådningar. Även politiska ideologier, såsom liberalismen och socialismen är exempel på ”comprehensive doctrines”. Det är åskådningar som ger en sammanhängande bild av verkligheten och människans tillvaro, samtidigt som de förenas med en uppfattning om vad som är värdefullt för människan.³⁴³

För det andra omfattar vi vad Rawls kallar en *political conception*. Detta begrepp tycks beteckna en moraluppfattning som har ett bestämt syfte, nämligen att ange hur den grundläggande strukturen hos en demokratisk regim ska vara utformad. En politisk uppfattning uttrycker idéer som är implicita i ett demokratiskt samhälles politiska kultur, och dit hör framför allt en förståelse av rättvisa. Dit hör principen om lika fördelning av friheter och möjligheter, ekonomisk reciprocitet och en social grund för ömsesidig respekt. I ett pluralistiskt samhälle kan vi komma överens om att dessa värden och principer gäller för den politiska domänen, och sedan får medborgarna själva reflektera över hur de är relaterade till deras respektive livsåskådningar och religiösa övertygelser.³⁴⁴

Relationen mellan en politisk uppfattning om rättvisa och skilda religiösa och filosofiska åskådningar kan vara av olika slag. Från en kantiansk etisk teori kan en liberal politisk uppfattning direkt härledas. Även en klassisk utilitarism kan ge direkta skäl för att den politiska liberalismens uppfattning om rättvisa är godtagbar. Religiösa åskådningar kan ge egna argument för att en politisk liberalism bör accepteras, även om detta inte är fallet med vissa former av fundamentalism. Varje livsåskådning relaterar så till en liberal politisk uppfattning på sitt eget sätt. Men Rawls betonar att de värden som ingår i skilda religiösa och filosofiska åskådningar kan förstås så att de inte strider mot utan är kongruenta med de moralprinciper som enligt den politiska liberalismen gäller inom politiken.³⁴⁵

Kärnan i Rawls politiska moralism är sålunda att det är en förståelse av rättvisa som är avgörande för hur samhällets grundläggande struktur ska utformas. För egen del tycks han också omfatta en monistisk tes. De rättvisepprinciper som gäller inom den politiska sfären stämmer helt överens med de rättvisepprinciper som Rawls föreslår när

³⁴³ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 154 ff, 168 ff och 174 f.

³⁴⁴ Rawls, John, aa, s 139 f.

³⁴⁵ Rawls, John, aa, s 168 ff.

han utvecklar sin "comprehensive doctrine" i *A Theory of Justice*. Där framställer han en generell och allomfattande moralteori som utgör ett alternativ till utilitarismen. Den politiska uppfattning som den politiska liberalismen utgör skiljer sig inte i sitt innehåll från denna.

Samtidigt hävdar Rawls att det i ett pluralistiskt samhälle finns många människor som får lov att acceptera en dualistisk tes, enligt vilken det är andra normer och värden som gäller inom den politiska domänen än inom andra sfärer av det mänskliga livet. Vi har tidigare sett att Reinhold Niebuhr försvarar en dualistisk tes av detta slag, när han menar att de rättviseideal som gäller inom den politiska etiken skiljer sig från de etiska ideal som gäller i andra sammanhang. Det kristna kärleksidealet kan inte förverkligas inom politiken, varför vi där får nöja oss med en approximation till detta ideal. På liknande sätt menar Rawls att människor har olika visioner av det goda, som hör samman med skilda livsåskådningar eller religiösa övertygelser. Dessa är dock inte relevanta för den politiska domänen, utan gäller i andra sfärer av det mänskliga livet, såsom familjen, kyrkliga samfund och olika föreningar. Inom politiken får vi nöja oss med en uppfattning om vad som är rättvist, vilken utgör en överlappande konsensus oberoende av livsåskådning. I denna mening tycks Rawls mena att människor i ett pluralistiskt samhälle får lov att acceptera en dualistisk tes.

Rawls intar därmed en annan uppfattning än Reinhold Niebuhr om religionens roll i politiken. När vi argumenterar för grundläggande politiska rättviseprinciper ska vi enligt honom inte direkt hänvisa till religiösa övertygelser. Niebuhrs politiska realism bottnar som vi sett i hans kristna livsåskådning. I sin argumentation för demokrati och i sin kritik av liberalismen hänvisar han direkt till en kristen människosyn, och hans rättviseideal beskriver han som en approximation till det kristna kärleksidealet. Rawls menar däremot att vi i argumentationen för rättvisa inte ska hänvisa till "comprehensive doctrines", och därmed inte heller till religiösa övertygelser. Rättviseidealet ska vara fristående i förhållande till olika filosofiska och religiösa åskådningar.

Den politiska liberalismen ifrågasätter inte de skilda religiösa och filosofiska åskådningar som finns i ett pluralistiskt samhälle. I stället kan den förstås som en "överlappande konsensus" om rättvisans innebörd, som är gemensam för människor med olika livsåskådningar. Rawls menar att detta inte är ett "modus vivendi", ett slags strategisk överenskommelse mellan olika åskådningar om hur de kan samexistera genom att undvika kontroversiella frågor. Det är inte heller frågan om en kompromiss mellan skilda livsåskådningar, ett slags minsta gemen-

samma nämnare. I stället är det en gemensam politisk uppfattning om rättvisa som godtas av alla på moraliska grunder, med hänvisning till en bestämd människosyn och samhällsuppfattning. De värden som hör samman med olika livsåskådningar som finns i samhället antas kunna stödja eller åtminstone inte strida mot denna politiska uppfattning.³⁴⁶

Politik som samarbete och etisk konstruktivism

John Rawls politiska liberalism tolkar jag sålunda som ett speciellt slags politisk moralism. Denna teori förenas med ett antal andra uppfattningar. Till att börja med hör den samman med en förståelse av politik. John Rawls har ingen utvecklad teori om det politiska, men han har en annan förståelse av politik än den politiska cynismen och den politiska realismen. Det som utmärker politisk aktivitet är inte den antagonistiska motsättningen mellan vän och fiende. Det är inte heller olika aktörers strävan efter makt eller intresse motsättningar mellan skilda sociala grupper. Men hur förstår han då politik?

Rawls menar att det politiska är en domän som skiljer sig från andra domäner i det mänskliga livet. Den politiska domänen är inte en förening, med ett frivilligt medlemskap, utan i den politiska gemenskapen inträder vi genom födelsen och i allmänhet utträder vi först genom döden. Denna domän skiljer sig också från den mer personliga gemenskap som familjen utgör, vilken i högre grad är känslomässig. Utmärkande för den politiska gemenskapen är att där utövas makt med stöd av regeringens sanktioner, och regeringen har ensam auktoritet att upprätthålla sina lagar med tvångsmedel. Denna maktutövning är enligt Rawls legitim endast när den överensstämmer med en konstitution som alla medborgare godtar.³⁴⁷

Till skillnad från Mouffe och Schmitt uppfattar inte Rawls politiken och moralen som två vitt skilda sfärer av det mänskliga livet. Tvärtom understryker han att moralen är relevant också för den politiska domänen, som snarast kan förstås som en av flera moraliska domäner. Rawls framhåller emellertid att det finns en skillnad mellan politiska värden och sådana värden som gäller inom andra domäner, såsom familjen, kyrkliga samfund och olika föreningar. Politiska värden och moralprinciper ger ramar och riktlinjer för politiskt och socialt samarbete. Framför allt ska de läggas till grund för hur konstitutionen i ett sam-

³⁴⁶ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 145 ff och 165 f.

³⁴⁷ Rawls, John, aa, s 135 ff.

hälle ska utformas. Dessa värden och principer ska inte reglera relationer inom andra domäner av det mänskliga livet. Samtidigt framhåller Rawls att olika domäner är relaterade till varandra, så att politiska rättvisepprinciper kan sätta restriktioner för vad som är godtagbart också inom familjen och föreningar.³⁴⁸

Vad kännetecknar de mänskliga relationer som råder inom den politiska domänen? Rawls tar explicit avstånd från Carl Schmitts idé att detta skulle vara fråga om relationer mellan vänner och fiender. Det är inte antagonism, maktkamp och intressemotsättningar mellan skilda sociala grupper som utmärker politiken. I stället menar Rawls att politik kännetecknas av ett samarbete mellan olika medborgare i ett samhälle, vilket präglas av reciprocitet och en gemensam strävan efter rättvisa. Samhället förstår han som en långsiktig form för socialt samarbete, vilket följer vissa regler och procedurer som alla berörda accepterar. Målet är att detta samarbete ska främja det som är gott för alla. Politiska relationer förbinder människor inom den grundläggande samhällsstruktur där de är födda och vanligen lever ett helt liv. För att samlevnaden ska fungera krävs en maktutövning hos det offentliga, men denna makt ska utövas enligt en konstitution för att vara legitim.³⁴⁹

Rawls politiska moralism är emellertid inte bara förenad med denna förståelse av vad som utmärker den politiska domänen. För det andra hör den också samman med en profilerad etisk teori, som kan förstås som ett alternativ till den moraliska realismen. Han omfattar en *etisk konstruktivism*, enligt vilken moraliska värden och normer är konstruerade av det mänskliga förnuftet inom ramen för en rationell process. Denna teori bestrider den moraliska realismens påstående att det finns en moralisk verklighet som är oberoende av mänskliga förnuftsöverväganden. I stället menar den att normer och värden är resultat av en bestämd procedur för rationella överväganden, som följer vissa spelregler. Teorin kan utformas på olika sätt, men Rawls menar sig omfatta en kantiansk konstruktivism.³⁵⁰

Rawls utvecklar denna konstruktivism i de Dewey-föreläsningar som han höll 1980 om ”Kantian Constructivism in Moral Theory”. Där blir det tydligt att hans etiska teori framför allt innehåller en uppfattning om hur grundläggande moraliska omdömen kan berättigas, nämligen den som kommer till uttryck i hans kontraktsteori. Rawls menar

³⁴⁸ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 137 ff, 139 f, 468 f och 470 f.

³⁴⁹ Rawls, John, aa, s 15 f, 216 f och 442.

³⁵⁰ Bagnoli, Carla (ed): *Constructivism in Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge 2013, s 1 ff och 64 ff.

att principer för rättvis fördelning konstrueras av parterna i en tänkt procedur för deliberation, där rationella personer i en ursprungssituation gör ett val under okunnighetens slöja. Det innebär att de skäl som kan anföras för att en rättvis princip är berättigad hör samman med den idealiserade proceduren för att konstruera denna princip. Denna process ska kännetecknas av en "pure procedural justice at the highest level", som innebär att vi inte i förväg kan avgöra vad som blir resultatet av parternas överväganden.³⁵¹

Vi har redan sett hur Rawls tänker sig denna procedur i en hypotetisk ursprungssituation. För det första är det fråga om ett val under okunnighetens slöja, där parterna inte har kunskap om sin plats i samhället, sin klasstillhörighet, sociala status eller intelligens. För det andra är de berörda parterna rationella i den meningen att de väljer principer som främjar deras egna intressen. Denna kantianska konstruktivism kan som David Copp framhållit karaktäriseras som en "hypotetisk proceduralism". Det innebär att värden och normer konstrueras genom en deliberativ eller reflektiv process, som äger rum under idealiserade omständigheter. Denna hypotetiska procedur avgör också vilka moraliska omdömen som är giltiga.³⁵²

I *Political Liberalism* reducerar John Rawls sina anspråk också i detta avseende. Han säger sig nu inte förespråka en fullständig etisk teori, utan enbart vad han kallar en *politisk konstruktivism*. Enligt denna teori är rättvis principer resultat av en bestämd procedur, där rationella personer gör ett val under okunnighetens slöja för att reglera samhällets grundläggande strukturer. Den politiska konstruktivismen är begränsad till uppgiften att ange hur vi kan berättiga innehållet i en politisk uppfattning. Detta sker genom en konstitutiv procedur, där både valet i den hypotetiska ursprungssituationen och det reflektiva ekvilibrium som uppnås säkrar en överlappande konsensus i politiska frågor.³⁵³

Rawls menar att det finns avgörande skillnader mellan denna politiska konstruktivism och Kants etiska konstruktivism. Kants teori är enligt Rawls en "comprehensive doctrine", en generell moralisk teori, medan den politiska konstruktivismen enbart anger hur politiska rättvisprinciper kan berättigas. Kants teori är förenad med en teori om

³⁵¹ Rawls, John: *Collected Papers*. Ed. S. Freeman. Harvard University Press, Cambridge, MA 1999, s 371.

³⁵² Rawls, John: *A Theory of Justice*, s 136 ff och 142 ff. Copp, David: "Is constructivism an alternative to moral realism?" Artikel i Bagnoli, Carla (ed): *Constructivism in Ethics*, s 116.

³⁵³ Rawls, John: *Political Liberalism*, s xx och 89 f.

människans autonomi och det självlagstiftande praktiska förnuftet, medan den politiska konstruktivismen har en mer begränsad uppfattning om hur politiska värden konstrueras genom rationella överväganden. Kants teori hör samman med en människosyn och en samhällsuppfattning som har sin grund i hans transcendentala idealism, medan den politiska konstruktivismen är relaterad till idéer om människan och samhället som är politiska. Slutligen nöjer sig en politisk konstruktivism med att visa hur en uppfattning om rättvisa kan berättigas i ett pluralistiskt samhälle, medan Kant utvecklar komplexa teorier om såväl det teoretiska som det praktiska förnuftet för att visa hur kunskap över huvud taget är möjlig.³⁵⁴

Detta innebär enligt Rawls att den politiska konstruktivismen har en ytterst begränsad räckvidd jämfört med en kantiansk etisk konstruktivism. Det kategoriska imperativet hos Kant är ett etiskt kriterium som kan användas för att granska huruvida moraliska omdömen över huvud taget är giltiga. Den politiska konstruktivismen är däremot begränsad till att pröva sådana principer som gäller inom den politiska domänen. Den anger hur vi kan uppnå ett ”offentligt berättigande” av rättvisepprinciper i ett pluralistiskt samhälle, det vill säga en överlappande konsensus där vi är överens om en politisk uppfattning trots att vi omfattar skilda filosofiska och religiösa livsåskådningar. Däremot ger den ingen fullständig vägledning för hur vi ska gå tillväga för att berättiga moraliska omdömen i allmänhet.³⁵⁵

Skillnaderna mellan en etisk konstruktivism och vad Rawls kallar ”politisk konstruktivism” är emellertid inte så stora som han själv vill ge intryck av. Den förra är visserligen en etisk teori som anger hur moraliska omdömen över huvud taget kan berättigas, medan den senare är en teori om hur politiskt etiska utsagor ska berättigas. Men kriterierna på ett berättigat omdöme är enligt Rawls desamma. Det är fortfarande fråga om att vi ska göra ett hypotetiskt rationellt val under okunnighetens slöja och söka uppnå ett reflektivt ekvilibrium. Det är också fortfarande fråga om en teori som skiljer sig från den moraliska realismen.

Rawls diskuterar en form av moralisk realism som han kallar ”rationell intuitionism” och menar att den kännetecknas av fyra uppfattningar. Den hävdar att moraliska omdömen har sanningsvärde och att det finns en av oss oberoende moralisk verklighet. Den hävdar också att vi får insikt om att grundläggande moraliska principer är sanna med hjälp

³⁵⁴ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 99 ff.

³⁵⁵ Rawls, John, aa, s 114, 125 ff och 386 ff.

av vårt teoretiska förnuft. Den är förenad med en relativt tunn teori om människan. Dessutom har den rationella intuitionismen och andra former av moralisk realism en traditionell teori om sanning, enligt vilken moraliska omdömen är sanna när de korresponderar mot den objektiva moraliska verkligheten.³⁵⁶

Den politiska konstruktivismen intar en annan ståndpunkt och utmärks enligt Rawls i stället av fyra andra uppfattningar. För det första hävdar den att principer för politisk rättvisa är resultat av den procedur där de konstrueras, nämligen en sådan där rationella agenter väljer principer som reglerar samhällets grundläggande struktur. För det andra menar konstruktivismen att dessa principer är baserade på det praktiska förnuftet – inte det teoretiska. För det tredje hör den samman med en relativt komplex människosyn och teori om samhället, där människan tillskrivs en känsla för rättvisa och en förmåga att samarbeta med andra. För det fjärde undviker den politiska konstruktivismen att använda begreppet sanning och tala om moraliska omdömens sanningsvärde. I stället nöjer den sig med att tala om deras rimlighet.³⁵⁷

Min tolkning av denna framställning hos Rawls är att den teori som han i *Political Liberalism* kallar ”politisk konstruktivism” uppvisar stora likheter med den etiska teori han tidigare kallat ”etisk konstruktivism”. Den innehåller en uppfattning om moraliska omdömens semantiska funktion, liksom en värdeontologisk teori och en uppfattning om hur moraliska omdömen kan berättigas. Den kan tolkas som en icke-kognitivistisk teori, eftersom Rawls föredrar att tala om moraliska omdömens rimlighet och inte om deras sanning. Den omfattar en negativ värdeontologi, som bestrider att det finns en objektiv moralisk verklighet oberoende av det mänskliga medvetandet. Den innehåller en komplex teori om hur moraliska omdömen kan berättigas genom en proceduriell konstruktion – dels en kontraktsteori och dels en teori om reflektivt ekvilibrium.

³⁵⁶ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 91 f.

³⁵⁷ Rawls, John, aa, s 93 f.

Den rationella människan och det goda livet

Den politiska moralismen hos John Rawls förenas sålunda med såväl en förståelse av vad som kännetecknar politik som en etisk teori, vilken anger framför allt hur moraliska omdömen kan berättigas. Men den hör också samman med flera uppfattningar, som närmast har en ideologisk karaktär. Rawls politiska moralism förenas med både en speciell människosyn och en teori om vad som utmärker ett gott mänskligt liv.

Till att börja med innefattar den politiska liberalismen enligt Rawls en speciell människosyn. Den hävdar att människor är fria och jämlika personer. Enligt klassisk liberalism är den enskilda individens frihet ett grundläggande värde, men Rawls betonar också att människor är jämlika. Till grund för denna jämlikhet ligger en övertygelse om att varje människa har en moralisk förmåga och en känsla för rättvisa – vi är alla moraliska varelser och bör i kraft av detta bemötas med samma respekt.³⁵⁸

Den politiska liberalismen antar enligt Rawls också att medborgarna är såväl förnuftiga som rationella. Att de är förnuftiga innebär att de är beredda att samarbeta med andra och att de drivs av ett ideal om ömsesidighet. Människor är beredda att ta hänsyn till vad som är acceptabelt för andra, inte bara till sina egna intressen. Därför godtar de principer som anger hur ett rättvist samarbete mellan människor ska vara utformat. Att de är rationella innebär att människor är inriktade på att välja de medel som bäst främjar deras mål. Men detta betyder inte att de enbart drivs av sina egenintressen.³⁵⁹

Att människor inte bara är rationella utan också förnuftiga innebär att de söker samarbete med andra, men också att de accepterar den börda som det innebär att utöva politisk makt inom ramen för en konstitutionell demokrati. Förnuftiga personer håller sig med olika religiösa och filosofiska livsåskådningar, men de anser det vara oförnuftigt att använda politisk makt för att förtrycka och diskriminera andra. Det är denna människosyn som ligger till grund för Rawls uppfattning om vad demokrati innebär. I ett välordnat samhälle respekterar vi att människor har olika livsåskådningar, och därför söker vi en överlappande konsensus om vissa grundläggande rättvisepprinciper. Till demokratin hör också idén om ett offentligt förnuft, som innebär att

³⁵⁸ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 11 ff, 16 f, 22 ff, 29 ff och 35 ff.

³⁵⁹ Rawls, John, aa, s 19 f, 79, 136 och 315 ff.

människor argumenterar politiskt på ett sätt som är tillgängligt för alla i ett pluralistiskt samhälle.³⁶⁰

Den människosyn som Rawls utvecklar har också betydelse för hans etiska teori och hans förståelse av rättvisa. Människans rationalitet innebär att hon väljer de medel som är bäst ägnade att främja de mål som hon eftersträvar. Denna rationalitet är viktig när parterna i en hypotetisk ursprungssituation har att välja mellan olika rättvisepprinciper under okunnighetens slöja. De väljer då det alternativ som ger de medborgare de representerar störst andel av primära sociala värden. Samtidigt framhåller Rawls att parterna i detta val också är förnuftiga personer, som är inriktade på socialt samarbete och har en förmåga till ett sådant. Därför uppfattar de rättvisa som ett ideal som ska vara acceptabelt för alla.³⁶¹

Som flera av Rawls kritiker framhållit förutsätter hans kontraktsteori också en människosyn som är individualistisk, i den bemärkelsen att individen är primär i förhållande till den gemenskap hon tillhör. Enligt kontraktsteorin är människan en enskild individ innan hon sluter ett kontrakt med andra individer och väljer att ingå i en samhällslig gemenskap. På så sätt skapas den politiska gemenskapen genom en rationell överenskommelse mellan isolerade och oberoende individer, som ursprungligen är kontextlösa. Individen väljer att tillhöra en viss gemenskap, men det är inte så att hennes identitet konstitueras av en social gemenskap som hon redan tillhör.³⁶²

Rawls betonar visserligen att det val som sker under okunnighetens slöja är hypotetiskt och inte ett historiskt faktum. Han menar också att människan är en social varelse, som har förmåga att samarbeta med andra i den sociala gemenskap som samhället utgör. Detta är inte en förening, som vi frivilligt väljer att ansluta oss till. I stället är det fråga om att vi föds in i detta samhälle och vanligen lever där under hela vårt liv. Den enskilda har ingen egen identitet utan detta omgivande samhälle och varje individ har en förmåga att samarbeta med andra för att främja rättvisa och vad som är gott för var och en.³⁶³ Men samtidigt förutsätter Rawls i sin kontraktsteori att den enskilda individen är pri-

³⁶⁰ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 54 f, 58 ff, 62 f och 66 f.

³⁶¹ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 72 ff, 76 ff och 305 ff.

³⁶² Sandel, Michael J: *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2005, s 162 f och 214 f. Forst, Rainer: *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. University of California Press, Berkeley 2002, s 6 f och 8 ff.

³⁶³ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 18 f, 40 f, 269 ff och 299 ff.

mär i förhållande till den sociala gemenskap hon tillhör. Det innebär att vi kan tänka oss en individ som ännu inte är en del av någon gemenskap. Därför antar han också att vi kan föreställa oss ett mänskligt jag som saknar kunskap om vilket kön, vilken klass, vilken ras och vilken nationalitet hon tillhör.

Den politiska liberalismen hos Rawls förenas också med en uppfattning om vad som är värdefullt i det mänskliga livet. Även denna uppfattning har en ideologisk karaktär. Flera av de värden som Rawls lyfter fram har en tydlig liberal prägel. Föga förvånande är det friheten som Rawls tilldelar en särskild vikt. Detta kommer bland annat till uttryck i att han i sin rättviseteori prioriterar en lika fördelning av friheten.

Rawls skriver att den politiska liberalismen ger det rätta prioritet framför det goda, men detta hindrar inte att den innehåller vissa idéer om vad som är gott. En politisk uppfattning om rättvisa innehåller både en idé om vad som är rätt och en idé om vad som är värdefullt och ska fördelas. Denna idé om det goda är dock enligt Rawls sådan att den kan accepteras av alla medborgare som är fria och jämlika, och den förutsätter inte någon specifik religiös eller filosofisk livsåskådning. Vad det handlar om är en uppfattning om vilka ”primära sociala värden” vi bör eftersträva, som medel att främja ett sådant liv som vi anser vara värdefullt.³⁶⁴

Till dessa primära värden hör enligt Rawls friheten, makten och välfärden. Viktigast tycks vara friheten och grunderna för självrespekt. I *Political Liberalism* ger Rawls följande lista över dessa primära värden:

- ”a. basic rights and liberties, also given by a list;
- b. freedom of movement and free choice of occupation against a background of diverse opportunities;
- c. powers and prerogatives of offices and positions of responsibility in the political and economic institutions of the basic structure;
- d. income and wealth; and finally
- e. the social bases of self-respect.”³⁶⁵

Rawls skriver att detta är värden som ingår i en politisk uppfattning om rättvisa och fungerar inom ramen för en överlappande konsensus. Det är en politisk idé om det goda, som inte är beroende av någon speciell ”comprehensive doctrine”. Inom de religiösa och filosofiska livsåskåd-

³⁶⁴ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 173 ff och 176 f.

³⁶⁵ Rawls, John, aa, s 181.

ningar som medborgarna därutöver omfattar finns skilda uppfattningar om vad som är ett värdefullt mänskligt liv. Men dessa fem primära sociala värden kan alla vara överens om, som medel att uppnå vad man inom respektive livsåskådning förstår som det goda livet.³⁶⁶

Liberalism som politisk overrideologi

Den politiska liberalismen hör sålunda samman med både en bestämd människosyn och en teori om det goda livet. Dessa uppfattningar har enligt min mening en tydlig ideologisk karaktär och påminner i hög grad om bärande idéer inom liberal idétradition. Detta kommer särskilt till uttryck i den vikt som Rawls tillmäter de grundläggande friheterna och rättigheterna. Rawls betonar sådana friheter som yttrandefrihet, samvetsfrihet och organisationsfrihet, och han menar att en lika fördelning av dessa har prioritet framför den rättvisepincip som handlar om fördelning av makt och välfärd. Detta är ett perspektiv på rättvisa som tydligt hör samman med liberal politisk ideologi.

Rawls själv hävdar att den politiska liberalismen inte är en "comprehensive doctrine" utan enbart en politisk uppfattning om rättvisa. Skälet är att den inte tar ställning till vad som är ett gott mänskligt liv över huvud taget och att den inte innehåller någon allomfattande moralisk åskådning som den lägger till grund för de rättvisepprinciper den försvarar. Enligt min uppfattning finns det dock goda skäl att tolka den politiska liberalismen som en politisk ideologi. Den eftersträvar visserligen en överlappande konsensus som kan godtas av skilda livsåskådningar och den önskar undvika ett politiskt ställningstagande till frågan om vad som är ett gott mänskligt liv. Men inte desto mindre är det uppenbart att den också hör samman med en profilerad människosyn, en generell teori om vad som är gott och rättvist, samt en etisk teori om hur moraliska omdömen ska berättigas.³⁶⁷

Inom politisk teori har liberalismen i allmänhet uppfattats som en politisk ideologi, vid sidan av andra ideologier som konservatism, socialism och fascism. Kännetecknande för en "ideologi" har då ansetts vara att den utgör ett system av påståenden om och värderingar av politiska och sociala sakförhållanden. En ideologi innehåller en människosyn, en samhällsuppfattning och vissa grundläggande värderingar och

³⁶⁶ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 188 f och 194.

³⁶⁷ En diskussion av frågan om den politiska liberalismen är en ideologi förs också i Fives, Allyn: *Political Reason. Morality and the Public Sphere*. Palgrave, Macmillan, New York 2013, s 114 ff och 119 ff.

moralprinciper, vilka samvarierar och åberopas som skäl för attityder till centrala politiska frågeställningar. Dessa kan gälla hur välfärden ska fördelas i samhället, behovet av statlig auktoritet kontra individens frihet, samt huruvida staten bör engagera sig i ekonomiska frågor för att värna människors välfärd.³⁶⁸

Liberalismen kan förstås som en ideologi som ger tydliga svar på samtliga dessa grundläggande politiska frågor. Dessa vilar i sin tur på en bestämd människosyn, en tydlig samhällsuppfattning och vissa centrala värderingar. Den klassiska liberalismen växer fram som en reaktion mot statens auktoritet och en alltför styrd ekonomi. Den värnar om individens frihet och försvarar en marknadsekonomi, där statliga ingripanden är minimala. Samtidigt argumenterar liberalismen för en parlamentarisk demokrati, där de enskilda individerna får möjlighet att påverka styrelsen av den politiska gemenskapen. Socialliberalismen menar också att denna styrelse måste ingripa för att främja en rättvis fördelning av välfärden.³⁶⁹

Rawls vill göra en skillnad mellan liberalismen som ”comprehensive doctrine” och den politiska liberalismen som en ”political conception”. Som politisk ideologi utgör liberalismen enligt honom en ”comprehensive doctrine” i den meningen att den innehåller moraliska ideal och en teori om det goda mänskliga livet som samvarierar med en människosyn och en verklighetsuppfattning. Som politisk uppfattning är den politiska liberalismen enligt honom begränsad till vissa principer för politiskt handlande som är fristående från olika åskådningars uppfattningar om det goda livet. Men denna åtskillnad förefaller enligt min mening inte särskilt övertygande. Den politiska liberalismen är också relaterad till en specifik människosyn och samhällsuppfattning. Den rymmer också vissa idéer om det goda livet, enligt vilka frihet och sociala grunder för självrespekt utgör centrala värden.

Enligt Rawls är som vi sett fem idéer centrala i den politiska liberalismen. Den första är en uppfattning om vad social rättvisa innebär, vilken läggs till grund för utformningen av samhällets grundläggande institutioner. Den andra är att samhället utgör ett rättvist system för samarbete som varar över flera generationer. Den tredje är en etisk teori, enligt vilken en princip om rättvisa kan berättigas genom ett

³⁶⁸ Björklund, Stefan: *Politisk teori*, s 127 ff och 130 ff. En liknande definition av begreppet ideologi föreslås i Heeger, Robert: *Ideologie und Macht. Eine Analyse von Antonio Gramscis Quaderni*. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1975, s 40.

³⁶⁹ Björklund, Stefan: *Politisk teori*, s 132 ff och 149 ff.

samhällskontrakt under okunnighetens slöja. För det fjärde innehåller den politiska liberalismen en människosyn, enligt vilken medborgarna i samhället är fria och jämlika, rationella och förnuftiga. För det femte rymmer den en idé om vad som utmärker ett välordnat samhälle.³⁷⁰

Som vi ska återkomma till innehåller den politiska liberalismen också en väl utvecklad teori om vad som kännetecknar ett demokratiskt samhälle. Denna vilar på en teori om social rättvisa, som i sin tur hör samman med den etiska teori som Rawls kallar politisk konstruktivism. Demokratiteorin förenas också med en bestämd människosyn och en teori om samhället. Sammantaget visar detta enligt min tolkning att den politiska liberalism som Rawls argumenterar för kan förstås som en politisk ideologi, trots att han själv hävdar att det bara är fråga om en ”politisk uppfattning”.

Den svenske statsvetaren Herbert Tingsten publicerade 1945 en studie om *Demokratins problem*, som kommit att få stort inflytande. Där hävdar han att demokratin kan förstås som en beslutsmetod som gäller maktutövningens former, men att den däremot inte har något att göra med politikens innehåll. Demokratin kan därför sägas vara en ”överideologi” som är gemensam för alla, oberoende av vilken ideologi eller politisk åskådning man i övrigt omfattar. Tingsten skriver:

”Tron på demokratin är icke en politisk åskådning i samma mening som exempelvis konservatism, liberalism eller socialism. Den innebär en uppfattning om tekniken för politiska avgöranden, icke om de statliga beslutens innehåll och samhällets struktur. Den kan alltså betraktas som ett slags överideologi, i den meningen nämligen, att den är gemensam för skilda politiska åskådningar. Man är demokrat, men därjämte konservativ, liberal eller socialist.”³⁷¹

När John Rawls femtio år senare framställer sin teori om politisk liberalism kan den tolkas så att denna politiska uppfattning gör anspråk på att fungera som en ”överideologi” av detta slag i ett demokratiskt samhälle. Den omfattas av alla, oberoende av vilken religiös, filosofisk eller politisk åskådning man i övrigt har. Man är politiskt liberal, men därjämte kristen, muslim, humanist eller socialist. Skillnaden i förhållande till Tingsten är att Rawls inte bara förstår den liberala demokratin som en beslutsmodell. Enligt honom har den politiska liberalismen också ett bestämt innehåll, framför allt en uppfattning om vad rättvi-

³⁷⁰ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 11 f, 16 f, 22 ff, 29 ff och 35 ff.

³⁷¹ Tingsten, Herbert: *Demokratins problem*. Norstedts, Stockholm 1945, s 37.

sa innebär. Inte desto mindre kan den betraktas som en överideologi, som är gemensam för människor med olika åskådningar. Den utgör en överlappande konsensus i ett pluralistiskt samhälle, som stöds av sådana rationella argument som är begripliga och tillgängliga för alla medborgare, oberoende av deras skilda livsåskådningar eller ideologier i övrigt.³⁷²

Det offentliga förnuftet och konstitutionell demokrati

Den politiska moralismen hos Rawls hör också samman med en teori om vad som utmärker ett demokratiskt samhälle. Han argumenterar för vad han kallar en *konstitutionell demokrati*, där det i en konstitution anges vissa värden och principer, vilka utgör riktlinjer för utformningen av samhällets institutioner. I sin artikel ”The Idea of Public Reason Revisited” från 1997 menar Rawls att detta också kan beskrivas som en deliberativ demokratimodell. Utmärkande för en ”deliberativ demokrati” är att medborgarna i en offentlig diskussion framför sina uppfattningar i politiska frågor och ger skäl för dessa. De antar då också att deras politiska uppfattningar kan förändras genom att de tar del i detta offentliga samtal, och de anför argument som kan förstås av andra, oberoende av livsåskådning.³⁷³

I en deliberativ demokrati för sålunda medborgare en öppen diskussion om olika politiska förslag. Denna deliberation förs inom ramen för en gemensam och rationellt grundad förståelse av vad rättvisa innebär. Rawls skriver att det är tre saker som utmärker en deliberativ demokrati. Det första är ett ramverk av konstitutionella demokratiska institutioner, som anger vad som gäller för samhällets lagstiftande organ. Det andra är att medborgarna har kunskap om och en önskan att följa de spelregler som gäller för en rationell argumentation i det offentliga. Det tredje är en idé om ”det offentliga förnuftet”, som klargör vilka spelreglerna är för en sådan rationell argumentation i politiska frågor.³⁷⁴

³⁷² Rawls, John: *Political Liberalism*, s 161 f och 164 f.

³⁷³ Rawls, John: ”The Idea of Public Reason Revisited”. Artikel i *The University of Chicago Law Review*, vol. 64, nr 3, 1997, s 765–807. Artikeln är i något reviderad form omdryckt i Rawls, John: *Political Liberalism*. Expanded edition, 2005, s 440–490.

³⁷⁴ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 448 ff.

Vad kännetecknar detta offentliga förnuft i? Varje politiskt samhälle har enligt Rawls sitt eget sätt att formulera sina politiska mål och argumentera för sina politiska beslut. Det sätt på vilket detta sker kan sägas vara dess förnuft. I ett demokratiskt samhälle är detta ett förnuft hos fria och jämlika medborgare, och som sådant anger det vilka slags skäl som dessa kan ge för att berättiga sina ställningstaganden i grundläggande politiska frågor. När politiska aktörer av olika slag argumenterar för sina politiska uppfattningar ska de anföra sådana skäl som alla andra medborgare i samhället kan godta.³⁷⁵

Rawls teori om det offentliga förnuftet ger ett svar på frågan om under vilka villkor utövande av politisk makt är legitim i ett samhälle där det råder en utbredd pluralism. Enligt teorin ska makten utövas i enlighet med en konstitution som alla förnuftiga medborgare skulle kunna godta. Detta förutsätter att argumentationen för att politiska beslut är berättigade är av ett visst slag. Teorin ger inte en beskrivning av hur den politiska argumentationen faktiskt ser ut i dagens demokratiska samhälle. Men den ger ett normativt förslag till hur vi bör argumentera i ett demokratiskt och pluralistiskt samhälle. Där bör vi berättiga våra politiska ställningstaganden så att våra argument kan godtas av alla förnuftiga medborgare, oberoende av deras livsåskådning. Rawls framhåller att detta gäller framför allt i sådana politiska frågor som är grundläggande och konstitutionella. Det kan gälla vem som ska ha rätt att rösta, vilka religioner som ska tolereras eller vilka som ska ha lika möjligheter och rätt till ägande. De flesta politiska frågor är inte av denna grundläggande natur, menar Rawls. Vanligtvis handlar politiska beslut om exempelvis skatter, miljövard, sjukvård, museer och nationalparker.³⁷⁶

Det offentliga förnuftet anger inte hur vi ska argumentera i politiska frågor inom olika organisationer såsom kyrkor och universitet. Här spelar religiösa och filosofiska åskådningar in för att prägla de skilda typer av argument som används. Även när vi mer privat reflekterar över hur vi ska förhålla oss till skilda politiska frågor, så relaterar vi våra ställningstaganden till den religion eller livsåskådning vi har. Däremot ska vi enligt Rawls använda det offentliga förnuftet när vi argumenterar för politiska förslag i det offentliga rummet. Det gäller också för

³⁷⁵ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 212 ff.

³⁷⁶ Rawls, John, aa, s 214.

politiker som argumenterar i ett parlament, liksom för jurister som ger skäl för sina beslut i en domstol.³⁷⁷

Den konstitutionella demokrati som Rawls argumenterar för har i hög grad USA:s demokratimodell som sin förebild. Han skriver att den har en dualistisk karaktär, där makten utövas av både lagstiftande och rättsskipande organ. I en sådan dualistisk konstitutionell demokrati spelar högsta domstolen en viktig roll. Inte bara parlamentet som lagstiftande organ utan också högsta domstolen har ett ansvar att hålla sig till de grundläggande principer som gäller för konstitutionen. Därför kan också högsta domstolen sägas vara den del av makten som tydligast visar vad det innebär att enbart använda det offentliga förnuftet. De skäl som den anger för sina beslut kan inte vara sådana att de hänvisar till någon religiös eller filosofisk livsåskådning. I stället förväntas domstolen argumentera med hänvisning till vad den förstår som den rimligaste tolkningen av konstitutionella rättvisepprinciper.³⁷⁸

Hur stämmer idén om det offentliga förnuftet överens med idealet om ett demokratiskt medborgarskap? Varför ska medborgarna inte kunna hänvisa till sina skilda livsåskådningar när de argumenterar för sina uppfattningar i viktiga politiska frågor? Rawls menar att detta har att göra med kravet på att makten ska utövas med legitimitet. Det finns vissa villkor som måste uppfyllas för att fria och jämlika medborgare ska acceptera att politiska auktoriteter stiftar lagar och fattar andra beslut som de ska följa. Detta är berättigat enbart om politiska beslut fattas i enlighet med en konstitution som alla medborgare kan godta. Demokratiskt medborgarskap förutsätter därför en moralisk plikt att anföra sådana skäl för sina grundläggande politiska ställningstaganden som är relaterade till de politiska värden som hör till det offentliga förnuftet. Detta gäller inte bara politiker i parlamentet, utan demokratin förutsätter att alla medborgare kan ge sådana rationella skäl för sina politiska positioner.³⁷⁹

Rawls menar att det också finns ett icke-offentligt förnuft. Det innebär att det också är möjligt att anföra andra typer av skäl för sina ställningstaganden. Detta är skäl som åberopas av kyrkor, universitet, föreningar och vetenskapliga sällskap. De kan vara relaterade till mål och värden som finns inom en viss organisation. Inom en kristen kyrka kan exempelvis anses att kyrkoledningen har en särskild auktoritet, och

³⁷⁷ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 215.

³⁷⁸ Rawls, John, aa, s 233 och 235 f.

³⁷⁹ Rawls, John, aa, s 217 f.

detta måste då accepteras i ett demokratiskt samhälle, menar Rawls. Men inom det offentliga förnuftet kan inte maktens auktoritet godtas på samma sätt – där är den underställd de rättvisepprinciper som anges i konstitutionen.³⁸⁰

Som vi nu förstått innehåller det offentliga förnuftet en politisk uppfattning om rättvisa som är liberal till sin karaktär, samtidigt som den stämmer överens med de idéer som är implicita i en demokratisk politisk kultur. Rawls menar att det offentliga förnuftet ger ramar för det offentliga politiska samtalet på två sätt. För det första innehåller den politiska liberalismen två rättvisepprinciper, som ger riktlinjer för hur samhällets grundläggande institutioner ska utformas. Dessa måste kunna berättigas på ett sådant sätt som kan godtas av alla medborgare. För det andra innehåller den spelregler som anger vilka slags argument som är adekvata för att berättiga ett politiskt förslag. Vi ska argumentera på ett sådant sätt att alla förnuftiga medborgare kan förstå och acceptera våra skäl, oavsett vilken livsåskådning de omfattar.³⁸¹

Detta tycks innebära att vi helt ska avstå från att använda religiösa argument när vi offentligt motiverar våra politiska ställningstaganden. Är detta verkligen Rawls uppfattning? Är det inte alls godtagbart att hänvisa till religiösa övertygelser eller andra livsåskådningar när vi deltar i det offentliga politiska samtalet? Rawls skriver att det finns en *exklusiv* syn, som hävdar att argument som grundas på en speciell livsåskådning aldrig får förekomma inom ramen för offentlig politisk debatt. Själv menar han sig dock föredra en *inklusiv* syn, som går ut på att skäl som hänvisar till en livsåskådning får förekomma, under förutsättning att detta ger ett stöd för det offentliga förnuftet. Det kan exempelvis vara fråga om att man med hänvisning till en kristen övertygelse om att människan är skapad till Guds avbild argumenterar för en lika fördelning av friheten och välfärden, eller att man genom att citera profeten Amos hävdar att rättvisan kräver att man tar hänsyn till de sämst ställdas villkor. Om detta stöder innehållet i den politiska överideologi som liberalismen utgör så är det enligt Rawls acceptabelt att använda religiösa argument i politiken.³⁸²

³⁸⁰ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 220 ff.

³⁸¹ Rawls, John, aa, s 223 ff, 226 och 243.

³⁸² Rawls, John, aa, s 247 ff och 252.

Liberal rationalitet och politisk konsensus

John Rawls är en av nutidens ledande politiska filosofer. Den teori om rättvisa som han framställer i *A Theory of Justice* har haft stor betydelse för utvecklingen av politisk teori, samtidigt som den har blivit föremål för ingående diskussion och kritisk granskning. Såväl hans förståelse av rättvisans innebörd som hans kontraktsteori har inspirerat många etiker och politiska filosofer till fortsatt forskning inom området. I *Political Liberalism* utvecklar han sin rättviseteori till en form av politisk moralism som utgör ett viktigt alternativ till såväl politisk cynism som politisk realism.

Hur ska vi bedöma den typ av politisk moralism som hör samman med Rawls politiska liberalism? Det finns enligt min mening flera viktiga poänger med denna teori. Framför allt är det en styrka att den politiska liberalismen så tydligt hävdar att moralen har stor relevans för hur politiska aktörer bör handla. Politiken står inte utanför moralen. En annan fördel med Rawls teori är att han hävdar att den moral som har relevans för politiken är grundläggande principer om rättvisa. Dessa bör inte bara läggas till grund för innehållet i konstitutionen och för utformningen av centrala politiska institutioner. De bör över huvud taget utgöra ett kriterium på en rätt politisk handling. Ett avgörande skäl för detta rättviseideal är enligt min mening principen om att vi i lika hög grad bör respektera varje människas värdighet, oberoende av ras, kön, social position eller sexuell läggning.

Mot den rättviseteori som ligger till grund för Rawls politiska moralism har riktats kritik utifrån skilda perspektiv. Sådana kommittari-ner som Alasdair MacIntyre och Michael Sandel har menat att Rawls förbisett att såväl vår förståelse av rättvisans innebörd som vår uppfattning om hur en rättviseprincip kan berättigas alltid är inbäddad i en specifik tradition eller kulturell kontext. Den etiska universalism som hör samman med Rawls rättviseteori är därför inte godtagbar. Andra har hävdat att rättvisa inte bara innebär en fördelning av sociala värden. Rättvisa handlar också om befrielse från sådana sociala strukturer som är förtryckande. Som Nancy Fraser framhållit kan rättvisa också sägas handla om erkännande, inte minst i den meningen att vi bör respektera skilda minoritetsgruppers identitet.³⁸³

³⁸³ För denna kritik, se Fives, Allyn: *Political Reason. Morality and the Public Sphere*. Palgrave, MacMillan, London 2013, s 54 ff. Se även Sundman, Per: *Egalitarian Liberalism Revisited*, s 140 ff.

En intressant kritik mot Rawls rättviseteori framförs av Amartya Sen i *The Idea of Justice*. Han menar att Rawls teori har ett alltför starkt fokus på frågan om vad som kännetecknar perfekta sociala institutioner. Även om dessa institutioner sätter ramar för olika aktörers politiska handlande, så menar Sen att en rättviseteori tydligare bör ge vägledning för hur enskilda individer bör handla för att orättvisor ska kunna undanröjas. Sen delar också HLA Harts kritik mot Rawls starka prioritering av friheten. Hunger, svält och sjukdom är inte mindre allvarligt än avsaknad av yttrandefrihet och samvetsfrihet, och därför bör inte frihetens företräde förstås så att strävan att förbättra välfärden för de sämst ställda förbises.³⁸⁴

Här ska jag inte fördjupa mig i denna diskussion om Rawls rättviseteori. Av större relevans i detta sammanhang är frågan om hur vi ska bedöma den speciella form av politisk moralism som Rawls föreslår. Dess kärna är en teori om överlappande konsensus, enligt vilken de rättvisepprinciper som ska läggas till grund för utformningen av samhällets institutioner är sådana som alla medborgare accepterar. Ett problem med denna teori är enligt min mening att den inte tar pluralismen i samhället på tillräckligt stort allvar. Rawls erkänner att det finns en mångfald skilda filosofiska och religiösa åskådningar med skilda uppfattningar om vad som är gott. Men han tror att vi ändå kan uppnå en konsensus om rättvisans innebörd. Detta är dock knappast möjligt. Skilda religiösa traditioner och filosofiska åskådningar förenas nämligen också med högst olika uppfattningar om rättvisa. Inte sällan förstås rättvisa som fördelning efter meriter eller förtjänst, och många bestri-
der den liberala teorin om lika fördelning.³⁸⁵

Den politiska moralismen hos Rawls framstår också som väl begränsad, eftersom den moral som anses vara relevant inom den politiska domänen enbart handlar om rättvisans innebörd. Enligt den politiska liberalismen ska staten inte ta ställning i frågan om vad som kännetecknar ett gott mänskligt liv. De enskilda får själva avgöra vad som är gott, och deras uppfattningar om detta är relaterade till deras skilda religiösa övertygelser eller filosofiska åskådningar. Som Michael Sandel framhållit är detta en alltför snäv begränsning av den politiska moralens innehåll. Politiska aktörer har ett ansvar att också ge en vision av det gemensamma goda. Visserligen lever vi i ett pluralistiskt

³⁸⁴ Sen, Amartya: *The Idea of Justice*. Penguin Books, London 2010, s 16 f, 65 och 68 f.

³⁸⁵ En liknande kritik framförs i Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*, s 24 ff, samt i Sandel, Michael: *Public Philosophy*, s 230 ff och 233 f.

samhälle med olika uppfattningar om det goda som hör samman med skilda traditioner. Men detta hindrar inte att den offentliga politiska debatten också bör kunna behandla frågan om vad som är gott i livet. Om det är möjligt att föra en rationell argumentation för och mot olika uppfattningar om rättvisa, så bör det också vara möjligt att rationellt argumentera för och mot olika idéer om det goda.³⁸⁶

En annan invändning mot den politiska moralismen hos Rawls är att den hör samman med en förståelse av politik som är problematisk. Rawls menar att politik kännetecknas av ett samarbete mellan olika medborgare i ett samhälle, vilket präglas av reciprocitet och en gemensam strävan efter rättvisa. Denna uppfattning uppvisar likheter med vad jag kallat en "aristotelisk" förståelse av politik. Ett problem med denna ståndpunkt är att den inte tar tillräcklig hänsyn till att politik också kännetecknas av maktkamp och intressemotsättningar mellan olika sociala grupper. Pluralismen i samhället innebär inte bara att vi omfattar skilda livsåskådningar och tillhör skilda religiösa traditioner. Vi tillhör också skilda sociala grupper med materiella intressen som strider mot varandra. Visst förekommer samarbete inom politiken, men där finns också maktkamp och reella konflikter mellan olika intressen.³⁸⁷

En tredje invändning är att Rawls form av politisk moralism förenas med en etisk teori som inte är godtagbar. Hans etiska konstruktivism rymmer många värdefulla insikter och han riktar en berättigad kritik mot den moraliska realismen. Däremot är hans teori om hur moraliska omdömen kan berättigas inte övertygande. Den kontraktsteori som han försvarar har utsatts för kritik från flera olika håll. En invändning, som framförts av Michael Sandel, går ut på att denna kontraktsteori är uttryck för en alltför individualistisk människosyn, som inte tar tillräcklig hänsyn till att den enskilda individen alltid är inbäddad i en social gemenskap. Vi är alltid så präglade av vår sociala position att det är svårt för oss att föreställa oss vilka val vi skulle göra om vi var helt fristående individer utan denna kontext. En annan invändning, som möter hos Amartya Sen, är att proceduren i en ursprungssituation inte ger tillräckliga garantier för att vi skulle välja exakt samma rättvisepincip om vi skulle göra ett val under okunnighetens slöja. Även i

³⁸⁶ Sandel, Michael: *Public Philosophy*, s 9 ff, 29 ff och 44 ff.

³⁸⁷ Se även kritiken av Rawls i Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*, s 26 f, 30 f och 33.

ett sådant hypotetiskt val skulle rationella personer kunna komma till olika slutsatser om vilken rättvis princip som är att föredra.³⁸⁸

Mot den teori om reflektivt ekvilibrium som Rawls utformar har också riktats allvarliga invändningar. RM Hare tolkar denna teori som en koherentism, som vilar på moraliska intuitioner. Detta, menar han, är inte tillräckligt för att berättiga grundläggande moralprinciper. Det ger bara filosofisk legitimitet åt uppfattningar som vi redan tidigare haft. Alla har vi intuitioner som vägleder vårt moraliska handlande, men dessa kommer inte sällan i konflikt med varandra och de är uttryck för konventionella föreställningar som ibland kan vara ytterst problematiska. Det förekommer att människor har klart rasistiska intuitioner eller en intuition att vanvårda djur. Därför kan vi på den kritiska nivån, när vi ska berättiga moraliska omdömen, inte hänvisa till dessa moraliska intuitioner. För att avgöra om ett moraliskt omdöme är giltigt behöver vi ett externt kriterium på giltighet. Det är inte tillräckligt med koherens, och våra intuitioner är inte ett godtagbart externt kriterium.³⁸⁹

För det fjärde hör Rawls politiska moralism samman med en alltför individualistisk människosyn. Särskilt hans kontraktsteori förutsätter en speciell bild av människan, enligt vilken individen är primär i förhållande till den sociala gemenskap hon väljer att tillhöra. Det förhåller sig inte så att hennes identitet konstitueras av den gemenskap hon tillhör. Men som Michael Sandel framhållit är den enskilda individen aldrig ett sådant oberoende jag som har en egen identitet redan innan hon inträder i en social kontext. Olika gemenskaper konstituerar oss och formar våra värden och våra intressen. Därför är det också en chimär att vi skulle kunna föreställa oss det moraliska subjektet som en individ utan social kontext, under en hypotetisk okunnighetens slöja. När vi söker föreställa oss hur en sådan individ skulle förstå rättvisans innebörd kan vi aldrig frigöra oss från de perspektiv vi har som personer i ett speciellt socialt sammanhang. Som enskilda är vi alltid medvetna om den identitet vi har som medlemmar av skilda sociala gemenskaper, och detta påverkar alltid våra moraliska val – även hypotetiska sådana. Detta betyder också att vi som politiska aktörer inte bara är individer som värnar om våra enskilda intressen, utan vi tillhör skilda sociala grupper och präglas av gruppens gemensamma intressen.³⁹⁰

³⁸⁸ Sen, Amartya: *The Idea of Justice*, s 57 f, 68 f och 126 f.

³⁸⁹ Hare, RM: *Essays on Political Morality*. Clarendon Press, Oxford 2012, s 3 f, 98 f, 108 f och 126 f.

³⁹⁰ Sandel, Michael: *Public Philosophy*, s 162 f, 167, 214 f och 224 ff.

För det femte är den politiska moralismen hos Rawls förenad med en förståelse av demokrati som i vissa avseenden framstår som problematisk. Det förefaller rimligt att tänka sig demokratin som en deliberativ demokrati, där det i den offentliga sfären förs en rationell argumentation. Men det problematiska med Rawls demokratiteori är att den sätter alltför snäva gränser för vilka slags argument som är legitima i detta offentliga politiska samtal. Medborgare som deltar i samtalet ska enligt Rawls lämna sin etiska identitet, i den meningen att de inte ska hänvisa till sina uppfattningar om det goda mänskliga livet och inte heller till sina "comprehensive doctrines". Detta framstår som en allvarlig begränsning av spelreglerna för den demokratiska deliberationen, eftersom religiösa uppfattningar och olika idéer om det goda för många människor utgör viktiga argument för deras politiska ställningstaganden. I ett mångkulturellt samhälle är det rimligt att människor också i den offentliga sfären får bevara sin religiösa och livsåskådningsmässiga identitet. Även frågan om vad som är ett gott mänskligt liv hör hemma i ett politiskt samtal om hur samhället bör utformas.³⁹¹

En annan begränsning som Rawls anger för argumentationen i den offentliga sfären är att enbart vissa typer av rationella skäl är godtagbara när vi förhåller oss till grundläggande politiska frågor. Rationalitet handlar enligt den politiska liberalismen om att vi ska välja de medel som bäst främjar de mål vi eftersträvar. Dessutom antar den politiska liberalismen att de som väljer är förnuftiga personer som är beredda att samarbeta med andra. Men inom olika traditioner och livsåskådningar finns skilda uppfattningar om vad som kännetecknar ett rationellt skäl för att en politisk ståndpunkt är berättigad. Somliga kan mena att ett rationellt skäl är att hänvisa till en viss föreställning om det gemensamma goda. Andra kan mena att politiska åtgärder ska främja sådana värden som uppfattas som centrala inom en viss religiös tradition. Åter andra kan hävda att solidaritet med förtryckta och diskriminerade är viktigare än att värna om sina egenintressen.

I ett pluralistiskt samhälle bör inte demokratin förutsätta att alla godtar just liberalismens förståelse av rationalitet. Det enda som bör krävas i en deliberativ demokrati är att vi är beredda att ge förnuftiga skäl för våra politiska ställningstaganden. Men vi kan ha olika åsikter om vad som utmärker ett sådant förnuftigt skäl. I den offentliga deliberationen behöver vi heller inte förutsätta att det råder en överlappande konsensus om vad rättvisa är. Den deliberativa demokratin bör

³⁹¹ En liknande kritik utvecklas även i Forst, Rainer: *Contexts of Justice*, s 121 ff.

ta pluralismen på större allvar än så och möjliggöra en dialog mellan medborgare som har olika uppfattningar om både rättvisans och den praktiska rationalitetens innebörd. Som vi ska återkomma till finns en sådan öppenhet för pluralismen inom en diskursteoretisk förståelse av deliberativ demokrati.

I sin teori om det offentliga förnuftet menar Rawls att vi i ett pluralistiskt och välordnat samhälle ska hänvisa till sådana principer som är fristående i den meningen att de inte vilar på någon speciell livsåskådning. Det innebär att vi inte ska åberopa våra religiösa och filosofiska åskådningar när vi träder in i det offentliga rummet. Där ska vi inte använda kristna eller muslimska eller existentialistiska argument, utan enbart anföra sådana skäl där vi inte alls hänvisar till vår religion eller livsåskådning. I stället ska vi acceptera den förståelse av praktisk rationalitet som hör samman med den politiska liberalismen. Men detta är att kräva alltför mycket av den enskilda medborgaren. Om hon är en väl integrerad personlighet som tar sin livsåskådning på allvar, så kan hon inte bortse från denna och dess förståelse av praktisk rationalitet när hon som politisk aktör tar ställning i olika samhällsfrågor.³⁹²

En sjätte invändning mot Rawls form av politisk moralism – vilken hör samman med den föregående – är att hans teori om det offentliga förnuftet medför en alltför begränsad förståelse av religionens roll i politiken. Skilda religiösa övertygelser har ofta stor betydelse för våra uppfattningar om vad som är ett gott mänskligt liv, men de har också betydelse för våra uppfattningar om vad som är rätt och rättvist. I förra kapitlet såg vi exempelvis hur Reinhold Niebuhr argumenterar för en egalitär rättvis princip med hänvisning till det kristna kärleksidealet. För den som tar sin religiösa övertygelse på allvar är det självklart att den också inverkar på hennes politiska ställningstaganden. Rawls hävdar däremot att religiösa skäl för politiska ställningstaganden inte hör hemma i det offentliga rummet. Han menar att ett offentligt berättigande av politiska uppfattningar ska ske med argument som varje förnuftig person skulle kunna acceptera, även i ett pluralistiskt samhälle.

Som Jeffrey Stout framhållit har Rawls, när han driver denna tes, en alltför snäv förståelse av vad som är förnuftigt. Han tycks mena att det bara finns en typ av etisk rationalitet som vi alla kan komma överens om, nämligen den som hör samman med den politiska liberalismen. Men alla förnuftiga personer argumenterar inte på samma sätt för att

³⁹² Denna kritik anförs även i Sandel, Michael: *Public Philosophy*, s 239 ff och 244 ff. En liknande kritik ges av Rainer Forst i *Contexts of Justice*, s 200 ff.

berättiga sina moraliska och politiska omdömen. Inom skilda traditioner och åskådningar finns olika förståelser av etisk rationalitet. Dessa skillnader mellan olika åskådningar måste vi lära oss leva med i ett pluralistiskt samhälle. Även om vi ska ge förnuftiga skäl för politiska ställningstaganden, så behöver vi inte argumentera med sådana skäl som kan accepteras av *alla* medborgare. Vi bör respektera att medborgare åberopar sådana argument som uppfattas som rationella inom deras egen filosofiska eller religiösa åskådning.³⁹³

I min tolkning av den politiska liberalismen har jag hävdad att denna inte bara är en politisk uppfattning, vilket Rawls påstår. Den är snarare en politisk ideologi, vid sidan av andra ideologier såsom konservatism, socialism och fascism. Därför menar jag att den inte heller kan fungera som en överideologi i ett pluralistiskt samhälle. När Herbert Tingsten menade att demokratin kan utgöra en överideologi, så uppfattade han demokrati som en formell beslutsteori, utan något specifikt politiskt innehåll. Men hos Rawls är det fråga om att den politiska liberalismen har ett tydligt politiskt innehåll, grundat i ett profilerat värderingssystem, en komplex människosyn och en genomtänkt teori om samhället. Därför utgör den också en politisk ideologi, som John Rawls hävdar ska kunna accepteras av alla – oberoende av om vi är konservativa, socialister, kristna eller muslimer. När han hävdar att en sådan överlappande konsensus är möjlig tar han inte pluralismen och den kulturella mångfalden på allvar. I ett pluralistiskt samhälle bör vi i stället acceptera att olika åskådningar och religiösa traditioner har olika uppfattningar både om rättvisans innebörd och vad etisk rationalitet betyder. Dessa olika uppfattningar bör också få komma till uttryck i det offentliga politiska samtalet. I en väl fungerande demokrati behöver vi inte alla vara liberaler.

³⁹³ Stout, Jeffrey: *Democracy and Tradition*. Princeton University Press, Princeton 2004, s 68 f och 72 ff.

Kapitel 7.

Politisk traditionalism och det gemensamma goda

De senaste åren har hundratusentals flyktingar från afrikanska länder tagit sig från Tunisien och Libyen över Medelhavet till Italien. De har färdats i små, bräckliga båtar, och tusentals människor har drunknat i havet varje år. I Italien har flyktingarna inte varit särskilt välkomna. Den italienska regeringen önskar deportera de papperslösa som finns i landet, och den har också försvårat arbetet för de icke-statliga organisationer som arbetar med sjöräddning. Inom EU har flera länder vägrat att ta emot fler flyktingar från Italien. Ansträngningarna inom EU har varit inriktade på att minska migrationen och öka flyktingarnas återvändande.

Tusentals flyktingar har också försökt ta sig från Turkiet till Grekland, oftast med gummibåtar över Egeiska havet. Den grekiska gränspoliserna har använt hårdhänta metoder för att visa att gränsen är stängd. Flyktingarna har till och med mötts med tårgas och chockgranater. För att avskräcka människor att ta sig över havet har den grekiska regeringen beslutat att inte behandla asylansökningar. I detta läge har europeiska politiker menat att det viktigaste är att säkra EU:s yttre gräns och att stödja Greklands ansträngningar att stoppa flyktingvågen. Däremot är det få som har talat om flyktingarnas utsatthet och deras rättigheter.

Den europeiska flyktingpolitiken är ett av flera uttryck för att moraliska överväganden sällan har någon större betydelse när politiska aktörer gör sina ställningstaganden. Under flyktingkrisen 2015 fanns det en och annan politiker som talade om öppna gränser och solidaritet med människor som drabbas av krig och förtryck. Men därefter tycks inriktningen framför allt ha varit att minska tillströmningen av migranter till europeiska länder. Nu för tiden tycks ”solidaritet” innebära att gemensamt återsända flyktingar till deras hemländer. Skälen för denna alltmer restriktiva flyktingpolitik är att en omfattande migration anses medföra alltför höga kostnader och en negativ effekt på det egna väl-

färdssystemet. Samtidigt söker man tillmötesgå en alltmer främlingsfientlig och islamofobisk opinion, som uppfattar flyktingar från muslimska länder som ett hot mot den kulturella enheten. Det är knappast moraliska överväganden som ligger bakom urholkningen av asylrätten och begränsningen av möjligheterna att få uppehållstillstånd.

Den politiska moralismen tar avstånd från ett sådant icke-moraliskt förhållningssätt till politiken. Tvärtom menar den att etiken bör ge direkt vägledning för såväl politiskt beslutsfattande som utformningen av politiska institutioner. I förra kapitlet har jag behandlat den politiska liberalismen, som utgör en viktig variant av en sådan politisk moralism. Vi har sett att John Rawls menar att moralen har betydelse för politiken, framför allt så att vissa rättvisepprinciper bör läggas till grund för utformningen av politiska strukturer. Enligt denna teori ska politiska aktörer lägga vikt vid en princip om lika hänsyn och respekt, vilken i sin tur motiverar både strävan efter social rättvisa och respekt för alla människors lika rättigheter.

Den politiska moralismen kan emellertid utformas på flera olika sätt. En annan variant möter inom den politiska teori som brukar kallas för kommittarianism. Det är en teori som är kritisk mot liberalismen och dess individualistiska människosyn. Kommittarianer framhåller i stället gemenskapens betydelse för den enskilda. Människan är en social varelse som ingår i skilda gemenskaper, vilka är nödvändiga för att forma individens identitet. Vi formas som människor och förverkligar oss själva som en del av sådana gemenskaper som en familj, en arbetsplats, en förening, en församling och ett lokalsamhälle. Därför har vi också ett ansvar att värna om det som är gott för dessa gemenskaper.³⁹⁴

Kommittarianismen menar att moralen har betydelse för det politiska livet inte bara så att vi kan nå en överlappande konsensus om vad som är rättvist. Till det offentliga politiska samtalet hör också en dialog kring frågan om vad som är värdefullt. Staten ska inte vara etiskt neutral utan agera utifrån en uppfattning om vad som är det gemensamma goda i samhället. Detta kan vara sådana värden som trygghet, hälsa och miljö. Kommittarianer behöver inte förneka att individer har rättigheter som staten ska respektera. Däremot menar de att det bör råda en balans mellan respekten för individens rättigheter och ansvaret för det gemensamma goda. Hänsynen till den enskildes frihet och rättigheter

³⁹⁴ Etzioni, Amitai: *The Common Good*. Polity Press, Cambridge 2007, s 21 f.

övertrumfar inte alltid värnandet om vad som är värdefullt för samhället som helhet.³⁹⁵

Till de politiska filosofer som brukar räknas som kommittarianer hör Amitai Etzioni, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor och Michael Walzer. Det är inte alla av dessa som själva kallar sig kommittarianer och de har också inbördes skilda uppfattningar i flera frågor. En del kommittarianer utvecklar en radikal teori om social rättvisa och menar att staten har ett stort ansvar för social utjämning. Andra framstår snarast som värdekonservativa, samtidigt som de önskar begränsa statens roll som politisk aktör. Somliga kommittarianer står i en aristotelisk tradition, som menar att de ideal som är gemensamma för en politisk gemenskap hör samman med de dygder som bör odlas av dess medborgare. Andra står i en hegeliansk tradition, enligt vilken det finns en enhet mellan individers identitet och den politiska gemenskapen som helhet. Individen kan inte tänkas oberoende av samhället. Men det som förenar dessa politiska filosofer är uppfattningen att det som kan hålla ihop en politisk gemenskap är att den är orienterad mot det gemensamma goda.³⁹⁶

I detta kapitel ska jag analysera den form av politisk moralism som möter hos Alasdair MacIntyre. Han är professor i filosofi vid universitetet i Notre Dame och en av världens ledande moralfilosofier. Han är i hög grad influerad av Aristoteles etik och menar sig stå i en thomistisk tradition. MacIntyre riktar kritik mot upplysningsfilosofins förståelse av etik och praktisk rationalitet, och menar att den förbisett att rationalitet alltid är kontextuell. I olika traditioner finns det olika förståelser av såväl moralens innehåll som rationalitetens innebörd, varför den liberala idén om en universell praktisk rationalitet måste avvisas. I likhet med Aristoteles förespråkar MacIntyre en dygdetik och han menar att den har relevans även inom politiska etik. Det goda mänskliga livet uppnår vi genom att delta i politiska gemenskaper, och inom ramen för dessa är vårt ansvar att eftersträva det gemensamma goda.³⁹⁷

³⁹⁵ Etzioni, Amitai: *The Common Good*, s 93 f, 96, 124 ff och 151 ff.

³⁹⁶ Forst, Rainer: *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. University of California Press, Berkeley 2002, s 100 ff. Den svenske statsvetaren Jörgen Hermansson beskriver kommittarianismen som en värdekonservativ idéströmning och menar att Alasdair MacIntyre därvidlag framstår som dess centrala gestalt. Se Hermansson, Jörgen: *Politik på upplysnings grund*, s 11 och 58.

³⁹⁷ Fives, Allyn: *Political Reason. Morality and the Public Sphere*. Palgrave Macmillan, New York 2013, s 14 f och 37 ff.

Det är framför allt i fyra böcker som MacIntyre framställer sin politiska teori. Den första är *After Virtue* (1981), där han argumenterar för en dygdetisk teori och kritiserar modernitetens förståelse av etik. Den andra är *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), där han visar på den betydelse skilda traditioner har för både förståelsen av rättvisans innebörd och den praktiska rationaliteten. Den tredje är *Dependent Rational Animals* (1999), där han diskuterar människosynens betydelse för etiken. Den fjärde är *Ethics and Politics* (2007), där MacIntyre för en ingående diskussion om etiken som en del av politiken. Det är huvudsakligen dessa fyra böcker som jag lägger till grund för framställningen i detta kapitel, även om jag också kommer att uppmärksamma hans bok *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990).

Kapitlet är disponerat så att jag till att börja med söker klargöra den speciella form av politisk moralism som förespråkas av MacIntyre. Denna kan förstås mot bakgrund av den kritik som kommunitarismen riktat mot liberalismen. Därefter visar jag att MacIntyres politiska moralism hör samman med både en normativ etisk modell och en etisk teori av ett helt annat slag än Rawls teorier. Jag analyserar MacIntyres förståelse av etik och den revidering av aristotelisk dygdetik som han föreslår, varefter jag behandlar hans rättviseteori och hans teori om traditionens betydelse för förståelsen av praktisk rationalitet. Efter analys av den människosyn som hör samman med MacIntyres teori, diskuterar jag den förståelse av politik och den teori om demokrati som förenas med hans politiska moralism.

MacIntyres teori kan kallas för en politisk traditionalism eftersom en av dess centrala teser är att våra moraluppfattningar och vår förståelse av praktisk rationalitet präglas av den tradition vi tillhör. Denna traditionalism har kommit att influera flera teologer som med hänvisning till MacIntyre argumenterat för att religionen hör hemma inom den offentliga politiska dialogen. Två av dessa teologer är Stanley Hauerwas och John Milbank. I detta kapitel kommer jag därför också att diskutera hur Milbank förstår religionens roll i det politiska. Slutligen gör jag en kritisk granskning av det slags politisk moralism som möter inom traditionalismen.

Kritik av liberalismen

Kommunitarianismen hos Alasdair MacIntyre hör samman med en politisk moralism av ett annat slag än den som kommer till uttryck i John Rawls teori om politisk liberalism. Till skillnad från Rawls menar MacIntyre att det offentliga politiska samtalet ska gälla inte bara frågan om vad som är rättvist utan också frågan om vad som utmärker ett gott mänskligt liv. I denna demokratiska deliberation menar han också att vi måste ta hänsyn till att såväl våra moraluppfattningar som våra förståelser av etisk rationalitet alltid präglas av våra skilda filosofiska och religiösa livsåskådningar. Denna speciella form av politisk moralism hos MacIntyre kan förstås mot bakgrund av den kritik som han och andra kommunitarianer riktat mot liberal politisk teori.

Liberalismen är en politisk ideologi som länge haft stor betydelse inom det västerländska samhället. Idag finns emellertid en utbredd kritik mot liberalismen i dess skilda former från flera olika håll. Detta gäller inte minst inom den framväxande högerpopulismen, där många menar att liberalismen fått ödesdigra konsekvenser för demokratin genom att nedmontera medborgarskapet och skapa ökade klyftor mellan den politiska eliten och vanligt folk.³⁹⁸ Som vi sett riktas också inom nutida politisk teori invändningar mot den form av politisk moralism som ofta hört samman med liberalismen. En typ av kritik är den som vi mött hos Chantal Mouffe, som menar att det politiska kännetecknas av antagonistiska motsättningar och därför förespråkar en politisk cynism. En annan typ har vi mött inom den politiska realismen och Hans J. Morgenthau, enligt vilken politik ska förstås som en maktkamp där moralen har en begränsad relevans.

Liberalismen kritiserar också inom kommunitarianismen, där invändningen snarare är att den ger alltför begränsat utrymme för moralen inom politiken. Kommunitarianerna ifrågasätter inte den politiska moralismen, men till skillnad från Rawls menar de att också våra uppfattningar om det goda mänskliga livet hör hemma i det politiska samtalet. Som Rainer Forst framhåller i sin insiktsfulla studie *Contexts of Justice* gäller motsättningen mellan liberalism och kommunitarianism framför allt sådana frågor som har att göra med människosyn, förståelsen av politik, etisk teori, samt uppfattningen om relationen mellan etik och politik. Kommunitarianer har kritiserat liberaler för deras in-

³⁹⁸ Denna kritik artikuleras och utvecklas på ett intressant sätt i Deneen, Patrick J: *Why Liberalism Failed*. Yale University Press, New Haven and London 2018, s 64 ff, 110 ff, 131 ff och 154 ff.

dividualistiska människosyn, deras teori om statens etiska neutralitet, deras teori om överlappande konsensus om rättvisans innebörd, samt deras etiska universalism. Flera av dessa invändningar stämmer överens med den kritik som jag i förra kapitlet riktade mot den politiska liberalismen.³⁹⁹

För det första hävdar kommittarianer att liberalismens människosyn är alltför atomistisk och individualistisk. I liberal teori försvaras den enskildes frihet och mänskliga rättigheter, och mot detta svarar en bild av människan som en oberoende och rationell individ. Detta kommer till uttryck i John Rawls kontraktsteori. Här antas människan vara en rationell och isolerad individ, som i en hypotetisk ursprungssituation är ovetande om sin sociala position. Mot detta menar sådana kommittarianer som Alasdair MacIntyre och Michael Sandel att vi inte kan föreställa oss själva som sådana oberoende individer, helt utan karaktär och sociala roller. Människans identitet konstitueras nämligen genom att hon är medlem i skilda gemenskaper. Dessa väljs inte alltid av individen, utan ofta är det fråga om gemenskaper som hon föds in i. Vem jag är som person är i hög grad beroende av min familj, mitt arbete, vilket samhälle jag lever i och vilken religiös tradition jag tillhör. Sådana gemenskaper formar också den enskildes värderingar och moralprinciper.⁴⁰⁰

För det andra riktar kommittarianismen kritik mot liberalismens tes om statens etiska neutralitet. Denna tes går ut på att staten inte ska förespråka någon bestämd uppfattning om vad som är ett gott mänskligt liv, eftersom det i ett pluralistiskt samhälle finns olika uppfattningar om detta. Dessa skilda idéer om det goda ska tolereras och därför ska också lagen vara etiskt neutral.⁴⁰¹ Mot denna tes invänder kommittarianer att staten behöver ta ställning inte bara till vad som är rättvist utan också frågan om vad som är ett gott liv. I ett pluralistiskt samhälle finns förvisso olika visioner av vad som är gott för människan, men dessa är inte bara privata utan har också stor betydelse för politiskt handlande. För att avgöra vad som är rättvist och vilka rättig-

³⁹⁹ Forst, Rainer: *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. University of California Press, Berkeley 2002, s 3. För en diskussion om kommittarianismens kritik av liberalismen, se även Kymlicka, Will: *Contemporary Political Philosophy*, s 208 ff.

⁴⁰⁰ Forst, Rainer: *Contexts of Justice*, s 8 ff. Sandel, Michael J: *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2005, s 152 f, 161 ff och 167 f.

⁴⁰¹ Forst, Rainer: *Contexts of Justice*, s 31 f. Sandel, Michael, J: *Public Philosophy*, s 9 f och 19 f.

heter den enskilda har behövs också ett ställningstagande till frågan om vad som är värdefullt för människan. Ett skäl för tesen om statens etiska neutralitet skulle kunna vara att det inte går att föra en rationell argumentation för och mot skilda uppfattningar i kontroversiella moraliska frågor. Men detta argument är knappast hållbart. På samma sätt som grundläggande principer om rättvisa kan rationellt berättigas, så kan vi också ge rationella skäl för och mot omdömen om vad som är gott för människan.⁴⁰²

För det tredje riktar kommunitarianer kritik mot den liberala teorin om överlappande konsensus. Ett centralt problem i politisk teori gäller hur en politisk gemenskap ska kunna hållas samman, trots pluralism och en mångfald skilda etiska övertygelser. Detta gäller frågan om demokratins ”ethos” – vad medborgare har gemensamt och hur de ser på sig själva som medlemmar av en politisk gemenskap. John Rawls teori om överlappande konsensus föreslår som vi sett en lösning på detta problem som går ut på att medborgarna i ett pluralistiskt samhälle kan nå fram till en gemensam uppfattning om social rättvisa, som de kan hänvisa till i det offentliga politiska samtalet. Däremot ska det offentliga förnuftet inte hänvisa till uppfattningar om ett gott liv, som hör samman med skilda religioner och livsåskådningar.⁴⁰³

Kommunitarianismen hävdar däremot att den politiska gemenskapen måste vara etiskt och kulturellt orienterad i den meningen att den hålls samman av en gemensam moralisk tradition och innefattar vissa övertygelser om vad som är värdefullt. Det behövs ett samhällets ”ethos”, som är orienterat mot det gemensamma goda.⁴⁰⁴ Därför menar kommunitarianer att vi inte behöver sätta våra religiösa och moraliska uppfattningar inom parentes när vi argumenterar i det offentliga. Det finns politiska kontroverser där det inte är möjligt att bortse från uppfattningar om vad som är gott för oss själva eller samhället som gemenskap. Det är också möjligt att ge rationella skäl för och mot sådana uppfattningar.⁴⁰⁵

För det fjärde är kommunitarianismen kritisk mot den etiska universalism som hör samman med liberalismen. Inom upplysningsfilosofin har man antagit att det finns moraluppfattningar som är universella. Trots den pluralism som råder kan vi vara överens om exempelvis vissa

⁴⁰² Forst, Rainer: *Contexts of Justice*, s 48 ff. Sandel, Michael J: *Public Philosophy*, s 101 ff, 113 ff, 122 ff och 147 ff.

⁴⁰³ Forst, Rainer, aa, s 88 ff.

⁴⁰⁴ Forst, Rainer, aa, s 100 ff.

⁴⁰⁵ Sandel, Michael J, aa, s 226 ff, 232 ff, 239 ff och 244 ff.

rättvis principer. Dessutom antas att alla kan vara överens om vilka slags argument som är giltiga för att berättiga ett moraliskt omdöme. Kommunitarianer ifrågasätter denna universalism och hävdar i stället att såväl våra moraluppfattningar som vår förståelse av praktisk rationalitet präglas av de skilda traditioner som vi tillhör. De förespråkar en etisk kontextualism, enligt vilken varje kultur och varje tradition har sina egna moraluppfattningar. Det är möjligt att anföra rationella skäl för och mot giltigheten hos moraliska omdömen, men dessa skäl är också kontextberoende. Varje tradition har sin egen etik och sin egen förståelse av etisk rationalitet.⁴⁰⁶

Politisk moralism utan etisk dualism

Mot bakgrund av dessa fyra invändningar mot liberalismen kan vi förstå den typ av politisk moralism som vi möter hos Alasdair MacIntyre. I likhet med Rawls menar han att moralen ska ge direkt vägledning för politiskt handlande. Men det är då inte bara principer om rättvisa som kan ge denna vägledning, och han tänker sig inte heller att vi i ett pluralistiskt samhälle kan uppnå en överlappande konsensus om vad som är rättvist. Enligt MacIntyre bör även uppfattningar om det goda livet ge vägledning för politiska aktörers handlingar. Den sociala gemenskapen ska hållas samman av en gemensam vision av det goda samhället. Detta gäller i synnerhet inom små lokala gemenskaper.

Utmärkande för MacIntyres politiska moralism är också att den förenas med en kritik av varje form av etisk dualism. MacIntyre menar att människan som moralisk aktör bör eftersträva att vara integrerad, i den meningen att hon håller sig med samma moraliska ideal inom alla sfärer av det mänskliga livet. Därför förespråkar han vad jag kallat en monistisk tes. Det finns inte några speciella värden och moralprinciper som gäller inom den politiska domänen.

Hos Rawls har vi mött ett mer ambivalent förhållningssätt till den etiska dualismen. Å ena sidan menar han att den teori om rättvisa som han utvecklar inte bara ger vägledning för hur samhällets grundläggande strukturer bör utformas. Den anger vad som över huvud taget är kriteriet på en rätt handling. I denna mening kan han själv sägas omfatta en monistisk tes. Å andra sidan hävdar han att många människor i ett pluralistiskt samhälle får lov att acceptera en dualistisk tes, enligt vilken det är andra normer och värden som gäller inom den politiska

⁴⁰⁶ Forst, Rainer: *Contexts of Justice*, s 154 ff.

domänen än inom andra sfärer av det mänskliga livet. Den politiska domänen är en moralisk sådan, men sådana uppfattningar om vad som kännetecknar ett gott mänskligt liv – vilka hör samman med skilda filosofiska och religiösa åskådningar – är inte relevanta inom den politiska sfären. Där gäller enbart sådana rättvisepprinciper som det råder överlappande konsensus om. På så sätt menar Rawls att människor i ett pluralistiskt samhälle får lov att acceptera en etisk dualism som liknar den vi mött hos Reinhold Niebuhr.

Alasdair MacIntyre tar emellertid avstånd från varje form av etisk dualism. Skälet är hans uppfattning om vad det innebär att vara moralisk aktör. Som sådana har vi olika roller i skilda sociala kontexter, såsom familj, arbetsliv, politiskt liv och föreningsliv. Inom dessa skilda kontexter finns skilda förväntningar och olika normer, som vi måste förhålla oss till. Även om vi är del av dessa sociala kulturer och präglas av de normer och regler som utvecklas där, så måste vi som moraliska aktörer kunna kritiskt granska dessa regler och föreskrifter, och ibland också bryta mot dessa.⁴⁰⁷

Att vara moralisk aktör betyder enligt MacIntyre att ha en egen identitet – inte bara att vara en individ som spelar ett antal olika roller. Det innebär att utveckla en karaktär som aktören för med sig in i de olika roller hon har. Dessutom är en moralisk aktör en person som förstår sig som en praktiskt rationell individ. Det betyder att hon har tilltro till sina moraliska omdömen och kan rationellt berättiga dessa inför sig själv och andra. Därigenom kan hon också ge skäl för sin kritik av vissa normer som gäller inom olika sociala kontexter.⁴⁰⁸

MacIntyre menar att det är två dygder som en moralisk aktör behöver utveckla, nämligen integritet och konstans. Integritet handlar om att ha utvecklat sig själv så att jag inte är en person i ett sammanhang och en annan i en annan kontext. Konstans innebär att min karaktär inte ändras när jag i en ny social roll ställs inför nya omständigheter. Om en moralisk aktör utvecklar dessa två dygder så kan hon hantera den spänning som ibland uppträder mellan hennes egen moraliska identitet och de skilda regler som gäller för de olika roller hon går in i. Även om det inom skilda kontexter finns olika normer och förväntningar så kan hon bevara sin egen integritet och kritiskt bedöma dessa normer.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ MacIntyre, Alasdair: *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*. Cambridge University Press, Cambridge 2007, s 186 ff.

⁴⁰⁸ MacIntyre, Alasdair, aa, s 190 f.

⁴⁰⁹ MacIntyre, Alasdair, aa, s 192 f och 195 f.

Det är utifrån denna uppfattning om vad som bör känneteckna en god moralisk aktör som MacIntyre tar avstånd från varje form av etisk dualism. Enligt honom ska det moraliska subjektet inte acceptera att följa andra normer och värden inom den politiska domänen än dem hon godtar inom andra sfärer av det mänskliga livet. Även om det inom skilda sociala kontexter kan finnas olika regler och förväntningar så gäller det för den moraliska aktören att bevara sin etiska integritet och utifrån sina egna moraliska ideal förhålla sig kritiskt till dessa. Det betyder också att inom den politiska domänen är inte bara principer om rättvisa utan också våra uppfattningar om det goda livet relevanta.⁴¹⁰

En aristotelisk dygdetik

Den form av politisk moralism som vi möter hos Alasdair MacIntyre hör samman med en helt annan normativ etisk modell och en annan etisk teori än den som förespråkas av John Rawls. Han avvisar både utilitarismen och kantiansk etik, och argumenterar i stället för en dygdetik i aristotelisk tradition.

I sin uppmärksammade studie *After Virtue* riktar MacIntyre en ingående kritik mot den förståelse av etik och praktisk rationalitet som hör samman med upplysningsfilosofin. Dess etiska projekt gick ut på att ge en rationell grund för moralen, men problemet var att man tänkte sig att det finns en universell förståelse av rationalitet. Kant menade att alla rationella varelser kan inse att det kategoriska imperativet är kriteriet på en giltig moralisk maxim, och på motsvarande sätt sökte Hume och senare utilitarister ge den autonoma människan en förnuftsmässig grund för moralen. Dessa filosofer bortsåg emellertid från att förståelsen av etisk rationalitet är högst olika inom skilda traditioner.⁴¹¹

MacIntyre menar att upplysningsfilosofins projekt att ge en rationell grund för moralen därför misslyckades. Moralens innehåll övertogs från klassisk grekisk filosofi och kristen tradition, men man förbisåg att där fanns en annan förståelse av praktisk rationalitet. I aristotelisk och thomistisk tradition hävdas att ett moraliskt omdöme är berättigat

⁴¹⁰ Susan Mendus har i sin bok *Politics and Morality* en liknande förståelse sv vad integritet som dygd innebär. Hon menar att det handlar om att alltid stå fast vid sina grundläggande etiska övertygelser. Till skillnad från MacIntyre menar hon dock att vi ibland behöver göra avkall på denna integritet och acceptera en etisk dualism. Det är olika moraliska krav som gäller för de skilda sociala roller som vi går in i. Se Mendus, Susan: *Politics and Morality*, s 35 f, 96 ff och 116 ff.

⁴¹¹ MacIntyre, Alasdair: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Duckworth, London 1987, s 43 ff och 47 ff.

om det överensstämmer med människans natur och denna uppfattning förenades med en teleologisk människosyn. Upplysningsfilosofin avisade denna människosyn, varför det blev en diskrepans mellan de moraluppfattningar man övertog och försöken att rationellt berättiga dem.⁴¹²

Resultatet av upplysningsfilosofins misslyckande är enligt MacIntyre den djupgående moraliska oenighet som råder i dagens pluralistiska samhälle, där vi har högst skilda uppfattningar om vad som är värdefullt och vad som utmärker en rätt handling. Denna pluralism banar i sin tur väg för en emotivistisk teori, som hävdar att moraliska omdömen saknar sanningsvärde. Moraliska omdömen har enligt denna teori en emotiv funktion, och därför är det inte möjligt att rationellt berättiga dem. MacIntyre menar att vi idag lever i en emotivistisk kultur där vi inte längre tänker oss att det finns en rationell grund för grundläggande moraliska omdömen. Detta är ett resultat av modernitetens misslyckande. Filosofin har inte med rationella argument lyckats ge moralen ett berättigande som kan ersätta den grund som tidigare var möjlig genom religionen.⁴¹³

Vilket är då alternativet till modernitetens förståelse av etik? MacIntyre avvisar emotivismen och hävdar att moraliska omdömen har sanningsvärde. Därför menar han också att vi kan ge rationella skäl för moraliska omdömen. MacIntyre godtar inte heller Nietzsches uppfattning att det i moraliska frågor inte finns en sanning i sig utan enbart en sanning ur ett bestämt perspektiv. Även om Nietzsches kritik av upplysningsfilosofin i hög grad är berättigad, leder hans ståndpunkt till en relativism som inte är godtagbar. I stället menar MacIntyre att det bästa alternativet till upplysningsfilosofins etiska projekt är en aristotelisk etik.⁴¹⁴

Etiken i aristotelisk tradition är en dygdetik. Den centrala etiska frågan gäller vilka mänskliga karaktärsegenskaper som är goda. För att avgöra vilka egenskaper detta är behöver vi ha en uppfattning om vad som utmärker människans natur. Människans livsmål (*telos*), hennes högsta goda, är lyckan (*eudaimonia*), och denna lycka uppnår hon när hon förverkligar sig själv som rationell varelse. Eftersom det som utmärker människan till skillnad från andra djurarter är att hon kan kont-

⁴¹² MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*, s 51 ff.

⁴¹³ MacIntyre, Alasdair, aa, s 12 ff, 23 ff och 50 f. Se även min framställning om MacIntyres kritik av upplysningsfilosofin i Grenholm, Carl-Henric: *Etisk teori. Kritik av moralen*. Studentlitteratur, Lund 2014, s 189 ff.

⁴¹⁴ MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*, s 113 ff och 117 ff.

emplera, dvs filosofera, blir människan genuint lycklig när hon ägnar sig åt filosofiskt tänkande. Den främsta dygden är visheten, eftersom den disponerar oss till filosofiskt tänkande och därmed gör att vi kan uppnå lycka.⁴¹⁵

I sin tolkning av aristotelisk dygdetik framhåller MacIntyre att dygderna har sin plats inom den sociala kontext som stadsstaten (*polis*) utgör. Det finns ett nära samband mellan att vara en god människa och att vara en god medborgare. En central dygd är *phronesis*, den praktiska vishet som gör oss skickade att avgöra hur vi i konkreta situationer ska handla för att uppnå lycka. En annan central dygd hos Aristoteles är rättvisa. Enligt honom innebär rättvisa att var och en får sitt, vilket innebär att det goda ska fördelas i enlighet med förtjänst.⁴¹⁶

MacIntyre menar att dygdetiken i aristotelisk tradition behöver revideras i flera avseenden. Vi kan hålla med om att dygder är sådana egenskaper som gör att vi uppnår människans livsmål (*telos*), men vi kan ha en annan uppfattning om vad som är detta mål för det mänskliga livet. I *After Virtue* skriver MacIntyre att en teleologisk människosyn inte behöver förenas med Aristoteles metafysik. Vi behöver heller inte anta att det finns en människans essens, en för alla gemensam natur. I stället framhåller han att det finns olika värden som är eftersträvaransvärda, beroende på vilka skilda verksamhetsområden (*praxis*) en person befinner sig i. Vilka dygder som det är önskvärt att ha varierar därför också.⁴¹⁷

Med *praxis* förstår MacIntyre en gemensam mänsklig aktivitet med specifika mål. Det kan vara fråga om exempelvis sjukvård, byggnadsarbete, jordbruk eller schackspel. För varje *praxis* finns det externa mål, det vill säga syften som kan uppnås genom att man deltar i verksamheten. Exempel på sådana mål är att lantbrukaren kan få leva nära naturen och att läkaren kan uppnå social status och bli förmögen. Samtidigt finns det för varje *praxis* vissa interna mål, det vill säga syften i verksamheten som gör den till vad den är och som erkänns som grundläggande av den som deltar i en *praxis*. Exempel på sådana mål kan vara att bygga hus, att producera mat och att göra schackmatt. Dessa mål kan också sägas utgöra interna värden (*internal goods*).⁴¹⁸

⁴¹⁵ MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*, s 146 ff.

⁴¹⁶ MacIntyre, Alasdair, aa, s 152 f och 154 f.

⁴¹⁷ MacIntyre, Alasdair, aa s 162 ff och 181 ff.

⁴¹⁸ MacIntyre, Alasdair, aa, s 187 ff. Min framställning bygger delvis på den analys av MacIntyres dygdetik som ges i Namli, Elena – Grenholm, Carl-Henric: *Etik*. Studentlitteratur, Lund 2019, s 45 ff.

En dygd är enligt MacIntyre en uppövad mänsklig kvalitet, vars utövande gör det möjligt att uppnå sådana mål som är interna för en viss praxis. Det är en karaktärsegenskap som disponerar oss att främja interna värden. Det betyder att vilka dygder som är önskvärda varierar beroende på vilka mål som gäller för en viss typ av verksamhet. För läkaren kan empati vara en önskvärd egenskap, medan schackspelarens främsta dygd kan vara logiskt skarpsinne. Vad som är en dygd inom en specifik praxis kan man förstå genom god förtrogenhet med dess interna värden.⁴¹⁹

Vilka karaktärsegenskaper som är goda varierar sålunda. Samtidigt finns det inom ramen för en aristotelisk dygdetik sådana dygder som gör oss skickade att uppnå målet (*telos*) för det mänskliga livet som helhet. I nutiden kan det vara svårt att tänka sig det mänskliga livet som en enhet, eftersom vi har en tendens att dela upp livet i olika segment som vart och ett har sina skilda normer och förväntningar på oss. Men MacIntyre betonar att vi bör eftersträva en enhet i våra liv och försöka förstå vad som gott för oss som människor. Dygder är inte bara relaterade till värden som är interna för skilda praktiker, utan de är också egenskaper som gör att vi kan uppnå det goda för människans liv som helhet.⁴²⁰

Hur avgör vi då vad som är ett gott mänskligt liv? Detta sker inom ramen för skilda gemenskaper och olika traditioner, menar MacIntyre. Han avvisar en sådan liberal individualism som föreställer sig att den enskilda är vad hon själv väljer att vara. I stället menar han att den enskildas identitet formas i hennes relationer till andra. Varje individ ingår i vissa gemenskaper, såsom familjen och ett lokalsamhälle, och hon är dessutom bärare av en tradition. Dessa är avgörande för hur hon förstår det goda livet. Varje tradition hålls samman av gemensamma berättelser, såsom den homeriska dikten eller den isländska sagan, och det är genom att ta till oss dessa som vi förstår vilka dygder vi bör odla.⁴²¹

⁴¹⁹ MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*, s 191 f.

⁴²⁰ MacIntyre, Alasdair, aa, s 204 ff och 218 f.

⁴²¹ MacIntyre, Alasdair, aa, s 220 ff.

Rättvisa i thomistisk tradition

Den politiska moralismen hos MacIntyre förenas sålunda med en annan normativ etisk modell än den rättviseteori som vi mött hos Rawls. Men den hör också samman med en helt annan etisk teori. Enligt Rawls kan vi nå fram till en gemensam förståelse av hur moraliska omdömen kan berättigas. Hans kontraktsteori och teori om reflektivt ekvilibrium anger hur detta skulle kunna ske. Denna etiska universalism avvisar MacIntyre redan i *After Virtue*. Han håller med om att vi kan rationellt berätta moraliska omdömen, men han menar att det inte finns någon universell förståelse av etisk rationalitet. Inom skilda traditioner finns olika uppfattningar om vad som är rationella skäl för att godta ett moraliskt omdöme. Detta är en kunskapsteoretisk relativism, enligt vilken de skäl som kan ges för att det är berättigat att tro på ett moraliskt omdöme varierar beroende på social och kulturell kontext.

Denna ståndpunkt vidareutvecklar MacIntyre i sin bok *Whose Justice? Which Rationality?* I denna studie visar han att det inom västerländsk filosofihistoria finns högst skilda uppfattningar om vad rättvisa innebär. Dessa är inbäddade i skilda historiskt givna traditioner, vilka också rymmer olika uppfattningar om vad som är rationella skäl för att godta en rättvisepincip. Upplysningsfilosofin tänkte sig att det finns en enda universell etisk rationalitet. Men så är inte fallet, menar MacIntyre. Våra uppfattningar om hur ett moraliskt omdöme kan berättigas är beroende av vilken kulturell kontext vi tillhör.⁴²² MacIntyre skriver:

”What the Enlightenment made us for the most part blind to and what we now need to recover is, so I shall argue, a conception of rational enquiry as embodied in a tradition, a conception according to which the standards of rational justification themselves emerge from and are part of a history in which they are vindicated by the way in which they transcend the limitations of and provide remedies for the defects of their predecessors within the history of the same tradition.”⁴²³

Begreppet rationellt berättigande är enligt MacIntyre historiskt. Att berätta ett moraliskt omdöme är att berätta hur argumentationen för detta har brukat utformas. I allmänhet sker det med hänvisning till någon grundläggande princip, som andra omdömen kan härledas ifrån. Men det finns olika uppfattningar om vilken denna grundläggande

⁴²² MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, s 1 ff och 6 f.

⁴²³ MacIntyre, Alasdair, aa, s 7.

princip är, och olika traditioner har olika uppfattningar om vad som ska berättigas. De rymmer högst skilda teorier om rättvisa, som filosofer inom olika traditioner söker argumentera för.⁴²⁴

I sin studie analyserar MacIntyre tre olika traditioners förståelse av rättvisa och etisk rationalitet. Till att börja med behandlar han uppfattningen om rättvisa och rationalitet inom aristotelisk tradition. Därefter skriver han om de uppfattningar som möter inom medeltida kristendom, särskilt hos Augustinus och Thomas av Aquino. Slutligen behandlar han den skotska upplysningen, särskilt David Hume. Inom dessa tre traditioner möter inte bara skilda förståelser av rättvisans innebörd utan också tre skilda perspektiv på praktisk rationalitet, som präglas av de sociala och kulturella omständigheter under vilka de växer fram.⁴²⁵

MacIntyre menar att även liberalismen är en tradition, med egna kriterier på rationellt berättigande. Nutida liberalism gör inte sällan anspråk på att ge en neutral och traditionsoberoende grund för att bedöma praktisk rationalitet och rättvisa. Men det finns inga universella rationalitetskriterier. Olika traditioner har sin egen förståelse av rationalitet, sina egna sätt att argumentera och sina egna grundläggande övertygelser som de hänvisar till i sin argumentation.⁴²⁶

MacIntyres etiska kontextualism skulle kunna tolkas som en sådan relativism som går ut på att alla traditioner är lika godtagbara och att det därför är meningslöst att jämföra dem. Detta slags relativism avvisar emellertid MacIntyre. Han menar att traditioner kan jämföras och kritiskt bedömas. Detta kan ske med hänsyn till hur traditionerna förmår att lösa vad han kallar ”kunskapsteoretiska kriser”. En sådan kris uppstår när en tradition ställs inför nya och olösta problem, som den inte kan hantera med hjälp av vedertagna kriterier och perspektiv. Då behövs nya begrepp och teorier, en förnyelse i kontinuitet med det historisk givna. Den tradition är att föredra som på ett adekvat sätt kan lösa sådana kunskapsteoretiska kriser.⁴²⁷

Samtidigt understryker MacIntyre att det inte finns något universellt kriterium utifrån vilket vi kan bedöma rivaliserande traditioner, med deras skilda förståelser av rättvisa och rationalitet. Hur vi förhåller oss

⁴²⁴ MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?*, s 8 ff. Se även min analys av MacIntyres etiska kontextualism i Grenholm, Carl-Henric: *Etisk teori*, s 193 ff.

⁴²⁵ MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?*, s 88 ff, 146 ff och 209 ff.

⁴²⁶ MacIntyre, Alasdair, aa, s 345 f och 351.

⁴²⁷ MacIntyre, Alasdair, aa, s 361 ff och 365 f.

till skilda traditioner hör i allmänhet samman med vilket slags person vi är och även om vi kan jämföra dem med varandra blir det till sist fråga om ett personligt ställningstagande. För egen del kommer MacIntyre fram till att han föredrar den thomistiska traditionen. Den utgör en fruktbar dialektisk syntes mellan den aristoteliska och den augustinska traditionen. Thomas av Aquino har på ett adekvat sätt lyckats vidareutveckla aristotelisk filosofi så att han samtidigt införlivat viktiga insikter inom Augustinus teologi.⁴²⁸

I sin senare studie *Three Rival Versions of Moral Enquiry* vidareutvecklar MacIntyre en förståelse av den thomistiska traditionen och dess teori om rationalitet. Till skillnad från upplysningsfilosofin har denna tradition en kontextuell förståelse av rationalitet, menar han. Den hävdar att våra uppfattningar om vad som är rationellt är beroende av tid, rum och historia, och att de utgör en oskiljbar del av den tradition vi tillhör.⁴²⁹

I sin förståelse av praktisk rationalitet lägger thomismen enligt MacIntyre stor vikt vid auktoritetens betydelse. Den förenas med en dygdetik, enligt vilken det centrala problemet inom etiken gäller vilka karaktärsegenskaper vi ska odla. För att utvecklas till personer med goda egenskaper behöver vi undervisning. Detta innebär att vi är beroende av rationella auktoriteter, goda lärare, för att nå insikt om vilka dygder vi ska söka utveckla. Den thomistiska traditionen står enligt MacIntyre nära en aristotelisk empirism när det gäller vår kunskap om verkligheten. Vad gäller vår kunskap om det gudomliga och vår moraliska kunskap tycks den dock i likhet med augustinsk teologi framhålla auktoritetens betydelse.⁴³⁰

Inom thomistisk tradition finns också en bestämd teori om rättvisans innebörd. Det är en uppfattning som möter redan hos Aristoteles och som går ut på att rättvisa är en fördelning efter förtjänst. Rättvisan kan vara antingen distributiv eller korrektiv, men i båda fallen handlar den om att var och en får sitt. Den människa som har utvecklat dygd förtjänar att få en större tilldelning av det goda än andra. Den som har gjort något som strider mot dygden förtjänar däremot att bestraffas. I ett rättvist samhälle råder därför också en hierarkisk ordning. Ämbeten fördelas efter excellens och vissa grupper i samhället är inte medborg-

⁴²⁸ MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?*, s 393 ff.

⁴²⁹ MacIntyre, Alasdair: *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, s 18 ff, 32 ff och 58 ff.

⁴³⁰ MacIntyre, Alasdair, aa, s 65 f, 82 ff, 105 ff och 120 ff.

are eftersom de inte har förmåga att uppöva den vishet som kännetecknar ett sant mänskligt liv.⁴³¹

Alasdair MacIntyre delar denna aristoteliska förståelse av rättvisans innebörd, även om han riktar kritik mot hur Aristoteles tillämpar förtjänstprincipen. Han avvisar uppfattningen att konstnärer, bönder, kvinnor och slavar inte ska erkännas som medborgare i samhället. Där emot håller han med om att rättvisa innebär fördelning efter förtjänst. En av hans invändningar mot John Rawls egalitära rättviseteori är att den inte innehåller någon hänvisning till förtjänst som grund för fördelning.⁴³²

Den rationella och beroende människan

Den politiska moralismen hos Alasdair MacIntyre hör vidare samman med en karaktäristisk människosyn. I likhet med andra kommunitarianer är MacIntyre kritisk mot den individualism som möter inom liberal tradition. Han menar att människan formar sin identitet inom ramen för olika gemenskaper och därmed är beroende av andra för sin utveckling. Det är inom dessa gemenskaper som vi upptäcker vad som är ett gott mänskligt liv och vilka dygder vi ska odla. I likhet med Aristoteles och Thomas av Aquino framhåller han i sina senare skrifter att etiken vilar på en idé om att det finns något karaktäristiskt för den mänskliga existensen. Människan har ett livsmål, och en dygd är en sådan egenskap som möjliggör för oss att uppnå detta. Vilka dessa dygder är lär vi oss inom ramen för sociala gemenskaper.

Sin människosyn utvecklar MacIntyre i en studie med titeln *Dependent Rational Animals*. Där intresserar han sig inte bara för frågan om vad som är det specifikt mänskliga till skillnad från andra djurarter. Han diskuterar också vad vi har gemensamt med andra djur, inte minst sådana intelligenta djur som delfiner och schimpanser. Människan är rationell och har förmåga att utveckla en praktisk rationalitet som innebär att hon kan ge förnuftiga skäl för sina handlingar. Men människan är också sårbar och beroende av andra. Sårbarheten hör samman med vår kroppslighet. I likhet med andra djur kan vi drabbas av sjukdom, skada, undernäring och funktionsstörningar. Som sårbara är vi beroende av andra för vår överlevnad och för att kunna förverkliga ett gott liv.⁴³³

⁴³¹ MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?*, s 103 ff.

⁴³² MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*, s 248 ff.

⁴³³ MacIntyre, Alasdair: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the*

MacIntyre menar att vi bör förstå människans beroende, rationalitet och djuriskhet i relation till varandra. Människans rationalitet är av ett speciellt slag eftersom hon har utvecklat ett komplext språk med vars hjälp hon kan artikulera sina förnuftiga skäl. Men bärare av denna rationalitet är en kroppslig varelse, som i likhet med andra djurarter är sårbar och beroende. Det är ur detta perspektiv vi kan förstå vilka dygder vi bör utveckla. De egenskaper som är önskvärda är både sådana som vi behöver för att utvecklas till rationella varelser och sådana vi behöver för att kunna hantera vår egen och andras sårbarhet.⁴³⁴

Likheterna mellan människan och andra djurarter handlar inte bara om vår sårbarhet. Även andra djurarter än människan är intelligenta och har förmåga att utveckla en rationalitet. MacIntyre hänvisar särskilt till delfinerna, som tycks ha rationella skäl för att handla så att de uppnår vad de uppfattar som gott för dem. De har också ett avancerat sätt att kommunicera med varandra för att kunna uppnå gemensamma mål, även om de saknar ett språk med samma komplexitet som mänskliga sådana.⁴³⁵

I thomistisk tradition antas att det specifikt mänskliga är att vi har förmåga att utveckla en praktisk rationalitet som innebär att vi både kan avgöra hur vi ska handla för att uppnå ett gott mänskligt liv och att vi kan ge förnuftiga skäl för våra handlingar. Med hjälp av vårt språk kan vi artikulera dessa skäl och även kritiskt granska dem. Men MacIntyre menar att även andra djurarter, såsom delfiner och schimpanser, har skäl för sina handlingar. Därför går det inte att dra en skarp gräns mellan människan och övriga djurarter. Snarare är det fråga om att det finns en skillnad mellan olika arter på en stigande skala med större eller mindre förmåga att artikulera förnuftiga skäl.⁴³⁶

Den fråga som framför allt intresserar MacIntyre är hur människan ska kunna utvecklas till att bli en rationell person. För att förstå detta är det nödvändigt att inse vad vi har gemensamt med andra djurarter. Vi är sårbara och beroende av andra. Barnet som ännu inte utvecklat sin praktiska rationalitet behöver därför lära av olika auktoriteter vad som utmärker ett gott mänskligt liv. Det kan vara föräldrar eller lärare som bidrar till barnets självförverkligande och utveckling till en rationell person. Detta sker inom ramen för sociala relationer och lokala ge-

Virtues. Duckworth, London 2009, s 1 ff.

⁴³⁴ MacIntyre, Alasdair: *Dependent Rational Animals*, s 5 ff.

⁴³⁵ MacIntyre, Alasdair, aa, s 26 f och 34 ff.

⁴³⁶ MacIntyre, Alasdair, aa, s 55 ff.

enskaper av olika slag. En förutsättning är att de som är auktoriteter i dessa gemenskaper själva har utvecklat dygder och särskilt praktisk vishet, *phronesis*.⁴³⁷

För att utvecklas som människa är vi sålunda beroende av andra. Föräldrar och lärare bidrar till barnets fostran och utveckling, så att barnet lär sig att kritiskt bedöma olika slags skäl. Vad det framför allt gäller är att förstå vilka interna värden för olika praktiker som bör eftersträvas och att uppnå en distans till sina omedelbara begär och preferenser. I denna vår utveckling till alltmer självständiga och rationella personer upphör vi aldrig helt att vara beroende av andra. Vi behöver auktoriteter som själva har förverkligat ett gott mänskligt liv.⁴³⁸

Människans utveckling äger enligt MacIntyre alltid rum inom ramen för olika nätverk av sociala relationer. Vi får vad vi behöver från föräldrar, lärare, tränare och sjukvårdspersonal. När vi blir äldre ingår vi i relationer där vi själva ger som föräldrar eller lärare. I olika gemenskaper råder ett komplext samspel mellan den fostran och utbildning vi får och den som vi är skyldiga att ge till andra. Relationerna inramas av institutioner och strukturer som ofta är hierarkiska och där makten är ojämnt fördelad. Inom familjen är det inte ovanligt att föräldrarna missbrukar sin auktoritet. Men inte desto mindre är vi beroende av fungerande lokala gemenskaper för att kunna utvecklas som människor.⁴³⁹

Detta betyder att vi behöver föra en dialog om vad som bör känneteckna de lokala gemenskaper i vilka vi ingår. MacIntyre menar att vi inom sådana gemenskaper som en familj, ett grannskap, en förening eller en församling behöver vara överens om vad som är gott. Den praktiska deliberationen handlar nämligen om att ge skäl för valet av medel att uppnå det goda – inte om att ge skäl för vad som är gott. Det gemensamma goda är inte en summa av det som är gott för individerna – det är vad som är gott för gemenskapen som helhet. Samtidigt är inte heller individernas goda underordnade det gemensamma goda. I sådana gemenskaper som blomstrar är alla individer inkluderade. Det gäller även de som inte har samma förmåga till rationellt resonering som andra – barn, äldre, sjuka och funktionshindrade. Att dessa individer blomstrar är ett index på att gemenskapen blomstrar.⁴⁴⁰

⁴³⁷ MacIntyre, Alasdair: *Dependent Rational Animals*, s 71 f och 76 f.

⁴³⁸ MacIntyre, Alasdair, aa, s 81 ff, 88 ff och 97.

⁴³⁹ MacIntyre, Alasdair, aa, s 99 ff och 102 ff.

⁴⁴⁰ MacIntyre, Alasdair, aa, s 105 ff och 108 ff.

Vilka är då de dygder som det är önskvärt att vi utvecklar inom de lokala gemenskaper som vi är en del av? Detta varierar mellan olika kontexter, beroende på vilka olika interna värden som eftersträvas. Men MacIntyre menar att det särskilt är en dygd som framstår som central inom thomistisk tradition. Det är den dygd som han kallar för "rättvis generositet". Denna dygd innefattar omsorg och välvilja gentemot andra. Det är en omsorg om andra inom den gemenskap vi tillhör, men också gästfrihet och omsorg om främlingar. Dessutom innefattar denna dygd barmhärtighet och medlidande med den som far illa. Det är denna egenskap som Thomas av Aquino kallar för *misericordia*.⁴⁴¹

Politik för det gemensamma goda

MacIntyre omfattar som vi sett en dygdetik, enligt vilken den primära moraliska frågan gäller vilka karaktärsegenskaper som är goda. Samtidigt omfattar han en politisk moralism, som går ut på att moralen ska ge direkt vägledning för både politiska aktörers handlande och utformningen av politiska strukturer. Men hur kan detta ske? Vilken relevans har en dygdetik för det politiska livet? Kan en dygdetik över huvud taget ge någon vägledning för politiskt handlande och beslutsfattande? MacIntyre menar uppenbarligen att så är fallet. Inom politiken handlar det enligt honom om att skapa ett sådant samhälle som gör att vi kan förverkliga ett gott liv både som enskilda människor och som social gemenskap. Politiken ska bidra till att vi blomstrar som människor och utvecklar goda karaktärsegenskaper. Om politiska strukturer främjar det gemensamma goda så bidrar de också till vad som är gott för den enskilda.

Utifrån en aristotelisk dygdetik är det enligt MacIntyre tre krav som kan ställas på politiska strukturer. Det första är att de ska erbjuda institutionaliserade former för rationell deliberation och att politiska beslut fattas under former som är allmänt acceptabla. Inom den politiska gemenskapen ska förekomma en deliberation om hur det gemensamma goda ska uppnås. Det andra är att rättvis generositet räknas som en central dygd och att gemenskapen utformas på ett sätt som är konsistent med denna dygd. På så sätt kan både det gemensamma goda och vad som är gott för alla berörda individer eftersträvas. Det tredje kravet är att politiska strukturer gör det möjligt för alla – även för den som har begränsad förmåga till praktisk rationalitet – att delta i den politis-

⁴⁴¹ MacIntyre, Alasdair: *Dependent Rational Animals*, s 122 ff och 126 f.

ka deliberationen om hur det gemensamma goda ska uppnås. Politiska strukturer ska utformas med hänsyn till att det finns funktionsnedsättning och att människor är beroende av andra. Även de funktionshindrade ska erkännas, så att de i likhet med alla andra i gemenskapen blir delaktiga i det offentliga samtalet.⁴⁴²

Denna dygdetiska politiska moralism hör hos MacIntyre samman med både en speciell förståelse av politik och en teori om demokratins innebörd. Dessa uppfattningar präglas av den politiska betydelse som han tillmäter lokala sociala gemenskaper. MacIntyre menar nämligen att de krav som utifrån dygdetiken kan ställas på politiska strukturer ska uppfyllas av små lokala gemenskaper på en nivå mellan nationalstaten och kärnfamiljen. Kraven kan inte tillgodoses inom nationalstaten, eftersom politik på denna nivå handlar om maktkamp och kompromisser mellan skilda ekonomiska intressen. Staten ska garantera trygghet och upprätthålla ordning, men i dagens pluralistiska samhälle utgör inte folket någon enhetlig gemenskap med en konsensus om vad som är gott. Kraven ska inte heller primärt ställas på familjen. Den befinner sig nämligen i ett nära samspel med andra gemenskaper, såsom arbetsplatser, skolor, församlingar och idrottsföreningar. Hur familjen blomstrar beror i hög grad på hur dessa gemenskaper fungerar.⁴⁴³

Utifrån detta perspektiv kan vi förstå MacIntyres uppfattning om vad som kännetecknar politisk aktivitet. I sin bok *Ethics and Politics* understryker han framför allt betydelsen av den politik som bedrivs inom lokala gemenskaper. Där kan politik bedrivas som en rationell deliberation om hur det gemensamma goda ska uppnås. MacIntyre menar att detta är ett perspektiv på politik som hör samman med både aristotelisk och thomistisk tradition. Enligt Aristoteles är etiken en del av politiken, vilket innebär att vi ska söka uppnå det goda mänskliga livet genom att delta i politiska gemenskaper. Politiken är den praxis som bedrivs inom stadsstaten, *polis*, vilken utgör den praxis som är en nödvändig kontext för etiken.⁴⁴⁴

Den grekiska stadsstaten är inte möjlig att återuppliva idag, menar MacIntyre, varför vi behöver finna andra, motsvarande gemenskaper som kan utgöra social kontext för etiken och politiken. Vi kan utvecklas som goda medborgare i sådana mindre praktiker som hushåll, jordbrukskooperativ, skolor, grannskapsområden och småstäder. Inom

⁴⁴² MacIntyre, Alasdair: *Dependent Rational Animals*, s 129 f, 135 f, 143 ff och 159 ff.

⁴⁴³ MacIntyre, Alasdair, aa, s 131 ff och 133 ff.

⁴⁴⁴ MacIntyre, Alasdair: *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*. Cambridge University Press, Cambridge 2007, s 5 f och 16 f.

nationalstaten råder intressekonflikter och ojämnn maktfördelning, och där kan vi inte föra en deliberation om det gemensamma goda. Men detta är möjligt inom små lokala gemenskaper. Där kan vi nå enighet om vad som är gott och utforma gemensamma kriterier på praktisk rationalitet. Där kan vi också undvika sådana destruktiva konflikter mellan skilda intressen som hör samman med stora ojämlikheter i makt och välfärd.⁴⁴⁵

MacIntyre menar att detta aristoteliska perspektiv på sambandet mellan etik och politik vidareutvecklas av Thomas av Aquino. Detta gör han inom ramen för sin lära om den naturliga lagen, enligt vilken mänskliga lagar ska vila på den naturliga lagen, som anger vilka handlingar som stämmer bäst överens med människans natur. Det betyder att etiken ska ligga till grund för både politik och lagstiftning. Lagens syfte är att göra människor goda genom att föreskriva sådana handlingar som stämmer överens med dygder. Dessutom föreskriver lagen sådana handlingar som är inriktade på det goda. Dess första föreskrift är att det goda ska göras och det onda ska undvikas. Med sitt förnuft kan varje människa inse både vad som är gott för var och en av oss och vad som är det gemensamma goda. Inom senare thomistisk tradition får enligt MacIntyre små lokala gemenskaper stor betydelse som en social kontext för etik och politik. Det är nämligen inom sådana små gemenskaper som vi kan föra en rationell deliberation om medlen att uppnå det goda som vi är överens om.⁴⁴⁶

MacIntyre har sålunda ett perspektiv på politikens innebörd som präglas av både aristotelisk och thomistisk tradition. Detta är ett helt annat sätt att förstå vad som kännetecknar politik än det som vi mött inom den politiska cynismen hos Carl Schmitt och Chantal Mouffe. Politik är enligt MacIntyre inte en sfär som står utanför moralen, utan alla politiska överväganden har en moralisk dimension. Dessutom håller han inte med om att politiken präglas av antagonism och en motsättning mellan vän och fiende. I stället förstår han politik som ett samarbete inom lokala gemenskaper.

MacIntyres perspektiv på politiken skiljer sig också från den förståelse av politik som vi mött inom den politiska realismen hos Hans J Morgenthau och Reinhold Niebuhr. Det som kännetecknar politik är enligt MacIntyre inte främst en strävan att erhålla och utöka sin makt, och inte heller intressemotsättningar mellan skilda sociala grupper. I

⁴⁴⁵ MacIntyre, Alasdair: *Ethics and Politics*, s 35 ff och 39.

⁴⁴⁶ MacIntyre, Alasdair, aa, s 41 ff, 64 ff och 72 ff.

ett aristoteliskt perspektiv utmärks politisk aktivitet framför allt av ett samarbete mellan skilda individer och grupper inom en social gemenskap för att förverkliga en gemensam vision av det goda samhället. Detta gäller åtminstone inom lokala sociala gemenskaper. Inom nationalstaten erkänner MacIntyre att det förekommer alltför mycket av maktkamp och intressemotsättningar för att man ska kunna komma överens om vad som är det gemensamma goda.

Slutligen finns det också en skillnad mellan MacIntyres aristoteliska förståelse av politik och den som vi mött hos John Rawls. När MacIntyre hävdar att politiska överväganden och beslut alltid har en moralisk dimension, så innebär detta att politisk deliberation ska gälla också frågor om vad som är ett gott mänskligt liv. Han avvisar den liberala idén om att staten ska vara etiskt neutral i den meningen att den inte ska ställning i kontroversiella moraliska frågor där det finns olika uppfattningar inom skilda livsåskådningar. I stället menar han att politiken ska engagera sig i att främja en kärna av gemensamma värden i samhället. Det handlar inte bara om att tillgodose de enskildas individuella preferenser utan snarare om att samarbeta för att uppnå det gemensamma goda.⁴⁴⁷

Vilken teori om demokrati hör då samman med MacIntyres förståelse av politik och hans speciella utformning av politisk moralism? I likhet med Rawls kan MacIntyre sägas förespråka ett slags deliberativ demokrati. Han tycks mena att demokratin ska kännetecknas av ett rationellt samtal kring frågan om hur det gemensamma bästa ska uppnås. En aggregativ demokratimodell, vars mål är att aggregera medborgarnas individuella preferenser, avvisar MacIntyre. Till skillnad från Rawls menar han dock att deliberationen i den offentliga sfären kan gälla inte bara frågan om vad som är rättvist utan också frågan om vad som är ett gott mänskligt liv. Han sätter heller inte några gränser för vilka slags argument som kan godtas för att berättiga en politisk uppfattning i den offentliga sfären. I den politiska deliberationen ska ges utrymme för olika typer av etisk rationalitet.

Alasdair MacIntyre riktar kritik mot liberalismen och dess förståelse av demokrati utifrån den aristoteliska och thomistiska tradition han menar sig tillhöra. Samtidigt har han också tagit starka intryck av marxistisk samhällskritik. MacIntyres perspektiv på marxismen har förändrats i betydande avseenden genom åren, men han har alltid delat

⁴⁴⁷ Se även analysen av kommunitarianismens förståelse av politik i Forst, Rainer: *Contexts of Justice*, s 127 ff och 136 f.

dess kritik mot den moderna staten och den nutida kapitalismen. Framför allt menar han att det kapitalistiska samhället kännetecknas av djupa ekonomiska orättvisor som är institutionellt betingade. Relationen mellan arbetare och kapitalägare präglas inte bara av ekonomiska klyftor utan också av beroende och exploatering. Ekonomin är inriktad på att öka den allmänna välfärden, men detta berättigar inte att arbetare exploateras i kapitalägarnas strävan efter mervärde. Det som framför allt saknas i det kapitalistiska samhället är rättvisa efter förtjänst.⁴⁴⁸

Tidigare tänkte sig MacIntyre att det är möjligt att vara både kristen och marxist. Denna position har han nu övergivit. Men hans kritik av den politiska liberalismen är fortfarande skarp. För det första menar han att den är alltför okritisk mot en kapitalistisk ekonomi. Det är bra att socialliberaler och fackföreningar värnar om välfärdsstaten och alla människors delaktighet i välfärden. Men det är inte tillräckligt med förbättringar inom kapitalismens ramar – det krävs också strukturella förändringar. För det andra menar han att liberalismen är en teori för eliter som kontrollerar politiska partier och massmedia. Flertalet människor saknar däremot politisk delaktighet – de förväntas vara politiskt passiva, med undantag för när de ska gå och rösta. För politiskt inflytande krävs ekonomiska resurser som bara förmögna kapitalägare har. För det tredje utgör liberalismens moraliska individualism ett hinder för delaktighet. Varje individ ska slå vakt om sina egna preferenser och staten ska respektera individuella rättigheter. Detta medför att liberalismen saknar en idé om det gemensamma goda som något annat än summan av individuella preferenser.⁴⁴⁹

Vad är då alternativet till den liberala demokratin och en kapitalistisk ekonomi? På den frågan ger MacIntyre ett förbluffande svar. Han delar inte längre marxismens uppfattning att alternativet är ett socialistiskt samhälle. I stället menar han att vad som behövs är en politik som försvarar sådana lokala gemenskaper som eftersträvar participation och självstyre. Dessa behöver skyddas mot både den centrala statsmakten och den kapitalistiska orättvisan. Det är detta MacIntyre menar sig ha förstått när han återupptäckt aristotelisk etik och politik. Alternativet till både liberal individualism och marxistisk kollektivism är lokala små gemenskaper med självstyre. Inom dessa gemenskaper är

⁴⁴⁸ MacIntyre, Alasdair: *Ethics and Politics*, s 145 ff och 148 f.

⁴⁴⁹ MacIntyre, Alasdair, aa, s 153 f.

alla delaktiga. Där råder också konsensus om vad som är det gemensamma goda, och den politiska makten underordnas detta mål.⁴⁵⁰

MacIntyre menar att de sociala institutioner som har skapats efter upplysningen har misslyckats. Ett tecken på detta är den ”compartmentalisering” som råder i dagens samhälle, vilken innebär att varje sfär har sina egna normer och värderingar. Inom sådana sfärer som hemmet, bilindustrin, skolväsendet, försvarsmakten och den politiska administrationen kan det råda högst skilda uppfattningar om vad som är värdefullt. I dagens samhälle finns därför inget gemensamt svar på frågan om hur det mänskliga livet ska värderas. Och inom politik och ekonomi är det inte rationella argument som avgör. Avgörande för vilka beslut som fattas är i allmänhet hur makt och pengar är fördelade.⁴⁵¹

MacIntyre ger dock inte något förslag till en alternativ utformning av demokratin på nationell nivå. Han ger heller inga förslag till reformering av den kapitalistiska ekonomin. På nationell nivå tycks han mena att vi får lov att acceptera att politik handlar om maktkamp mellan grupper med skilda ekonomiska intressen. Där fattas beslut genom att individuella preferenser summeras och olika intressen vägs mot varandra. En aristotelisk politik, som är inriktad på att värna om det gemensamma goda, är enligt MacIntyre bara möjlig som lokalpolitik. I små gemenskaper kan en deliberativ demokrati utvecklas, där det förs en rationell diskussion om medlen att uppnå det gemensamma goda som man är överens om. I denna deliberation ges alla möjlighet att delta på lika villkor.⁴⁵²

Vilken är då statens uppgift i ett väl fungerande samhälle? Något tydligt svar på den frågan ger inte MacIntyre. Men han riktar kritik mot den moderna nationalstaten, som han menar är en alltför byråkratisk institution och tenderar att i alltför hög grad reglera och styra den enskildes liv. Staten kan enligt honom inte veta vad som är det gemensamma goda, utan insikten om detta finns enbart i små, lokala gemenskaper. Därför tycks MacIntyre mena att den primära angelägenheten för staten är att värna om de lokala gemenskapernas självstyre. Detta tycks innebära att han i likhet med nyliberalismen förordar en minimal stat och en långt gående decentralisering av den politiska makten. Uppenbarligen menar han att en sådan reduktionistisk syn på staten inte strider mot hans kritik av liberalism och marknadsekonomi.

⁴⁵⁰ MacIntyre, Alasdair: *Ethics and Politics*, s 155 ff.

⁴⁵¹ MacIntyre, Alasdair, aa, s 181 f och 184 ff.

⁴⁵² MacIntyre, Alasdair, aa, s 209 ff och 213 ff.

MacIntyres uppfattning om statens begränsade uppgift kommer på ett intressant sätt till uttryck i hans diskussion om tolerans. Han framhåller att liberalismen lägger stor vikt vid att staten ska tolerera skilda åsikter i ett pluralistiskt samhälle, eftersom staten ska respektera individens autonomi och vara neutral i frågor som gäller det goda livet. MacIntyre delar uppfattningen att en sådan tolerans är angelägen, men hans argument för detta är andra än liberalismens. Han menar att staten inte kan vara neutral i frågan om vad som är gott och han förnekar att det är statens uppgift att ange toleransens gränser. Däremot ska staten respektera de lokala gemenskapernas autonomi, och det är dessa gemenskaper som själva kan sätta gränser för vad som ska tolereras. Där kan man exempelvis komma överens om att rasism inte kan tolereras, att personangrepp inte får förekomma inom offentlig politisk debatt eller att det inte är tillåtet att förneka förintelsen. Men sådana gränser för toleransen ska sättas inom den lokala gemenskapen, inte av staten. Uppgiften för staten är framför allt att värna om de små gemenskapernas självstyre.⁴⁵³

Religionens roll i politiken

Alasdair MacIntyre menar som vi sett att de moraliska överväganden som kan läggas till grund för politiska ställningstaganden inte bara behöver gälla frågor om vad som är rätt och rättvist. Även överväganden om vad som är ett gott mänskligt liv och det gemensamma goda har relevans för politiska beslut. Detta innebär också att det kan vara relevant att hänvisa till religiösa övertygelser när vi som medborgare i det offentliga ger skäl för våra politiska ställningstaganden.

Inom den politiska liberalismen har vi mött en annan teori om religionens roll i politiken. I sin teori om det offentliga förnuftet menar John Rawls att en förnuftig person anför skäl för politiska beslut som kan godtas av alla människor oberoende av religion. Det ska vara möjligt att hänvisa till moralprinciper som ingen förnuftig person skulle avvisa, och religiösa skäl uppfyller inte detta krav. Sådana argument som förutsätter en religiös övertygelse av något slag är tillgängliga för enbart ett fåtal i dagens pluralistiska samhälle. Därför ska vi eftersträva en överlappande konsensus, med en teori om rättvisa som alla förnuftiga personer kan acceptera oberoende av religion eller livsåskådning. Det-

⁴⁵³ MacIntyre, Alasdair: *Ethics and Politics*, s 214 ff och 220 ff.

ta är en relativt snäv förståelse av vilken rationalitet som ska råda i den offentliga sfären.

Den politiska liberalismens teori om en överlappande konsensus har kritiserats av flera politiska filosofer. Som Jeffrey Stout framhåller i sin studie *Democracy and Tradition* har den skarpaste kritiken framförts från vad som kan kallas ”den nya traditionalismen”. Till denna kan hänföras både Alasdair MacIntyre och de två teologerna Stanley Hauerwas och John Milbank. Gemensam för dessa är uppfattningen att vårt perspektiv på etik, politik och praktisk rationalitet präglas av de skilda traditioner vi tillhör. MacIntyre själv har inte skrivit så mycket om religionens politiska relevans i dagens sekulariserade samhälle. Däremot har han i hög grad influerat både Hauerwas och Milbank.⁴⁵⁴

Stanley Hauerwas betonar i likhet med MacIntyre att all etik är relativ i förhållande till skilda kulturer, religiösa traditioner och historiska epoker. Han delar också kritiken mot modernism och liberalism, som han menar har en alltför stor tilltro till förnuftet och en alltför individualistisk människosyn. Han argumenterar för en dygdetik och menar att det är inom en bestämd social gemenskap som vi kan utveckla goda karaktärsegenskaper. Kontexten för kristen etik är den kristna kyrkan. Denna är en försmak av Guds rike och ska som sådan utgöra en alternativ gemenskap, inom vilken kristna människor tillägnar sig en praxis som avviker från det omgivande samhället. Kyrkans sociala och politiska uppgift är att vara sig själv, det vill säga att utgöra en social gemenskap med en alldeles speciell karaktär.⁴⁵⁵

Ett liknande perspektiv på kristen etik utvecklas av den brittiske teologen John Milbank, som är en av förgrundsgestalterna inom den teologiska rörelse som brukar kallas för ”radikalortodoxin”. Han är i sin teologi starkt kritisk mot det sekulära och avvisar såväl det sekulära förnuftet som den sekulära staten. Det sekulära är enligt Milbank en ideologi som inte kan godtas i ett teologiskt perspektiv. I likhet med en religiös livsåskådning ger det sekulära ett perspektiv på tillvaron i dess helhet, och dessa årsådningar är inte förenliga med varandra. Därför är det heller inte möjligt att göra en uppdelning av tillvaron, så att det religiösa hänvisas till den privata sfären medan det sekulära ska gälla inom den offentliga sfären.⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ Stout, Jeffrey: *Democracy and Tradition*. Princeton University Press, Princeton 2004, s 118 ff.

⁴⁵⁵ Stout, Jeffrey, aa, s 158 f. Grenholm, Carl-Henric: *Bortom humanismen. En studie i kristen etik*. Verbum, Stockholm 2003, s 98 ff.

⁴⁵⁶ Stout, Jeffrey: *Democracy and Tradition*, s 102 ff.

I sin uppmärksammade studie *Theology and Social Theory* ger Milbank en ingående teologisk kritik av modern sekulär social teori. Efter upplysningen har politisk teori och sociologisk teoribildning låtit sig styras av det sekulära förnuftet, menar han, varför dessa teorier givit en missvisande bild av både religionen och samhället. Milbank är kritisk inte bara mot liberal politisk teori och positivistisk sociologi utan även mot hegeliansk filosofi, marxistisk teori och postmodern nihilism. Mot dessa argumenterar han för att teologin i sig själv är en samhällsvetenskap, som lägger grund för en mer djupgående samhällskritik än vad som är möjlig inom sekulär social teori. Ett teologiskt perspektiv är tillräckligt för att förstå samhället, utveckla en bild av det goda samhället och kritiskt granska rådande samhällsförhållanden. För dessa uppgifter behöver inte teologin låna insikter från sekulär vetenskap.

I likhet med MacIntyre kritiserar Milbank både upplysningsfilosofin och liberal politisk teori. Liberalismen har en alltför individualistisk människosyn, som förbiser att vi alltid är präglade av en viss kulturell och social kontext. Samma individualism återfinner Milbank hos sådana sociologer som Max Weber och Ernst Troeltsch. Han menar att dessa anlägger ett liberalt protestantiskt perspektiv på kristendomens historia, så att protestantismen skulle kunna förstås som en återupptäckt av det urkristna. Samtidigt accepterar flera sociologer att utvecklingen går mot att religionen privatiseras och att den offentliga sfären styrs av det sekulära förnuftet. Inom modern religionssociologi ses sekulariseringen som något oundvikligt och religionen förstås som en sfär vid sidan av samhället, som har att göra med individens erfarenheter.⁴⁵⁷

Milbank menar att kristen teologi ger en mer djupgående kritik av kapitalismen än vad marxismen gör, eftersom den är religiös och etisk. Därför säger sig Milbank omfatta en kristen socialism, som riktar kritik mot det sekulära förnuft som inom kapitalismen har upphöjts till religion. Han bejakar inte marxismens historiesyn och människosyn, men han önskar vidareutveckla dess samhällskritik.⁴⁵⁸ Milbank skriver:

”The critique of secular reason is in other respects taken further by Christian and republican socialism than by Marx. And in demonstrat-

⁴⁵⁷ Milbank, John: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Second Edition. Blackwell Publishing, Oxford 2006, s 26 ff, 95 ff, 136 ff.

⁴⁵⁸ Milbank, John: *Theology and Social Theory*, s 198 ff.

ing this, one demonstrates also that socialism is only really possible *as* such a critique”.⁴⁵⁹

Samtidigt riktar Milbank kritik också mot nutida katolsk politisk teologi och befrielsesteologi. Problemet är att dessa har accepterat Karl Rahners integralism, som söker relatera kristen teologi och kristen etik till upplysningsfilosofi och det sekulära förnuftet. Kristen etik blir då social men inte tillräckligt präglad av det religiösa, och den teologiska kritiken av samhället blir alltför beroende av marxistisk samhällskritik. Men teologin behöver inte den sekulära samhällsvetenskapen, menar Milbank, och inte heller den marxistiska. Teologin är i sig själv en social teori. En adekvat politisk teologi avvisar det sekulära förnuftet och förenas med en kristen etik som har en speciell karaktär och är förankrad i kyrkan som social gemenskap.⁴⁶⁰

Vad kännetecknar då en sådan specifikt kristen etik? Det är tydligt att Milbank i flera avseenden är influerad av Alasdair MacIntyres etik och politiska teori. I likhet med aristotelisk filosofi och thomistisk teologi förstår han etiken som en dygdetik. Han menar också att politikens uppgift är att skapa ett samhälle som är grundat på dygd, där människor kan odla sådana egenskaper som gör att de fullkomnas som människor. Till skillnad från MacIntyre betonar dock Milbank att denna dygdetik har en teologisk och specifikt kristen karaktär. Medan MacIntyre framhåller likheterna mellan Aristoteles och Thomas argumentar Milbank för att kristen dygdetik är av ett unikt slag eftersom den hör samman med en kritik av det sekulära förnuftet.⁴⁶¹

John Milbank menar sålunda att religionen har en viktig roll att spela i politiken. Den teori om det offentliga förnuftet som John Rawls utvecklat kan inte godtas, enligt honom. Ett skäl är att den rationella deliberation som sker i det offentliga inte bara ska gälla rättvisans innebörd utan också frågan om det goda mänskliga livet. Ett annat är att även sådana argument som hänvisar till religiösa övertygelser är legitima att anföra i denna offentliga deliberation. Där hör inte bara den liberala idén om etisk rationalitet hemma. Dessutom framhåller Milbank att även det sekulära förnuftet har en ideologisk karaktär.⁴⁶²

⁴⁵⁹ Milbank, John: *Theology and Social Theory*, s 205.

⁴⁶⁰ Milbank, John, aa, s 206 ff, 232 f och 244 f.

⁴⁶¹ Milbank, John, aa, s 327 f, 330 f och 363 f.

⁴⁶² Milbank, John and Pabst, Adrian: *The Politics of Virtue. Post-Liberalism and the Human Future*. Rowman & Littlefield, London 2016.

Detta betyder enligt Milbank att också kristen etik har relevans i den offentliga politiska deliberationen. Samtidigt menar han att kristen etik har en speciell karaktär. Det är en dygdetik som på ett avgörande sätt skiljer sig från aristotelisk etik. Det specifika har att göra med att kontexten för kristen etik är den nya gemenskap som kyrkan utgör. Denna gemenskap föregriper det framtida Guds rike och utgör därigenom ett radikalt alternativ till omgivande mänskliga samhällen. Kristen etik är en "motetik", inspirerad av Augustinus skillnad mellan *civitas Dei* och *civitas terrena*. Kyrkan ger en vision av ett samhälle som präglas av fred, förlåtelse och barmhärtighet trots de skillnader som finns mellan människor. Utifrån denna vision är det möjligt att utforma en radikal samhällskritik.⁴⁶³

Relativism och etisk aristokrati

Hos Alasdair MacIntyre har vi mött ett annat slags politisk moralism än den som hör samman med John Rawls politiska liberalism. I likhet med Rawls menar han att etiken har stor relevans för politiken och att politiska aktörer bör lägga stor vikt vid moraliska överväganden när de har att bedöma olika politiska förslag. Till skillnad från den politiska liberalismen hävdar han emellertid att den offentliga politiska deliberationen inte ska vila på en överlappande konsensus om rättvisans innebörd utan på en förståelse av det gemensamma goda. Rationell politisk deliberation förutsätter att en gemenskap har en delad uppfattning om vad som är gott för helheten. En sådan gemensam förståelse av det goda kan vi uppnå enbart inom små, lokala gemenskaper.

Hur ska vi bedöma MacIntyres politiska traditionalism och den politiska moralism som den är förenad med? MacIntyres teori rymmer i flera avseenden viktiga insikter. För det första kritiserar den med rätta den etiska universalism som varit vanlig inom upplysningsfilosofin och liberal tradition. Våra moraluppfattningar och vår förståelse av etisk rationalitet formas inom olika traditioner och sociala gemenskaper. Som jag tidigare framhållit finns det goda skäl att uppfatta moralen som en social konstruktion, som präglas av skilda kulturella kontexter, och detta medför att det inom skilda traditioner finns högst olika uppfattningar om både rättvisans innebörd och vad som är ett gott mänsk-

⁴⁶³ Milbank, John: *Theology and Social Theory*, s 382 f, 402 f och 420 f. Se även analysen av Milbanks politiska etik i Callewaert, Teresa: *Theologies speak of Justice. A Study in Islamic and Christian Social Ethics*. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 2017, s 283 ff.

ligt liv. MacIntyre förnekar inte att det är möjligt att rationellt berättiga moraliska omdömen. Men han visar på ett övertygande sätt att det inom skilda traditioner finns skilda uppfattningar om vad som utmärker etisk rationalitet. Liberalismens förståelse av rättvisa och etisk rationalitet är inte universell.

För det andra hör MacIntyres teori samman med en människosyn som ter sig mer plausibel än den individualistiska människosyn som i allmänhet kännetecknar liberalismen. Människan är en social varelse som präglas av den sociala gemenskap och den kulturella tradition hon tillhör. Avgörande för hennes identitet är i hög grad de olika gemenskaper som hon ingår i. Flera av dessa väljer hon inte själv, utan hon föds in i en familj och ett samhälle där det redan finns vissa kulturella och religiösa traditioner. Dessutom visar MacIntyre på ett övertygande sätt att människan inte bara är en rationell varelse utan också en kroppslig och sårbar person. För att utvecklas till att bli alltmer autonom och rationell är hon beroende av andra inom de olika gemenskaper hon tillhör.

För det tredje har MacIntyres variant av politisk moralism vissa avgörande poänger i jämförelse med den vi mött hos John Rawls. Den förenas med en övertygande kritik av den etiska dualismen, när MacIntyre hävdar att integriteten hos det moraliska subjektet innebär att hon inte accepterar att godta andra normer och värderingar inom politiken än dem som gäller inom andra sfärer av det mänskliga livet. Dessutom menar jag att hans kritik av den liberala tesen om statens etiska neutralitet är berättigad. Deliberationen inom den politiska sfären behöver inte bara handla om vad som är rättvist. Det är också rimligt att vi i det offentliga politiska samtalet ibland hänvisar till våra skilda uppfattningar om vad som är ett gott mänskligt liv och det gemensamma goda. Ett skäl för detta är att vi behöver ta ställning till vad som är gott för att kunna avgöra vad rättvisa innebär, eftersom distributiv rättvisa handlar om en fördelning av det som är gott i sig. Ett annat skäl är att det är möjligt att rationellt berättiga inte bara rättvisepprinciper utan också uppfattningar om vad som är värdefullt. Etiska teorier om berättigande gäller både omdömen om det rätta och omdömen om det goda.

Men det finns också flera invändningar som kan riktas mot MacIntyres teori om relationen mellan etik och politik. Till att börja med är hans politiska moralism förenad med en etisk teori som är problematisk. Detta har framför allt att göra med att hans kunskapsteoretiska relativism är alltför långtgående. MacIntyre menar att varje tradition har sin egen praktiska rationalitet och att olika traditioner därigenom är inkommensurabla. Därigenom drar han alltför skarpa gränser mellan

olika traditioner och kulturella kontexter. Det blir bara möjligt att berättiga en moraluppfattning inför den som tillhör den egna traditionen, inte inför andra. Ett problem med denna relativism är att den medför att två skilda moraliska omdömen som strider mot varandra båda kan vara berättigade. Utifrån en traditions förståelse av rationalitet kan det vara berättigat att rättvisa innebär lika fördelning, samtidigt som det utifrån en annan förståelse av rationalitet kan vara berättigat att rättvisa är fördelning efter förtjänst. Ett annat problem är att skilda traditioner faktiskt inte är inkommensurabla. Som MacIntyre själv visar finns det exempelvis stora likheter mellan aristotelisk och thomistisk tradition. Även om det inte finns någon universell förståelse av rationalitet, så kan man inom skilda kulturella kontexter exempelvis vara överens om att eftersträva logisk koherens.⁴⁶⁴

MacIntyre själv menar att han kan ge rationella skäl för thomismen. Kriteriet på att en tradition är att föredra framför andra är nämligen att den bäst kan hantera kunskapsteoretiska kriser. Detta är ett kriterium som skulle kunna vara användbart inom idéhistorisk forskning, men knappast inom ramen för en samtida politisk dialog där olika moraluppfattningar står mot varandra. I en nutida politisk argumentation fungerar det knappast att hänvisa till hur kunskapsteoretiska kriser i det förgångna hanterats av olika traditioner, särskilt som det förefaller oklart när en sådan ”kris” uppstår. Dessutom kan det ifrågasättas om detta är ett rationalitetskriterium som är oberoende av tradition. Sådana universella kriterier skulle ju inte finnas enligt MacIntyre. Om det är ett kriterium som hör samman med thomistisk tradition, så är ju MacIntyres argumentation cirkulär. Han har då bara visat att thomismen är att föredra utifrån de rationalitetskriterier som gäller inom thomistisk tradition.⁴⁶⁵

En annan invändning mot MacIntyres teori är att hans politiska moralism förenas med en normativ etisk modell som inte är godtagbar. Han omfattar en dygdetik, enligt vilken den primära etiska frågan gäller vad som kännetecknar en god människa, inte vad som utmärker en rätt handling. Men inom den politiska etiken är det nödvändigt att också förhålla sig till frågan om vad som gör en politisk handling rätt, och här tycks inte dygdetiken ge tillräcklig vägledning. En dygdetisk teori anger vad som utmärker en god människa, men den ger inga tyd-

⁴⁶⁴ Se även kritiken av MacIntyres relativism i Fives, Allyn: *Political Reason*, s 39 f och 45 f.

⁴⁶⁵ En liknande kritik anförs i Fives, Allyn: *Political Reason*, s 58 ff.

liga kriterier på en rätt handling. Möjligen menar MacIntyre att den person som utvecklat dygd är den som bäst kan avgöra vad som är rätt, men detta förefaller vara ett otillräckligt kriterium på en rätt politisk handling. Personer som vi uppfattar som goda har ofta skilda meningar om vilka handlingar som är riktiga.

Problemet är att MacIntyres dygdetiska politik förenas med en alltför stark tilltro till auktoriteter. Den som har förmåga att berättiga ett moraliskt omdöme är den som är dygdig, som har utvecklat praktisk vishet (*phronesis*). Det är bara den goda människan som kan avgöra vad som är rätt att göra, och vi andra ska acceptera den visa personens omdöme. Men hur ska vi då avgöra vem som har denna moraliska auktoritet, vem av oss som har utvecklat praktisk vishet? Här tycks MacIntyre göra sig skyldig till ett cirkelresonemang. För att avgöra vem som är god måste man ha utvecklat förmågan till praktisk rationalitet, *phronesis*. Men för att kunna avgöra vad denna praktiska rationalitet är måste man vara god. Resultatet av denna cirkel torde bli att när Pål och Per är oense om vad som är gott och rättvist så hävdar Pål att det är han som uppnått praktisk vishet – men det gör också Per.⁴⁶⁶

Denna auktoritära dygdetik hör samman med en förståelse av människans värdighet som enligt min mening är problematisk. Till aristotelisk tradition tycks höra en etisk aristokrati, som menar att vissa människor är förmer än andra i kraft av att de utvecklat dygd och i denna mening är excellenta. Mänsklig värdighet tillkommer den som har utvecklat goda egenskaper, och därför ska vi i samhället lita till auktoriteter, dem som utvecklat *phronesis*. Men en demokrati, där alla medborgares röst väger lika tungt i den offentliga politiska diskursen, låter sig bättre förenas med en mer egalitär tolkning av människovärdesprincipen. Detta demokratiideal tycks vila på en jämlikhetsidé som går ut på att alla människor har lika värdighet oberoende av vilket moraliskt värde de har. Avgörande för denna värdighet är inte att en människa har utvecklat dygd, utan enbart att hon är en människa. Därför har alla människor lika rätt till politiskt inflytande, oberoende av om de är excellenta eller inte.

MacIntyre lägger motsvarande vikt vid auktoritetens betydelse i sin förståelse av rättvisans innebörd. Han menar att rättvisan inte innebär en lika fördelning utan en fördelning efter förtjänst. I ett aristoteliskt och thomistiskt perspektiv innebär förtjänst att ha utvecklat goda karaktärsenskaper. En sådan meritokratisk rättviseteori strider mot

⁴⁶⁶ En liknande invändning anförs även i Fives, Allyn, aa, s 52 f.

principen att vi ska respektera alla människors lika värdighet i lika hög grad. I kraft av denna princip bör vi eftersträva jämlikhet och inte särskilt belöna dem som har ett högre moraliskt värde än andra.

Om vi i likhet med Rawls i stället föredrar en egalitär rättvis princip så ter det sig också angeläget att värna om alla människors lika rättigheter. MacIntyre saknar emellertid en sådan rättighetsteori. Som vi sett värnar han om lokala gemenskapers autonomi och självstyre, men samtidigt menar han att det inte går att berättiga uppfattningen att mänskliga individer har rättigheter. En central dygd i gemenskapen är rättvis generositet, som innefattar omsorg om enskilda och svaga. I gemenskapen ska vi också visa omsorg om främlingen. Men den enskilda har inte några rättigheter som gemenskapen ska respektera. Skyddet för den enskilda blir därigenom mycket svagt. Hon får förlita sig på goda människors barmhärtighet och medlidande. Några moraliska krav kan hon inte ställa vare sig på den lokala gemenskapen eller på staten.

Skillnaderna mellan MacIntyres aristoteliska dygdetik och en kantiansk teori om rättvisa och lika rättigheter blir uppenbara om vi exempelvis inom ramen för en politisk etik önskar förhålla oss till den restriktiva europeiska flyktingpolitiken. Även utifrån en dygdetik är det möjligt att kritisera främlingsfientligheten och urholkningen av asylrätten. Om vi i samhället ska söka utveckla en rättvis generositet, så krävs en helt annan solidaritet och förståelse för flyktingars utsatthet än den som präglar dagens politik. Men kritiken mot den europeiska flyktingpolitiken blir ännu skarpare om vi i stället tar vår ansats i en egalitär rättviseteori och en teori om alla människors lika rättigheter. Värnandet om flyktingars rättigheter svarar då mot att vi som enskilda kan ställa vissa krav och anspråk på staten, och att det är uttryck för en idé om att alla människor har en värdighet som alla stater måste respektera.

Skälet till att en sådan rättighetsteori är att föredra att den låter sig bättre förenas med ett demokratiskt ideal än en aristotelisk dygdetik. I ett feodalt och patriarkalt samhälle kan det vara rimligt att den enskilda får lov att förlita sig på makthavarnas välvilja, barmhärtighet och generositet. Men i ett demokratiskt samhälle är det medborgarna själva som styr. Då kan de rikta krav och resa anspråk på dem som är valda att utöva den politiska makten. Då är också staten förpliktad att visa samma respekt för alla människor, oberoende av deras ras, kön eller sociala position. Detta gäller oavsett den moraliska beskaflenheten hos makthavarnas karaktärsegenskaper.

En tredje invändning mot MacIntyres politiska moralism är att den förenas med en förståelse av politik som är idealistisk. När han beskriver politik som ett samarbete inom små, lokala gemenskaper för att uppnå det gemensamma goda så tar han inte hänsyn till de konflikter och motsättningar som finns också inom dessa. Sådana gemenskaper som föreningar, församlingar och lokalsamhällen utgör inte alltid sammanhållna kulturella enheter. Den kulturella mångfalden kan vara påfallande även inom en småstad i Bergslagen, en luthersk församling i Småland eller en idrottsförening i Göteborg. Med denna mångfald följer också en moralisk pluralism, med skilda perspektiv på grundläggande värderingar och moralprinciper. Därför är det svårt att tänka sig att vi kan komma överens om vad som är det gemensamma goda.

MacIntyre bortser också från att det även inom lokala gemenskaper ofta förekommer både skarpa intresse motsättningar och maktkamp. Konflikter mellan sociala grupper som har olika intressen förekommer inte bara inom nationalstaten utan också inom sådana gemenskaper som lokalsamhällen, församlingar och idrottsföreningar. Inom mindre samhällen, där människor ofta konfronteras med varandra, är personliga motsättningar ofta ännu mer påtagliga än i större städer där människor kan leva ett mer anonymt liv. Den politiska realismens bild av politiken som präglad av maktkamp och intresse motsättningar mellan skilda sociala grupper ter sig mer plausibel än MacIntyres idylliska bild av lokala gemenskaper. Han erkänner att det finns konflikter inom nationalstaten, men dessa förekommer i hög grad också på lokal nivå.

En fjärde invändning mot MacIntyres teori är att den hör samman med en förståelse av demokrati som är otillräcklig. Han tycks förorda en deliberativ demokrati av något slag, men samtidigt gäller hans teori bara politiken inom lokala gemenskaper och inte samhället som helhet. Han menar nämligen att det är möjligt att uppnå en gemensam förståelse av det goda inom lokala gemenskaper, men att en sådan kom-munitariansk politik inte är möjlig inom nationalstaten på grund av pluralismen. Många kom-munitarianer menar att vi även i ett pluralistiskt samhälle ska föra en dialog om det gemensamma goda och att vi därigenom kan uppnå en viss samsyn. Men MacIntyre bestrider detta. Han menar att det bara är i små gemenskaper som vi kan bli överens om vad som är gott.

Även MacIntyres demokratiteori kommer därigenom bara att gälla politiken inom lokalsamhället. Han kritiserar som vi sett både den liberala demokratin och den kapitalistiska ekonomin. Inom den liberala demokratin menar han att de flesta medborgare passiviseras och mar-

ginaliseras, så att det uppstår en klyfta mellan den politiska eliten och övriga medborgare, vilka reduceras till väljare. Men MacIntyre diskuterar inte frågan om vad som skulle kunna vara alternativet till dessa politiska och ekonomiska strukturer. Han tycks ta staten för given som den är och reflekterar inte över hur den liberala demokratin skulle kunna vidareutvecklas eller förändras på nationell nivå. Han nöjer sig med att framhålla att staten bör värna de lokala gemenskapernas autonomi och självstyre.

Men en reflektion över demokratis problem också på nationalstatsnivå är nödvändig idag. En utmaning gäller hur demokratin ska utvecklas så att medborgarskapet stärks och fler människor blir involverade i den politiska processen. En annan utmaning gäller hur demokratin ska fungera i ett mångkulturellt samhälle, där människor är präglade av olika traditioner med skilda moraluppfattningar och förståelser av etisk rationalitet. Denna pluralism förutsätter att vi lär oss föra dialog med människor som tillhör andra kulturella kontexter än vår egen och samtidigt kommer överens om vissa formella spelregler för det offentliga politiska samtalet. Problemet med MacIntyres perspektiv på deliberativ demokrati är att han tycks förutsätta att en meningsfull deliberation bara kan föras om det råder enighet om vad som är det gemensamma goda. Men en sådan konsensus är knappast möjlig i dagens pluralistiska samhälle. En rimlig modell för deliberativ demokrati måste därför kunna ange hur ett fruktbart offentligt politiskt samtal ska kunna föras i ett samhälle där det råder mångfald, intressemotsättningar, maktkamp och djupgående moralisk oenighet.

Kommunitarianismen hävdar med rätta att det offentliga politiska samtalet bör handla inte bara om frågan om vad som är rättvist utan också om frågan om vad som är ett gott liv. En konsekvens av denna uppfattning är att också religionen hör hemma i det rationella politiska samtalet. MacIntyre själv skriver inte mycket om religionens roll inom politiken, men det finns flera teologer som har inspirerats av honom. En av dem är John Milbank, som kritiserar det sekulära förnuftet och menar att vi självklart ska kunna hänvisa till religiösa övertygelser när vi offentligt argumenterar för politiska ställningstaganden. Hans teori om religionens roll inom politiken har många fördelar i jämförelse med Rawls teori om det offentliga förnuftet.

Ett problem med Milbanks politiska traditionalism är emellertid att den tenderar att bli isolationistisk, i den meningen att de skäl som anförs för en politisk ståndpunkt inte blir förståeliga för dem som har en annan livsåskådning. Milbank menar nämligen att kristen etik är unik

och förenad med en helt annan typ av rationalitet än andra traditioner. En religiös argumentation för ett politiskt ställningstagande blir däri-genom inte möjlig att pröva för andra än dem som delar samma religi-ösa övertygelse. Detta visar på ett avgörande problem med MacIntyres och Milbanks strikta kunskapsteoretiska relativism. Om en rationell politisk dialog ska kunna föras i ett pluralistiskt och mångkulturellt samhälle är det nödvändigt att vi kommer överens om vissa spelregler för det offentliga politiska samtalet. Ett sådant krav kan vara att argu-mentationen ska präglas av ömsesidig respekt för varandra, så att alla får komma till tals på lika villkor. Ett annat krav är att alla deltagare i samtalet ska eftersträva att formulera sina argument så begripligt som möjligt, så att alla har möjlighet att bedöma deras giltighet.⁴⁶⁷

Den politiska moralism som vi mött hos Rawls och MacIntyre har stora fördelar i jämförelse med den politiska cynismen hos Schmitt och Mouffe, och även i jämförelse med den politiska realismen hos Morgenthau och Niebuhr. De visar på ett övertygande sätt att mora-liska överväganden bör ha relevans för politiska aktörers handlande, och MacIntyre visar också att de värden och normer som vi hänvisar till inom politiken bör vara desamma som dem som gäller inom andra mänskliga sfärer. Inte desto mindre har de en väl idealistisk bild av vad politik handlar om, vilket medför att båda dessa olika former av poli-tisk moralism framstår som otillräckliga. Ett avgörande problem är att både Rawls och MacIntyre har en alltför stor tilltro till etikens möjlig-heter att ge direkt moralisk vägledning för politiska aktörer. De tycks tänka sig att politiska aktörer när de gör sina ställningstaganden i olika politiska frågor kan och bör lägga stor vikt vid en teoretisk reflektion över vilka värden och normer som är godtagbara. Men då tar de inte tillräcklig hänsyn till att politiken faktiskt präglas av maktkamp och reella intressemotsättningar. Politiska aktörer har därför en lång rad andra faktorer än moralen att ta hänsyn till när de gör sina ställnings-taganden, och politiska motsättningar kan inte reduceras till moralisk oenighet. I detta läge menar jag att en mer realistisk uppgift för etiken är att kritiskt granska politiska aktörers handlingar.

Etikens kritiska roll i förhållande till politiken lyfts emellertid inte fram av MacIntyre. Han föreställer sig en deliberation inom lokala ge-menskaper där alla tillhör samma kulturella tradition och är överens om det gemensamma goda. Där menar han att etiken kan bidra till att

⁴⁶⁷ Se även kritiken av den politiska traditionalismen i Stout, Jeffrey: *Democracy and Tradition*, s 100 ff och 118 ff.

teoretiskt klargöra vad det goda livet innebär och vilka dygder vi ska eftersträva. Däremot bortser han från att etiken som en teoretisk reflektion över den konventionella moralen också ger en utmärkt plattform för kritik av rådande moraluppfattningar och existerande sociala strukturer. Etikens roll inom politiken ska inte primärt vara att bidra till reflektionen kring frågan om vilka medel som bäst bidrar till att realisera moraliska ideal som det råder konsensus om. Den ska framför allt bidra till att kritiskt ifrågasätta dessa ideal och rådande politiska institutioner. I nästa kapitel ska jag därför övergå till att diskutera en teori om etik och politik som betonar denna kritiska uppgift hos etiken och som dessutom argumenterar för en utformning av deliberativ demokrati som skapar möjlighet för dialog mellan olika traditioner. Det är den position som jag kallar kritisk politisk etik.

Kapitel 8.

Diskursetik och deliberativ demokrati

Min tes i denna bok är att moralen bör ha relevans för politiska aktörers handlande. Jag har riktat kritik mot en *politisk cynism* som hävdar att politiken bör stå utanför moralen. Denna ståndpunkt vilar på en antagonistisk förståelse av politik och är svår att förena med ett demokratiskt jämlikhetsideal. Jag har också riktat kritik mot en *politisk realism* som hävdar att politik präglas av maktkamp och därför bara kan underställas begränsade moraliska krav. Även om denna teori ger en träffande beskrivning av politikens karaktär, så är den förenad med en etisk dualism som inte är godtagbar. Inom politiken bör inte gälla andra moraliska ideal eller moralprinciper än dem som gäller för enskilda personer.

Alternativet till cynismen och realismen är en *politisk moralism*, som hävdar att etiken kan ge moralisk vägledning för politiska aktörer. Denna ståndpunkt kan som vi sett utformas på olika sätt. Den politiska liberalismen menar att vi kan uppnå konsensus om en rättvis princip som bör läggas till grund för politiskt handlande, medan kommittarismen hävdar att politiska aktörer bör slå vakt om det gemensamma goda. Men även dessa teorier är problematiska i flera avseenden. Den politiska moralismen har en alltför idealistisk förståelse av vad som kännetecknar politik, vilken förenas med en väl realistisk uppfattning om etikens uppgift. Eftersom politik alltid utmärks av maktkamp och intressekonflikter är det osannolikt att politiska aktörer skulle låta sig vägledas av etiska teorier när de gör sina ställningstaganden. En mer realistisk uppgift för etiken som teoretisk reflektion över moralen är därför att ge en kritisk granskning av såväl befintliga politiska institutioner som politiska beslut.

En fjärde teori om relationen mellan etik och politik framstår därför som den rimligaste ståndpunkten. Den går ut på att etisk reflektion ger en ansats för en sådan kritisk granskning av politiken. Jag ska kalla

denna ståndpunkt för *kritisk politisk etik*. Detta är en uppfattning som möter inom kritisk teori och som jag ska analysera i detta och kommande kapitel. Utmärkande för kritisk teori är att den innefattar en teori om berättigande av moraliska omdömen, som brukar kallas för ”diskurseetik”. Denna etiska teori ligger till grund för en normativ demokratimodell som brukar kallas för ”deliberativ demokrati”.

Med ”kritisk teori” betecknas i allmänhet en forskningsinriktning som från och med 1930-talet utvecklas vid Institutet för social forskning i Frankfurt under ledning av Max Horkheimer och Theodor W. Adorno. En drivkraft för deras forskning var besvikelsen över den uteblivna revolutionen i väst, den stalinistiska utvecklingen i Sovjet och nazismens seger i Tyskland. De söker bevara centrala idéer inom marxismen samtidigt som de ser behovet att revidera den historiska materialismen. Horkheimer och Adorno radikaliserar marxistisk ideologikritik och riktar skarp kritik mot upplysningen och den instrumentella rationalitet som de menar dominerar under moderniteten.⁴⁶⁸

Den kritiska teorin utvecklas vidare av Jürgen Habermas (f. 1929), som varit professor i filosofi och sociologi vid universitetet i Frankfurt och direktor för Institutet för social forskning. Han delar kritiken mot den instrumentella rationaliteten, samtidigt som han i sin teori om kommunikativt handlande vill visa att det finns en alternativ rationalitet som har betydelse för både etiken och en kritisk samhällsvetenskap. Uppgiften för kritisk teori är enligt Habermas att förena filosofisk reflektion med samhällsvetenskaplig analys. Den är inriktad på en kritisk granskning av det nutida kapitalistiska samhället, samtidigt som den söker revidera Marx historiska materialism. Det är inom denna ram vi kan förstå Habermas diskursetik och hans teori om deliberativ demokrati.⁴⁶⁹

Idag är det inte enbart forskare i Frankfurt som ägnar sig åt kritisk teori. En politisk teoretiker som i hög grad bidragit till vidareutvecklingen av kritisk teori är Seyla Benhabib (f. 1950), som varit professor i statsvetenskap och filosofi vid universitetet i Yale. Hon har riktat viss kritik mot Jürgen Habermas, samtidigt som hon reviderat både dis-

⁴⁶⁸ Habermas, Jürgen: *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. The MIT Press Cambridge, Massachusetts 1991, s 116 ff. Habermas, Jürgen: *Kommunikativt handlande. Texter om språk, rationalitet och samhälle*. Daidalos, Göteborg 1996, s 65 ff.

⁴⁶⁹ White, Stephen K: *The Recent Work of Jürgen Habermas. Reason, Justice and Modernity*. Cambridge University Press, Cambridge 1990, s 128 f. Forst, Rainer: *Normativität und Macht. Zur Analyse soziale Rechtfertigungsordnungen*. Suhrkamp Verlag, Berlin 2015, s 9 f.

kursetiken och teorin om deliberativ demokrati. I sitt författarskap har hon särskilt uppmärksammat sådana frågor som gäller flyktingpolitik och mångkulturalism, och hon har riktat kritik mot såväl kommunitarianism som politisk liberalism.

I detta kapitel är syftet att kritiskt granska den uppfattning om relationen mellan etik och politik som möter hos Jürgen Habermas och Seyla Benhabib. Inledningsvis söker jag klargöra innebörden av deras utformning av en kritisk politisk etik och hur den skiljer sig från den politiska moralism som vi mött hos Rawls och MacIntyre. Habermas position hör nära samman med hans etiska teori, varför jag analyserar denna hans diskursetik och visar hur den förenas med en teori om kommunikativt handlande. Därefter behandlar jag hans teori om deliberativ demokrati och även hans uppfattning om religionens roll i politiken. Mot denna bakgrund analyserar jag Benhabibs revidering av diskursetiken och hennes vidareutveckling av teorin om deliberativ demokrati. Jag uppmärksammar hennes teori om mänskliga rättigheter och diskuterar människosynens betydelse för kritisk teori. Kapitlet avslutas med en kritisk diskussion om Habermas och Benhabibs teori om relationen mellan etik och politik.

Etisk kritik av politisk praxis

Vilken relevans bör etiken ha för politiska aktörers handlande och för utformningen av politiska institutioner? Jürgen Habermas delar inte den politiska moralism som vi mött hos Rawls och MacIntyre, enligt vilken etiken kan ge direkt vägledning för politiskt handlande. Däremot menar han att etiken på ett annat sätt har relevans för politiken. Han utformar en diskursetik, som anger hur vi ska gå tillväga för att berättiga moraliska omdömen. Detta är en proceduriell teori som ger vissa spelregler för hur vi kan avgöra om ett moraliskt omdöme är giltigt eller inte. Denna etiska teori lägger han sedan till grund för en normativ teori om hur demokratin bör utformas. Hans ideal är en deliberativ demokrati, där alla berörda deltar i ett rationellt samtal om olika politiska handlingsalternativ. I denna offentliga diskurs ska vissa formella regler följas. På samma sätt som vid berättigandet av moraliska normer ska också inom politiken föras ett samtal om sociala normer inom en praktisk diskurs med hänsyn till de spelregler som förutsätts inom argumentativt tal.

Habermas framhåller att moralfilosofin inte kan ge några substantiella bidrag till moralens innehåll och därmed inte heller någon direkt

politisk vägledning. Etisk teori ger inte lösningen på sådana politiskt moraliska problem som gäller hur vi ska avhjälpa fattigdomen i världen, hur vi ska bemöta våld i auktoritära regimer, hur vi ska komma till rätta med arbetslöshet och social ojämlikhet, eller hur vi ska undvika kärnvapenkrig. I sådana frågor kan samhällsvetenskaplig forskning ge mer vägledning än etiken. Moralfilosofin fråntar ingen hennes eget moraliska och politiska ansvar – när vi tar ställning till sådana frågor gör vi det som medborgare och inte som filosofer. Habermas skriver:

”What moral *theory* can do and should be trusted to do is to clarify the universal core of our moral intuitions and thereby to refute value skepticism. What it cannot do is make any kind of substantive contribution. By singling out a procedure of decision making, it seeks to make room for those involved, who must then find answers on their own to the moral-practical issues that come at them, or are imposed upon them, with objective historical force.”⁴⁷⁰

Vad etiken kan bidra med är enligt Habermas en teori om hur vi kan gå till väga för att berättiga normer. Denna teori avvisar värdeskepticismen och visar att vi kan rationellt argumentera för och mot moraliska omdömens giltighet. Den anger också en diskursteoretisk procedur för prövning av normers giltighet som kan ge vägledning för hur vi ska förstå politisk demokrati. Genom att klargöra under vilka villkor deltagare i en praktisk diskurs kan berättiga handlingsnormer skapar diskursetiken förutsättningar för en kritisk samhällsteori. Etiken ger oss inte vägledning för vilka politiska beslut som ska fattas, men den ger oss en ansats för kritisk granskning av politisk praxis.⁴⁷¹

Det är denna ståndpunkt som jag kallar för en *kritisk politisk etik*. Den går ut på att etikens uppgift är att klargöra berättigandeprocesser, att ange en procedur för att avgöra om en moralisk eller politisk norm är berättigad eller inte. Däremot ska etiken inte tala om vad vi bör göra i olika substantiella moraliska och politiska frågor utan överlåta åt medborgare att själva ta ställning till dessa. I detta avseende skiljer sig Habermas ståndpunkt från den politiska moralism som vi mött hos John Rawls. Denne tycks uppfatta politik som ett slags tillämpad etik, som handlar om att finna vägar att uppnå en rättvis fördelning av frihet,

⁴⁷⁰ Habermas, Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action*. Polity Press, Cambridge 2007, s 211.

⁴⁷¹ Habermas, Jürgen: *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*. Polity Press, Cambridge 1995, s 175 f.

makt och välfärd. Enligt Habermas är etikens uppgift mer begränsad, nämligen att bidra till samhällskritik.⁴⁷²

Både Rawls och Habermas utvecklar en etisk teori, som anger hur moraliska omdömen kan berättigas. Hos Rawls är det fråga om en kontraktsteori, som han förenar med en teori om reflektivt ekvilibrium. Vi har sett att han förespråkar en etisk konstruktivism, som även hör samman med en teori om överlappande konsensus. Habermas däremot utvecklar en diskursetik enligt vilken berättigandet av normer ska ske inom ramen för vad han kallar en praktisk diskurs. En norm som är giltig ska kunna godtas av alla berörda när de deltar i en rationell argumentation för och mot normens giltighet. Därutöver framställer också Rawls en normativ etisk modell, nämligen en rättviseteori som kan ge direkt vägledning för politiskt handlande. Någon sådan normativ modell möter däremot inte hos Habermas. Han nöjer sig med en teori om berättigande som är proceduriell, i den meningen att den anger formella – och inte substantiella – villkor som ska vara uppfyllda för att en norm ska vara berättigad. Därmed kommer hans teori också att skilja sig från MacIntyres politiska moralism, som ur ett dygdetiskt perspektiv anger vad som ska känneteckna ett gott samhälle. Den typen av normativ vägledning är inte Habermas intresserad av att ge. Hans fokus är att i ljuset av diskursteorin kritiskt granska politiska institutioner och politisk praxis.

Även Seyla Benhabib kan sägas omfatta en kritisk politisk etik av liknande slag. Hennes utformning av diskursetiken skiljer sig i flera avseenden från den som Habermas föreslår. Framför allt är hennes teori inte lika formalistisk utan mer substantiell, vilket tar sig uttryck i att hon anger två moralprinciper som kriterier på en giltig norm. Dessa kallar hon för (1) principen om universell respekt och (2) principen om egalitär reciprocitet. Utifrån dessa moralprinciper menar hon sig dessutom kunna berättiga vissa grundläggande mänskliga rättigheter. Detta skulle kunna tolkas som en politisk moralism, som i likhet med Rawls och MacIntyre hävdar att moralen ger direkt vägledning för vilken politik som ska föras. Inte desto mindre tar Benhabib explicit avstånd från en sådan politisk moralism. Diskursetiken ger inte vägledning för hur politiska institutioner ska utformas och inte heller för hur

⁴⁷² Om denna skillnad mellan Rawls och Habermas, se även Finlayson, James Gordon: *The Habermas – Rawls Debate*. Colombia University Press, New York 2019, s 161 f och 163 f.

politiska aktörer ska handla. Den är i stället en idealiserad norm som ger instrument att kritiskt granska institutionell praxis.⁴⁷³

Benhabib avvisar också den ståndpunkt som hon kallar ”politisk realism” och som enligt henne går ut på att politiska normer inte ska bedömas i ljuset av moraliska principer. Denna ståndpunkt motsvarar närmast vad jag kallat en ”politisk cynism”, vilken hävdar att det politiska är en sfär av det mänskliga livet som står utanför moralen. Enligt Benhabib har moralen tvärtom stor relevans för en kritisk bedömning av politisk praxis. Men steget från moralprinciper till politiska åtgärder och konkret lagstiftning är en komplex procedur. För att universella moraliska principer ska kunna implementeras i olika typer av lagar krävs vad Benhabib kallar ”demokratiska iterationer”. Detta är enligt henne ett slags ”förmedling” (*mediation*) mellan moral, politik och rätt, så att universella moralprinciper kontextualiseras i en politisk process där alla medborgare deltar och så att dessa moralprinciper därigenom får relevans för lagstiftningen. Det finns en tydlig skillnad mellan rätt, moral och politik, men samtidigt är det nödvändigt att ur ett moraliskt perspektiv kritiskt granska rätten och politiken. Men det är inte fråga om att moralen direkt ger vägledning för politiken så som den politiska moralismen hävdar.⁴⁷⁴

Den uppfattning om relationen mellan moral och politik som intas inom kritisk teori skiljer sig enligt Benhabib från både kommunitarianismen och vad hon kallar ”politisk realism”. Medan den politiska realismen enligt henne förnekar att politiska normer är underordnade moraliska, begränsar kommunitarianer etikens betydelse för politiken till att gälla sådana moraliska krav som uppfattas som giltiga inom specifika etiska, kulturella och politiska gemenskaper. Diskursetiken hävdar i stället att det finns vissa universella moraliska normer som har relevans för politiken, men dessa ”förmedlas” in i specifika politiska och rättsliga kontexter genom demokratiska iterationer. Det krav som diskursetiken framför allt ställer för denna förmedling mellan rättsliga, politiska och moraliska normer är att alla som är berörda av en norm ska inkluderas i deliberationen om dess berättigande.⁴⁷⁵

⁴⁷³ Benhabib, Seyla: *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press, Princeton och Oxford 2002, a 114 f.

⁴⁷⁴ Benhabib, Seyla: *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times*. Polity Press, Cambridge 2011, s 146 f.

⁴⁷⁵ Benhabib, Seyla: *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press, Oxford 2006, s 19 f. Benhabib, Seyla: *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge University Press, Cambridge 2011, s 16.

Både Habermas och Benhabib kan sålunda sägas omfatta en kritisk politisk etik. Deras etiska teori ger inte några direkta föreskrifter om hur politiska institutioner bör utformas. Däremot utgör den ett kriterium för att kritiskt granska existerande institutioner och rådande politisk praxis. Diskursetiken ger vissa spelregler för hur vi bör uppträda som offentliga aktörer i den politiska sfären. Där ska vi bemöta varandra med respekt, se saker från andras perspektiv och inte bara från vårt eget, och respektera alla berördas rätt att delta och yttra sig. Utifrån detta perspektiv är det möjligt att påvisa hur befintliga maktstrukturer ofta utesluter och tystar minoriteter, inte tillåter alla röster att bli hörda och tillåter majoriteten att dominera.⁴⁷⁶

En teori om moraliskt berättigande

Jürgen Habermas har under många år varit den ledande filosofen inom den kritiska teorin. Han är i sitt tänkande djupt påverkad av såväl marxistisk samhällsteori som kantiansk filosofi, i kritisk dialog med hegeliansk filosofi. Den kritiska politiska etik som han omfattar innebär som vi sett att etiken ger en ansats för en kritisk granskning av politisk praxis. Denna uppfattning hör i sin tur samman med flera andra teorier, vilka är av sociologiskt, språkfilosofiskt eller moralfilosofiskt slag. Framför allt är den förenad med en etisk teori, som anger hur moraliska omdömen kan berättigas. Denna ”diskursetik” uppvisar stora likheter med den deontologiska etiken hos Immanuel Kant, enligt vilken det kategoriska imperativet utgör ett formellt kriterium på en giltig norm. Samtidigt ska den inte förstås som en normativ etisk modell utan just som en etisk teori. Habermas hävdar själv att diskursetiken är en kognitivistisk teori, eftersom den förutsätter att det är möjligt att avgöra vilka normer som är giltiga. Detta innebär dock inte att normativa omdömen är sanna eller falska i samma mening som deskriptiva omdömen. Men moraliska omdömen är giltiga eller ogiltiga – och deras anspråk på giltighet är analoga till påståendens sanningsanspråk.⁴⁷⁷

I och med att en norm kan vara giltig så kan den rationellt berättigas, men den kan inte verifieras eller falsifieras på samma sätt som deskriptiva utsagor. Hur kan vi då avgöra om ett moraliskt omdöme är giltigt? Diskursetiken hävdar att berättigandet av normer inte kan

⁴⁷⁶ Benhabib, Seyla: *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Routledge, New York 1992, s 47 f, 139 ff och 158.

⁴⁷⁷ Habermas, Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action*. Polity Press, Cambridge 2007, s 52 och 56.

göras av individen själv i form av en monolog. Sådana ”monologiska” teorier möter hos Kant och John Rawls. De menar att den enskilda för att avgöra om en norm är berättigad ska reflektera för sig själv över frågan om en maxim motsägelsefritt kan upphöjas till allmän lag eller över vilka rättvisepprinciper hon skulle föredra i en ursprungssituation under okunnighetens slöja. Habermas menar däremot att berättigandet av normer ska ske inom ramen för en praktisk diskurs, det vill säga en rationell argumentation för och mot normens giltighet där alla berörda deltar.⁴⁷⁸

Den grundläggande idén i denna teori om moraliskt berättigande kallar Habermas för ”den diskursetiska principen” (D). Den går ut på att en norm som är giltig ska kunna godtas av alla berörda när de deltar i en praktisk diskurs. Habermas formulerar principen på detta sätt:

”Only those norms can claim to be valid that meet (or could meet) with the approval of all affected in their capacity as *participants in a practical discourse*”.⁴⁷⁹

Den diskursetiska principen är en formell princip, som anger en procedur för hur vi ska gå tillväga för att avgöra giltigheten hos en norm. Den ger en speciell tolkning av vad som i etisk teori brukar kallas ”the moral point of view” det vill säga det perspektiv utifrån vilket vi kan berättiga ett moraliskt omdöme. Habermas menar att giltigheten kan prövas i en praktisk diskurs, där vi argumenterar för och mot normen i fråga. Diskursen kan förstås som en ideal kommunikationsgemenskap, där alla deltagare godtar de spelregler som gäller för argumentation och där vi söker uppnå konsensus. Bara de normer kan göra anspråk på giltighet som skulle kunna godtas av alla berörda i en sådan diskurs.⁴⁸⁰

Vilket slags argumentation ska då föras inom en praktisk diskurs för att berättiga normer? Habermas menar att det finns en regel för en sådan diskursiv argumentation, som han kallar för ”universaliseringsprincipen” (U). Det är en moralprincip som anger att alla berörda ska frivilligt kunna acceptera konsekvenserna av att normen universaliseras för att normen ska vara giltig. Detta är möjligt om ett allmänt handlande i enlighet med normen får sådana konsekvenser som kan antas

⁴⁷⁸ Habermas, Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 66 f.

⁴⁷⁹ Habermas, Jürgen, aa, s 66 och 93. Se även Habermas, Jürgen: *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*. Polity Press, Cambridge 1995, s 50 f.

⁴⁸⁰ Habermas, Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 68. Habermas, Jürgen: *Justification and Application*, s 48 f.

tillgodose alla berörda intressen. Enligt universaliseringsprincipen ska varje giltig norm uppfylla följande villkor:

”All affected can accept the consequences and the side effects its *general* observance can be anticipated to have for the satisfaction of *every-one’s* interests (and the consequences are preferred to those of known alternative possibilities for regulation)”.⁴⁸¹

Detta är en omformulering av Kants kategoriska imperativ. Enligt Kant är en maxim giltig om och endast om jag motsägelsefritt kan vilja upphöja maximen för min handling till allmän lag. Detta imperativ har tolkats på olika sätt i nutida moralfilosofi. Richard Hare föreslår en annan formulering som går ut på att om en handling H är rätt för en person P i en situation S så gäller implicit att samma handling H är rätt även för alla andra personer i samma situation S. Habermas föreslår en tredje formulering av universaliseringsprincipen för att den ska kunna gälla som argumentationsregel i en praktisk diskurs. Enligt honom innebär den att alla berörda ska kunna acceptera de konsekvenser som en universalisering av normen kan antas få.⁴⁸²

Hur kan denna princip berättigas? Varför ska vi i en praktisk diskurs argumentera i enlighet med universaliseringsprincipen? Habermas anför vad han kallar ett ”transcendental-pragmatiskt” argument för denna princip. Han menar att den är en argumentationsregel som utgör en nödvändig förutsättning för ett argumentativt tal som är inriktat på att berättiga normer. Den kan inte bevisas men den måste antas av den som engagerar sig i argumentativt tal. Habermas skriver:

”Every person who accepts the universal and necessary presuppositions of argumentative speech and who knows what it means to justify a norm of action presupposes as valid the principle of universalization, whether in the form I gave it above or in an equivalent form”.⁴⁸³

⁴⁸¹ Habermas, Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 65. En liknande formulering av U ger Habermas i aa, s 93. Se även formuleringen i Habermas, Jürgen: *Justification and Application*, s 32.

⁴⁸² För Kants och Hares formuleringar, se Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 5 uppl. Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1920, s 44, samt Hare, R.M.: *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*. Clarendon Press, Oxford 1981, s 21 och 108.

⁴⁸³ Habermas, Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 86.

Detta berättigande av universaliseringsprincipen är av ett helt annat slag än Kants argumentation för det kategoriska imperativet. Enligt Kant är det kategoriska imperativet giltigt eftersom det stämmer överens med människans natur. Det specifikt mänskliga är att hon är autonom och har en fri vilja, och därför bör vi respektera hennes värdighet som en självlagstiftande varelse med förmåga att stifta lagar som kan universaliseras. Habermas argumenterar för universaliseringsprincipen utan att hänvisa till någon sådan teori om det specifikt mänskliga. Han menar i stället att det finns vissa transcendent-pragmatiska förutsättningar för argumentativt tal som inses av var och en som engagerar sig i en praktisk diskurs. Var och en som vet vad det innebär att berättiga en norm förutsätter att universaliseringsprincipen är giltig.⁴⁸⁴

För att ange de nödvändiga förutsättningarna för argumentativt tal hänvisar Habermas till Robert Alexy, som formulerat ett antal spelregler för en rationell praktisk diskurs. För det första handlar det om logiska och semantiska regler, exempelvis att ingen talare får motsäga sig själv och att olika talare inte ska använda samma uttryck med olika mening. För det andra handlar det om ordningsregler, till exempel att varje talare som ifrågasätter en norm måste anföra skäl för att göra detta. För det tredje handlar det om processregler, till exempel att var och en med kompetens att tala och handla ska tillåtas delta i diskurser och att var och en får ta upp vilken fråga som helst och uttrycka sina uppfattningar om denna.⁴⁸⁵

Om vi accepterar dessa spelregler för argumentativt tal så har vi enligt Habermas tillräckligt starka premisser för att berättiga universaliseringsprincipen. Då följer att en norm inte kan godtas av deltagarna i en praktisk diskurs om inte alla berörda kan acceptera konsekvenserna som ett allmänt följande av normen kan förväntas ha.⁴⁸⁶ Men frågan är om detta är tillräckliga skäl att acceptera universaliseringsprincipen i den formulering som Habermas föreslår. Robert Alexy själv tycks inte vara av den uppfattningen.

I en kommentar till Habermas universalpragmatiska berättigande av universaliseringsprincipen nämner Alexy ytterligare en grundläggande regel för en praktisk diskurs. Den går ut på att var och en som tillskriver ett objekt A ett predikat F måste vara beredd att tillskriva varje objekt som liknar A i alla relevanta aspekter samma predikat F. Denna

⁴⁸⁴ Habermas, Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 82 ff.

⁴⁸⁵ Habermas, Jürgen, aa, s 87 ff.

⁴⁸⁶ Habermas, Jürgen, aa, s 92 f.

regel implicerar snarast den formulering av universaliseringsprincipen som RM Hare föreslår. Enligt honom innebär principen att om H är rätt för P i en situation S så är alla handlingar av samma slag som H rätt för alla personer i alla liknande situationer som S. Däremot är det tveksamt om Habermas formulering av U kan härledas från de spelregler som Alexy formulerar.⁴⁸⁷

Diskursetiken är en teori om moraliskt berättigande. Det är en formalistisk teori i den meningen att den anger hur vi ska gå till väga för att skilja mellan giltiga och ogiltiga normer. Habermas skriver själv att den är en kognitivistisk teori, trots att han förnekar att moraliska omdömen har sanningsvärde. Detta framstår som besynnerligt, eftersom det kännetecknande för kognitivistiska teorier i allmänhet anses vara att de hävdar att moraliska omdömen kan vara sanna eller falska. Enligt kognitivistiska teorier ger oss moraliska omdömen kunskap om verkligheten och därför har de sanningsvärde. Men detta hävdar inte Habermas. Han förnekar att moraliska omdömen är sanna eller falska i samma mening som deskriptiva omdömen. I stället menar han att de är giltiga eller ogiltiga – och deras anspråk på giltighet är *analog*a till påståendens sanningsanspråk. Att kalla detta för en kognitivistisk teori är egenartat. Även ickekognitivistiska teorier, som bestrider att moraliska omdömen har sanningsvärde, kan ju hävda att dessa kan vara giltiga och att de kan rationellt berättigas.⁴⁸⁸

Klart är emellertid att diskursetiken hos Habermas är vad jag kallar en "etisk teori", som både berör frågan om moraliska omdömens semantiska funktion och frågan om hur dessa omdömen ska berättigas. Den tycks inte vara en "normativ etisk modell" som anger vad som är kriteriet på en rätt handling. Habermas själv gör dock inte någon sådan strikt skillnad mellan etisk teori och normativ etik. Han menar att diskursetiken också är en deontologisk etik. Detta innebär enligt honom att den är förenad med en snäv förståelse av moral. Till moralen hör enbart frågan om vad som gör en handling rätt – däremot inte frågan om vad som utmärker ett gott mänskligt liv.⁴⁸⁹

Även om Habermas inte tydligt skiljer mellan normativ etik och etisk teori gör han en skarp skillnad mellan etik och moral. Enligt honom

⁴⁸⁷ Alexy, Robert: "A Theory of Rational Discourse". Ingår i Benhabib, Seyla – Dallmayr, Fred (ed): *The Communicative Ethics Controversy*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1991, a 163 ff.

⁴⁸⁸ Habermas, Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 52 ff och 196 f.

⁴⁸⁹ Habermas, Jürgen, aa, s 196 ff.

handlar moralen om vad som är rätt och rättvist, och moraliska uppfattningar kan universaliseras. Inom moralen söker vi inta ett perspektiv som gäller alla berörda. Moralen är också autonom i den bemärkelsen att den är oberoende av religion och livsåskådningar. Etiken handlar däremot om vad som utmärker det goda livet, vilka slags människor det är önskvärt att vi blir. Etiska frågor ställs inom en tradition och svaren är relaterade till skilda livsåskådningar och religiösa föreställningar. Uppfattningar om det goda livet behöver inte universaliseras.⁴⁹⁰

Detta sätt att skilja mellan etik och moral är enligt min mening problematiskt. För det första har Habermas en alltför snäv förståelse av moralen som social institution. Moralen handlar enligt min mening inte bara om vilka handlingar som är rätta utan också om vilka mänskliga upplevelser och karaktärsegenskaper som är goda. För det andra har Habermas en alltför begränsad förståelse av uppgiften för etisk teori. Dess uppgift är inte bara att ange hur omdömen om det rätta kan berättigas utan också att ange hur omdömen om det goda kan visas vara giltiga. När vi hävdar att något är rätt eller plikt så gör dessa omdömen anspråk på universell giltighet. Men på motsvarande sätt måste också omdömen om det goda livet kunna universaliseras för att vara berättigade. Det förhållande att sådana omdömen hör samman med en viss livsåskådning eller kulturell kontext utesluter inte detta.

Den skillnad Habermas gör mellan etik och moral är emellertid central för hans diskursetik. Inom en etisk diskurs bedöms enligt honom frågan om vad jag bör göra utifrån en uppfattning om vad som är ett gott liv och denna diskurs förs inom skilda traditioner och kulturella kontexter. Inom en moralisk diskurs gäller däremot frågan vad som är rätt och då uppkommer frågan om jag kan vilja universalisera mina normer. Diskursetiken hos Habermas gäller bara för moraliska diskurser. På så sätt blir den en etisk teori med begränsad räckvidd.⁴⁹¹

Kommunikativt handlande

Vi har sett att Jürgen Habermas omfattar den position som jag kallar kritisk politisk etik, enligt vilken etikens uppgift framför allt är att kritiskt granska politiska institutioner och politisk praxis. Denna uppfattning hör i sin tur nära samman med en etisk teori som Habermas kallar diskursetik. Vilka filosofiska överväganden kan då sägas ligga

⁴⁹⁰ Habermas, Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 108. Se även Habermas, Jürgen: *Justification and Application*, s 23 f, 105 och 173.

⁴⁹¹ Habermas, Jürgen: *Justification and Application*, s 2 ff, 7 f, 10 f och 12 f.

till grund för denna teori? Många moralfilosofer söker utforma en etisk teori som stämmer överens med deras teori om människans natur. Habermas argumenterar emellertid för diskursetiken utan att hänvisa till någon sådan teori om det specifikt mänskliga. Som vi ska återkomma till har han en bestämd människosyn, med när han argumenterar för sin diskursetik hänvisar han emellertid inte till denna. I stället hänvisar han till en teori om kommunikativt handlande.

Inom kritisk teori är som vi sett syftet att förena filosofisk reflektion med sådana samhällsvetenskapliga studier som är inriktade på samhällskritik. Så är också fallet hos Jürgen Habermas, som inte bara ägnat sig åt filosofi utan också åt forskning inom sociologi, statsvetenskap och socialpsykologi. Det är detta större teoretiska sammanhang som hans diskursetiska teori är insatt i. Framför allt tar den sin ansats i den teori om kommunikativt handlande som Habermas utvecklar under 1970-talet och som han på ett samlat sätt framställer i sitt stora arbete *Theorie des kommunikativen Handelns I-II* (1981). Det är en teori om kommunikativ rationalitet och villkoren för att avgöra giltigheten hos kommunikativa talakter. Habermas diskursetik kan förstås som hans försök att förklara implikationerna av kommunikativ rationalitet vad gäller moralisk insikt och normativ giltighet.⁴⁹²

Teorin om kommunikativt handlande hör i sin tur samman med Habermas analys av moderniteten och hans ambition att revidera den marxistiska historiska materialismen. Han delar Adornos och Horkheimers kritik av den instrumentella rationaliteten som ett uttryck för den reifikation som uppträder i det kapitalistiska samhället. Samtidigt ger han en mer komplex analys av moderniteten, som han menar också rymmer ansatser för en alternativ rationalitet, som han kallar kommunikativ. Habermas inriktar sig på att studera villkoren för denna kommunikativa rationalitet, där vi gemensamt söker efter sanning och giltighet.⁴⁹³

⁴⁹² Teorin utvecklas i det omfattande arbetet Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I och Band II, Suhrkamp Verlag, Berlin (1981) 1997. Jag kommer här inte att ge någon heltäckande analys av detta verk. För mitt begränsade syfte, att ge en bakgrund till Habermas diskursetik, bedömer jag det som tillräckligt att hänvisa till den översättning av ett urval artiklar om kommunikativt handlande som finns i Habermas, Jürgen: *Kommunikativt handlande. Texter om språk, rationalitet och samhälle*. Daidalos, Göteborg 1996.

⁴⁹³ I sin bok *The Philosophical Discussions of Modernity* diskuterar Habermas olika former av kritik mot moderniteten, bl.a. hos Hegel, Nietzsche, Derrida och Foucault. Där framställer han teorin om kommunikativt handlande som ett alternativt sätt att kritisera förnuftet, samtidigt som han påvisar dess samband med en revid-

I sin teori om kommunikativt handlande skiljer Habermas mellan tre olika former av rationalitet. *Målrationalitet* eller instrumentell rationalitet handlar om att agenten väljer lämpliga medel för att uppnå sina mål. *Strategisk rationalitet* är en sådan där individen söker uppnå sina mål genom att bedöma hur hennes handling inverkar på rationella motspelares beslut. *Kommunikativ rationalitet* söker i stället uppnå samförstånd mellan deltagarna genom argumentativt tal. Här koordineras aktörernas handlingar inte genom egoistiska framgångskalkyler utan genom att söka uppnå en gemensam förståelse.⁴⁹⁴

När Habermas analyserar det kommunikativa handlandet har han både ett sociologiskt och ett språkfilosofiskt perspektiv. Som sociolog visar han hur det kommunikativa handlandet kan ses som ett medel att reproducera vad han kallar "livsvärlden", det vill säga övertygelser inom kulturella system, traditioner, sociala interaktioner och religiösa sammanhang. Han visar också att reifikationen inom det kapitalistiska samhället innebär en kolonialisering av denna livsvärld, så att pengar och makt tar över. Som språkfilosof utvecklar Habermas en teori om hur språket idealt fungerar som medel för att koordinera handlingar, när flera aktörer samarbetar. Han önskar visa att språket i sådana sociala relationer har en inbyggd rationalitet som varken är strategisk eller instrumentell.⁴⁹⁵

Teorin om kommunikativt handlande betraktar aktörerna i deras roller som talare eller lyssnare, när de förhandlar tolkningar av situationer och vill harmonisera sina mål med varandra. Med hjälp av språket söker aktörerna koordinera sina planer och målet är ömsesidig förståelse. Talaren reser giltighetsanspråk, vilket innebär att hon gör anspråk på att hennes utsagor är sanna eller giltiga. Förståelse handlar om att erkänna dessa giltighetsanspråk.⁴⁹⁶

Talhandlingsteorins kärna är enligt Habermas klagörandet av språkliga yttrandens performativa status. Han hänvisar till den brittiske filosofen J.L. Austins teori om illokutionära handlingar, som hävdar att vi utför en handling när vi säger något. När jag avger ett löfte, ställer en fråga eller utfärdar en varning så fullbordar jag genom dessa

erad utformning av den historiska materialismen. Se Habermas, Jürgen, aa, s 294 ff, 301 ff och 316 ff.

⁴⁹⁴ Habermas, Jürgen: *Kommunikativt handlande*, s 83 ff, 92 ff, 99f och 139 f.

⁴⁹⁵ White, Stephen K: *The Recent Work of Jürgen Habermas*, s 97 f, 107 ff, 112 ff och 116 ff. Habermas, Jürgen: *Kommunikativt handlande*, s 111 ff, 115 f, 119 f, 123 f, 255 f, 262 ff.

⁴⁹⁶ Habermas, Jürgen: *Kommunikativt handlande*, s 125 ff, 132 och 336.

yttranden en handling. En talhandling kan lyckas eller misslyckas. Den lyckas om det etableras en relation mellan talare och lyssnare, så att lyssnaren kan förstå och acceptera innehållet i yttrandet.⁴⁹⁷

Att talaren genom sina talhandlingar reser ett giltighetsanspråk har enligt Habermas betydelse för hermeneutiken, som betraktar språket så som det används för att nå fram till en gemensam förståelse av något. I den kommunikativa språkanvändningen gäller att talarens mål inte bara är att lyssnaren ska förstå innebörden av hennes yttrande utan också att han ska acceptera att hennes yttrande är giltigt. Förståelse av ett språkligt yttrande förutsätter därför kännedom om de allmänna betingelser under vilka talakten kan sägas vara giltig. Tolkaren av en utsaga dras på så sätt in i processen för att avgöra dess giltighet.⁴⁹⁸

”Universalpragmatik” kallar Habermas det forskningsprogram som syftar till att rekonstruera talets universella giltighetsbas. Det söker identifiera universella betingelser för möjlig inbördes förståelse. Universalpragmatiken ägnar sig åt språkanalys, och målet är att beskriva de regler som en kompetent talare måste behärska för att kunna bilda satser och uttrycka dem acceptabelt. Habermas menar att var och en som handlar kommunikativt måste vid utförandet av en talhandling resa universella giltighetsanspråk. Talaren måste göra anspråk på att uttrycka sig förståeligt och hon måste ha för avsikt att meddela ett sant propositionellt innehåll. Förståelseprocessens mål är att åstadkomma ett samförstånd och universalpragmatiken söker identifiera betingelserna för detta.⁴⁹⁹

Hur sker då prövningen av talhandlingars giltighet? Detta sker enligt Habermas genom en diskurs. I en teoretisk diskurs prövas konstativa talhandlingar som är inriktade på empiriskt vetande och gör anspråk på sanning. I en praktisk diskurs prövas normreglerade talhandlingar som är inriktade på moralisk insikt och som gör anspråk på giltighet. På så sätt ser vi hur teorin om kommunikativt handlande ligger till grund för diskursetiken. Moraliska utsagor är talhandlingar som uttrycker anspråk på giltighet och denna giltighet prövas i praktiska diskurser. Diskursetiken hos Habermas är sålunda en analys av moraliska fenomen i termer av kommunikativt handlande.⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ Habermas, Jürgen: *Kommunikativt handlande*, s 180 f.

⁴⁹⁸ Habermas, Jürgen, aa, s 35 ff, 42 ff, 139, 355 f, 359 f. White, Stephen K: *The Recent Work of Jürgen Habermas*, s 28 f.

⁴⁹⁹ Habermas, Jürgen: *Kommunikativt handlande*, s 147 ff och 171 f.

⁵⁰⁰ Habermas, Jürgen, aa, s 101 ff, 103 ff och 201. Habermas diskursetik hör inte bara samman med hans teori om kommunikativt handlande. Den är också relaterad till

Deliberativ demokrati och offentlig sfär

Den kritiska politiska etiken hos Habermas och hans diskursetik hör också samman med en uppfattning om vad som kännetecknar politik och en teori om vilket slags demokrati som är önskvärd. Habermas argumenterar för en deliberativ demokrati, där alla berörda är delaktiga i den politiska viljeformeringen genom att delta i den offentliga politiska diskursen. En sådan deliberativ demokrati är de institutionella villkor som är nödvändiga för ett samhälle där kommunikativ rationalitet är förverkligad.

I sin imponerande studie *Between Facts and Norms* framställer Habermas en omfattande teori om den demokratiska rättsstaten med utgångspunkt i diskursteorin. Han hävdar här att diskursteorin gäller inte bara inom moralen utan också inom rätten och politiken. Framför allt är han inriktad på att ge ett filosofiskt bidrag till rättsteorin, som tar sin ansats i teorin om kommunikativt handlande. Habermas avvisar såväl en naturrättslig teori som en rättspositivistisk teori och argumenterar i stället för ett tredje alternativ som han kallar för ett diskursteoretiskt perspektiv på rätten.⁵⁰¹

I detta sammanhang anlägger Habermas också ett diskursteoretiskt perspektiv på politiken. Han tycks förstå politik som ett gemensamt handlande där alla berörda aktivt deltar för att utveckla det samhälle de lever i. Det är en process där medlemmar i en gemenskap blir medvetna om sitt beroende av varandra som fria och jämlika medborgare. När Habermas utvecklar detta perspektiv hänvisar han ofta till Rousseau och en republikansk förståelse av politik, där begreppet medborgarskap är centralt och alla berördas delaktighet i den politiska processen betonas. Samtidigt framhåller han att den politiska processen är en mobilisering av medborgarnas kommunikativa frihet. Till politiken hör en offentlig kommunikation med syfte att uppnå ömsesidig förståelse och om möjligt konsensus.⁵⁰²

utvecklingspsykologin och framför allt Lawrence Kohlbergs teori om moralisk utveckling. För hans kritiska diskussion av denna teori, se Habermas, Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action*, s 117 f, 120 ff, 162 ff och 178 f.

⁵⁰¹ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Polity Press, Cambridge (1997) 2019, s 7 f. En ingående analys av Habermas rättsfilosofiska position ges i Namli, Elena: *Legal Positivism, Politics, and Critical Ethics*. Manuskript under publicering, Uppsala 2023.

⁵⁰² Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms*, s 146 ff, 170 f och 269 ff.

Ur ett empiriskt perspektiv, framhåller Habermas, kan vi konstatera att politik faktiskt präglas av maktkamp och intressemotsättningar mellan skilda sociala grupper. Det diskursteoretiska perspektivet rymmer däremot ett ideal om hur politik bör bedrivas. Detta ideal går ut på att lagstiftande politik ska bedrivas genom deliberation, argumentation och förhandlingar. Den politiska processen ska äga rum inom en ideal kommunikativ gemenskap där alla berörda är delaktiga. I denna process har enligt Habermas den offentliga sfären och civilsamhället stor betydelse. Det är i denna offentliga sfär som olika argument vägs mot varandra och politiska opinioner formas, vilka sedan kan transformeras till beslut och politisk makt genom institutionella procedurer.⁵⁰³

Habermas förståelse av politik uppvisar vissa likheter med den som vi mött hos Rawls och MacIntyre. Politik förstås som ett samarbete inom en social gemenskap, vilket i hög grad präglas av en deliberation där alla berörda deltar. Detta kan förstås som en uppfattning om hur politiken idealt bör fungera. Samtidigt bortser inte Habermas från att det faktiskt också förekommer konflikter, maktkamp och intressemotsättningar inom varje social gemenskap. Han menar inte heller att den deliberativa dialogen förutsätter en konsensus om vad rättvisa innebär eller om vad som är det gemensamma goda. Däremot godtar han inte Schmitts och Mouffes uppfattning att det är antagonism och motsättningen mellan vän och fiende som utmärker det politiska. Enligt Habermas bör politik framför allt handla om att medborgarna argumenterar för sina skilda uppfattningar om hur det samhälle de lever i ska utformas.

I *Between Facts and Norms* är Habermas framför allt intresserad av att ge ett filosofiskt bidrag till rättsteorin. En av de centrala frågor som han diskuterar gäller hur vi ska förstå relationen mellan rätt och moral. Inom naturrättslig teori uppfattas den positiva lagen som underordnad moralen, så att en uppfattning om vad som är det goda livet – människans natur – är avgörande för vad som är giltig rätt. Så är inte fallet inom ett diskursteoretiskt perspektiv. Här uppfattas i stället rättsliga och moraliska normer som komplementära. De uppträder sida vid sida och berättigas inte genom någon hänvisning till människans natur. Detta innebär inte att lagen är moraliskt neutral, som vissa former av rättspositivism hävdar. Moraliska skäl är högst relevanta i lagstiftningsprocessen och rättsliga normer prövas på ett liknande sätt som moraliska. Avgörande för om rättsliga och moraliska normer är berättigade är vad

⁵⁰³ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms*, s 287 ff, 296 ff, 322 ff och 362 f.

Habermas nu kallar *diskursprincipen* (D).⁵⁰⁴ Denna princip formulerar han på följande sätt:

”Just those actions norms are valid to which all possibly affected persons could agree as participants in rational discourses”.⁵⁰⁵

Diskursprincipen förutsätter ett berättigande av handlingsnormer, där alla berörda deltar i en praktisk diskurs och respekterar varandras autonomi. Villkoren för denna diskurs är ett fritt meningsutbyte, där alla bidrag är välkomna, där argument framförs för och mot skilda uppfattningar och där det inte finns någon begränsning av vilka slags skäl som får framföras. I *Between Facts and Norms* räknar Habermas med att diskursprincipen gäller i olika slags praktiska diskurser – inte bara moraliska utan också pragmatiska, etiska, rättsliga och politiska. I pragmatiska diskurser söker aktörer lämpliga medel att realisera individuella mål och preferenser. I etiska diskurser är det fråga om att berätta normer som anger hur man ska uppnå mål som delas inom en gemenskap. I moraliska diskurser handlar det om att berätta normer som gäller alla och har universell giltighet.⁵⁰⁶

Även den politiska lagstiftningsprocessen har enligt Habermas diskursiv karaktär. I politiken ska rationella överväganden spela roll på så sätt att beslut vägleds av offentlig deliberation. Men spelreglerna för argumentation skiljer sig åt mellan moraliska och politiska diskurser. Inom moraliska diskurser gäller som vi sett *universaliseringsprincipen* (U), enligt vilken giltiga normer ska tillgodose alla personers intressen när de tillämpas generellt. Inom politiska diskurser gäller i stället *demokratiprincipen*, som etablerar en procedur för lagstiftning. Enligt denna är det demokratiska procedurer som ger lagstiftandet legitimitet. Denna princip gäller vid en diskursiv prövning av rättsliga normers giltighet. I argumentationen för rättsliga normers giltighet hör inte bara moraliska utan också etiska och pragmatiska skäl hemma.⁵⁰⁷

Det diskursteoretiska perspektivet värnar enligt Habermas om både privat och offentlig autonomi. Lagstiftningen ska vara medborgarnas egen lagstiftning och bygga på principen om folklig suveränitet, samtidigt som den diskursiva processen ska slå vakt om det individuella självbestämmandet. Demokratiprincipen är därför förenad med ett sys-

⁵⁰⁴ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms*, s 94 ff, 105 ff och 453.

⁵⁰⁵ Habermas, Jürgen, aa, s 107. Se även aa, s 459.

⁵⁰⁶ Habermas, Jürgen, aa, s 158 ff.

⁵⁰⁷ Habermas, Jürgen, aa, s 109 f, 112 f, 153 f, 155 f, 233 f, 457 ff.

tem av rättigheter, som ger lika vikt åt den privata och den offentliga autonomin. Rättigheterna garanterar varje medborgares kommunikativa frihet och allas möjligheter att använda denna frihet inom ramen för en deliberativ praxis. Utan dessa rättigheter finns enligt Habermas ingen legitim rätt.⁵⁰⁸

Det är i detta perspektiv vi kan förstå Habermas uppfattning om hur demokratin bör utformas. Hans teori om deliberativ demokrati hör samman med hans diskursteoretiska perspektiv på rätten. Demokrati innebär enligt honom att alla medborgare deltar i den politiska viljeformeringen och därmed också i lagstiftningsprocessen. En parlamentarisk demokrati som möjliggör delaktighet för alla medborgare förutsätter en självständig offentlig sfär för politisk deliberation och ett väl fungerande civilsamhälle, med ett nätverk av frivilla föreningar och politiska organisationer där var och en ges möjlighet att påverka opinionsbildningen. I den demokratiska processen förekommer olika typer av diskurser och skilda former av kommunikation. I parlamentet förekommer förhandlingar och försök att nå fram till politiska kompromisser, och dessutom gäller en majoritetsregel som innebär att majoriteten avgör när rationell argumentation inte leder till överenskommelse. I den offentliga sfären har alla medborgare möjlighet att delta i den process som leder fram till att politiska förslag utformas, vilka sedan kan underställas politiska beslut. I denna process deltar de genom en rationell argumentation, och då är det enbart argumentens styrka som avgör.⁵⁰⁹

Den deliberativa demokratin är enligt Habermas en normativ demokratimodell som anger en ideal procedur för deliberation och beslutsfattande. Hans diskursteori om demokrati är av liknande slag som Robert Dahls demokratiteori, på så sätt att han ger vissa kriterier på en ideal demokrati som inte helt tillgodoses av någon faktisk politisk ordning. När Robert Dahl i sin inflytelserika bok *On Democracy* anger fem kriterier som ska uppfyllas för att ett politiskt system ska vara demokratiskt, så betonar han att dessa i verkligheten uppfylls i högre eller lägre grad av sådana samhällen som vi kallar demokratiska. På motsvarande sätt anger Habermas vision av en deliberativ demokrati ett ideal för hur politiska institutioner ska vara utformade, utifrån vilket vi kritiskt kan bedöma faktiskt existerande samhällsordningar. Det är

⁵⁰⁸ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms*, s 118 ff, 122 ff och 126 ff.

⁵⁰⁹ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms*, s 170 f, 174 f, 176 f och 179 f. Se även Habermas, Jürgen: *Justification and Application*, s 158 f.

ett ideal som lägger stor vikt vid både medborgarnas aktiva delaktighet och den rationella deliberation som äger rum i den offentliga sfären.⁵¹⁰

Redan i sin habilitationsskrift från 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, menade Habermas att den deliberation som äger rum inom den offentliga sfären är nödvändig för en väl fungerande demokrati. Den kan liknas vid en politisk teater i det moderna samhället där alla är politiskt delaktiga genom att tala. Den offentliga sfären är skild från staten och kan vara kritisk mot denna. Där förs en inklusiv kritisk argumentation, fri från social och ekonomisk påtryckning, och aktörer behandlar varandra som jämlikar i ett gemensamt försök att nå förståelse i frågor som är av intresse för alla.⁵¹¹ Det är denna idé som Habermas återkommer till i *Between Facts and Norms*.

Här skriver han att den offentliga sfären kan förstås som ett nätverk för kommunikation där människor söker forma den allmänna opinionen genom att väga olika argument för och mot skilda politiska förslag. Genom kommunikativt handlande reproduceras det som Habermas kallar "livsvärlden", så att uppfattningar som är relaterade till olika traditioner och kulturella kontexter får politisk relevans. I denna kommunikationsstruktur kan alla medborgare delta. Det kan vara artister, författare, religiösa ledare, fackligt aktiva eller forskare. Det kan vara etablerade politiska partier, sådana organisationer som Greenpeace eller Amnesty International, eller folkrörelser som PRO eller IOGT. Idealet är att alla medborgare gör sin röst hörd i den offentliga sfären och därigenom får politiskt inflytande. Detta inflytande kan i sin tur transformeras till politisk makt genom institutionaliserade procedurer.⁵¹²

Av stor betydelse för den offentliga sfären är enligt Habermas civilsamhället, som utgörs av frivilliga föreningar och sammanslutningar, vilka inte är bundna till den ekonomiska eller politiska makten. Dessa har en särskild förmåga att väcka brännande politiska frågor. Habermas skriver:

⁵¹⁰ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms*, s 287 ff, 296 ff, 315 ff och 324 ff. De fem kriterier som Dahl anger på en ideal demokrati är som bekant att den ger lika möjligheter till (1) effective participation, (2) voting equality, (3) enlightened understanding, (4) control of the agenda, samt (5) inclusion of adults. Se Dahl, Robert A: *On Democracy*. Yale University Press, New Haven & London (1998) 2015, s 37 f. Se även aa, s 28 ff och 38 ff om spänningen mellan ideal och verklighet.

⁵¹¹ Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag, Berlin (1962) 1990.

⁵¹² Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms*, s 359 ff och 362 ff.

”Civil society is composed of those more or less spontaneously emergent associations, organizations, and movements that, attuned to how societal problems resonate in the private life spheres, distill and transmit such reactions in amplified form to the public sphere. The core of civil society comprises a network of associations that institutionalizes problem-solving discourses on questions of general interest inside the framework of organized public spheres”.⁵¹³

Under ideala förhållanden kan civilsamhället få inflytande i den offentliga sfären, vilket i sin tur kan påverka det parlamentariska beslutsfattandet. Samtidigt påvisar Habermas ett flertal problem som uppträder i västerländska demokratier. Ett sådant handlar om massmedias dominans i den offentliga sfären. Media avgör ofta vilka ämnen som tas upp till deliberation och styr därigenom bilden av vad politik handlar om. Samtidigt kontrolleras media av starka ekonomiska intressen. Ett annat är att politiska partier ofta assimileras in i statsapparaten. I stället för att vara ett medel att katalysera den allmänna opinionen reduceras de till en plattform för att locka fler väljare och rekrytera personer till politiska förtroendeuppdrag.⁵¹⁴

Habermas teori om deliberativ demokrati framstår som en rimlig teori. Den stämmer väl överens med diskursetiken och respekten för varje människas autonomi. Inte bara moralen utan också rätten och politiken underställs nu en diskursprincip, enligt vilken bara de normer är giltiga som alla berörda personer kan acceptera som deltagare i rationella diskurser. Detta betyder att politiska handlingar och beslut ska kunna berättigas med skäl som kan förstås av alla berörda. Avgörande för den politiska domänen är hur den offentliga sfären fungerar och inte minst vilken roll civilsamhället spelar. Det är där den rationella deliberationen i politiska frågor framför allt äger rum. Men frågan blir då vilka slags skäl Habermas menar hör hemma i detta offentliga politiska samtal. Finns det utrymme också för religiöst motiverade argument och hänvisningar till olika uppfattningar om det goda livet?

⁵¹³ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms*, s 367.

⁵¹⁴ Habermas, Jürgen, aa, s 373 ff, 376 ff och 443.

Religionen i politiken

I den offentliga sfären är det enligt Habermas viktigt att medborgare är beredda att lyssna på och lära av varandra i en politisk diskurs. Här förs en dialog mellan människor som omfattar skilda livsåskådningar, både religiösa och sekulära. Statliga beslut om lagar och förordningar ska enligt Habermas formuleras på ett offentligt språk, som är lika tillgängligt för alla medborgare, oavsett livsåskådning. Detta krav gäller dock inte för den offentliga sfären. Här är alla bidrag välkomna och här förekommer också argument som hänvisar till skilda religiösa uppfattningar.⁵¹⁵

I likhet med vad som i allmänhet hävdats inom upplysningsfilosofin menar Habermas att de normer som läggs till grund för ett politiskt styrelseskick och som anges i konstitutionen ska berättigas autonomt, det vill säga genom rationella överväganden som är oberoende av skilda religioner och livsåskådningar. I ett pluralistiskt samhälle ska staten vara neutral i relation till skilda religioner, vilket också kan uttryckas så att den ska vara sekulär. Innehållet i konstitutionen ska därför också kunna berättigas utan någon specifik uppfattning om det goda livet. I detta avseende delar Habermas den uppfattning som John Rawls argumenterar för i sin bok om politisk liberalism.⁵¹⁶

Men vilket utrymme finns det då för en religiöst präglad argumentation i det offentliga politiska livet? Habermas menar att vi idag lever i ett ”postsekulärt samhälle”, där skilda religioner hävdar sig i en alltmer sekulär omgivning och där samhället räknar med de religiösa samfundens fortbestånd. Även inom politiken kan man tala om en religionens återkomst, så att företrädare för olika kyrkor och religioner gör sig hörda i den offentliga debatten. Men vilken roll bör egentligen religionen spela i den offentliga sfären?⁵¹⁷

Eftersom statsmakten i ett pluralistiskt samhälle måste vara sekulär och respektera religionsfriheten, betonar Habermas att staten ska vara etiskt neutral, det vill säga garantera alla medborgares rätt att själva välja hur de förstår det goda livet. Beslut som fattas av staten ska därför formuleras och berättigas på ett språk som är tillgängligt för alla. Men samtidigt menar Habermas att den offentliga politiska diskursen ska

⁵¹⁵ Habermas, Jürgen: *Between Naturalism and Religion. Philosophical Essays*. Polity Press, Cambridge 2010, s 3 ff. Habermas, Jürgen: *Mellan naturalism och religion. Filosofiska uppsatser*. Daidalos, Göteborg 2007, s 9 ff.

⁵¹⁶ Habermas, Jürgen: *Between Naturalism and Religion*, s 102 ff och 104 ff. Habermas, Jürgen: *Mellan naturalism och religion*, s 28 ff och 30 ff.

⁵¹⁷ Habermas, Jürgen: *Between Naturalism and Religion*, s 111.

vara öppen för olika religiösa bidrag. I den offentliga sfären ska alla ha rätt att delta och även att formulera argument för sina ställningstaganden som är relaterade till en livsåskådning av något slag.⁵¹⁸

Som vi sett ger John Rawls religionen ett begränsat utrymme inom den politiska sfären. I en sekulär stat med religionsfrihet är det nödvändigt att staten är livsåskådningsmässigt neutral. De beslut som fattas ska kunna berättigas på rationella grunder och skälen för politiska beslut ska vara allmänt tillgängliga för alla berörda. Medborgare är fria att föra in religiösa skäl för politiska ställningstaganden i den offentliga debatten, men då under förutsättning att de även har *egentliga* politiska skäl, det vill säga sådana som kan godtas oberoende av livsåskådning. Om man hänvisar till någon "comprehensive doctrine" så ska man sedan vara beredd att översätta dessa skäl till sådana som kan förstås av alla medborgare.⁵¹⁹

Habermas menar att detta är en alltför snäv begränsning av religionens politiska roll. Enligt honom finns det tre tunga invändningar mot Rawls uppfattning. Den första är att det finns flera exempel på att kyrkor faktiskt haft ett positivt politiskt inflytande. Ett sådant exempel är Martin Luther Kings betydelse för den amerikanska medborgarrättsrörelsen. Kyrkan fyller ofta en viktig funktion i demokratin genom att inspirera till politiskt engagemang och fostra sina medlemmar till goda demokrater. Den andra invändningen är att ett utrymme för religionerna i den offentliga sfären är en konsekvens av respekten för religionsfrihet. Denna frihet innebär att staten inte får ålägga medborgare skyldigheter som är oförenliga med deras religiösa övertygelse. För religiösa medborgare är det inte möjligt att göra en uppdelning mellan religiösa och andra skäl för sina politiska ställningstaganden, eftersom de strävar efter att vara väl integrerade personer.⁵²⁰

Denna invändning är tung, menar Habermas. Ett starkt krav på att ge skäl för politiska ställningstaganden som är oberoende av religiösa övertygelser kan bara ställas på politiker som har uppdrag inom statliga institutioner. Detta krav kan inte ställas på alla medborgare. Statsmakten ska vara sekulär och livsåskådningsmässigt neutral. Men däremot får religiösa medborgare i den offentliga sfären motivera sina politiska ställningstaganden på ett religiöst språk. Kravet på översättning gäller också bara politiker i beslutsfattande position. I den offentliga debatten

⁵¹⁸ Habermas, Jürgen: *Between Naturalism and Religion*, s 112 f

⁵¹⁹ Habermas, Jürgen, aa, s 120 ff och 122 f.

⁵²⁰ Habermas, Jürgen, aa, s 124 ff.

får religiösa medborgare framföra religiösa skäl utan krav på att de översätts till sådana som är allmänt tillgängliga.⁵²¹

En tredje invändning mot Rawls uppfattning är att den liberala staten har intresse av att religiösa röster får göra sig hörda i den offentliga diskursen. I en demokrati är det viktigt att inte avskräcka några medborgare från att uttala sig i politiska frågor, oberoende av vilken livs-åskådning de omfattar. Dessutom har religiösa traditioner en styrka när gäller att artikulera moraliska intuitioner. Samtidigt menar Habermas att det behövs ett översättningsarbete när politiska beslut väl är fattade. Politiska beslut som fattas av staten måste nämligen kunna formuleras och berättigas på ett språk som är tillgängligt för alla, oberoende av religiös övertygelse. Detta översättningsarbete är en gemensam uppgift, där både religiösa och icke-religiösa medborgare deltar.⁵²²

Det finns kritiker som ifrågasätter också detta översättningskrav. De menar att religiösa skäl kan godtas både i den offentliga sfären och när staten fattar politiska beslut. Även lagstiftaren bör få anföra religiösa argument, utan att översätta dessa. Habermas menar emellertid att detta strider mot den politiska maktutövningens religiösa neutralitet. Denna neutralitet innebär att politiska beslut måste kunna berättigas med skäl som inte förutsätter en viss religion. Därför krävs en attitydförändring hos religiösa medborgare. De måste erkänna att vi lever i ett samhälle med religiös pluralism och att sekulära skäl därför har en särställning. Samtidigt ska bördan inte bara läggas på religiösa traditioner och samfund. Även sekulära medborgare bör övervinna en exklusivistisk hållning och inse att vi lever i ett post-sekulärt samhälle där religionen ger viktiga bidrag. För att kunna relatera till religiösa argument i det offentliga krävs en komplementär inlärningsprocess.⁵²³

Diskursetik och mänskliga rättigheter

Vi har sett att den kritiska politiska etiken hos Jürgen Habermas hör samman med en diskursetisk teori och en teori om deliberativ demokrati. Dessa teorier har blivit föremål för en omfattande vetenskaplig diskussion och de har också kommit att vidareutvecklas inom senare kritisk teori. En av dem som på ett fruktbart sätt bidragit till denna vidareutveckling är den ledande feministiska etikern Seyla Benhabib. Hon förenar en kritisk politisk etik med en reviderad form av diskurse-

⁵²¹ Habermas, Jürgen: *Between Naturalism and Religion*, s 128 ff och 130 f.

⁵²² Habermas, Jürgen, aa, s 131 f och 133 f.

⁵²³ Habermas, Jürgen, aa, s 134 f, 135 ff och 140 ff.

tik och en utvecklad teori om deliberativ demokrati. Som diskursetiker hävdar hon att en norm är berättigad bara om den kan godtas av alla berörda när de deltar i en praktisk diskurs. En praktisk diskurs är en argumentation för och mot normens anspråk på giltighet där alla berörda deltar, och för argumentationen gäller vissa regler som alla deltagare ska följa.⁵²⁴

Den diskursetiska principen godtar sålunda Benhabib, men i tre avseenden vill hon revidera Habermas diskursetik. För det första menar hon att målet för diskursen inte behöver vara att uppnå konsensus eller total enighet om ett visst moraliskt innehåll. Enbart konsensus kan nämligen inte vara ett kriterium på sanning eller giltighet. Ibland kan vi vara helt eniga om en moraluppfattning som senare visar sig vara ogiltig. Det viktiga är i stället, menar Benhabib, att värna om rationaliteten i själva processen för att nå fram till en uppfattning om vilka moralprinciper som kan godtas. Dessa ska godtas som ett resultat av en procedur som följer vissa spelregler för den praktiska diskursen. Vi ska inte komma överens om något som underminerar den praktiska diskursen genom att strida mot dessa spelregler. Alla behöver inte vara eniga om samma moralprinciper, men de principer som godtas ska vara resultatet av en procedur som är förnuftig och rättvis.⁵²⁵

För det andra riktar Benhabib kritik mot Habermas omformulering av universaliseringsprincipen. Denna formulering har nämligen en omisskännlig konsekvensetisk karaktär. Den hävdar att vi i den praktiska diskursen ska pröva vilka konsekvenser ett allmänt accepterande av normer får och därvid undersöka om dessa konsekvenser tillfredsställer alla berördas intressen. Detta är en formulering som enligt Benhabib strider mot diskursetikens anspråk på att vara en deontologisk teori. Enligt en deontologisk etik är det inte bara konsekvenserna av en handling eller en handlingsregel som avgör om den är rätt. Om en norm står i konflikt med respekten för människans värdighet är den inte berättigad även om dess konsekvenser ligger i alla berördas intres-

⁵²⁴ Benhabib, Seyla: *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Routledge, New York 1992, s 8 f. Benhabib, Seyla: *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge University Press, Cambridge 2011, s 12 f. En klagörande analys av diskursetiken hos Seyla Benhabib ges i Enhnberg, Jenny: *Globalization, Justice, and Communication. A Critical Study of Global Ethics*. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 2015, s 135 ff.

⁵²⁵ Benhabib, Seyla: *Situating the Self*, s 37 f.

se. Benhabib menar därför att universaliseringsprincipen (U) är överflödig. Det är fullt tillräckligt med den diskursetiska principen (D).⁵²⁶

I stället föreslår Benhabib att den diskursetiska principen kompletteras med två andra moralprinciper. I likhet med Habermas menar hon att det finns vissa villkor för argumentativt tal som gäller för den som ger sig in i en praktisk diskurs. Men till skillnad från honom menar hon att det argumentativa talet förutsätter starka etiska antaganden, som inte bara har en formalistisk karaktär som universaliseringsprincipen utan i hög grad är av innehållslig karaktär. Dessa två moralprinciper, som utgör universalpragmatiska förutsättningar för kommunikativt handlande, kallar Benhabib för (1) principen om *universell moralisk respekt* och (2) principen om *egalitär reciprocitet*. Universell respekt innebär att alla som är kapabla att tala och handla ska respekteras som samtalspartner i en praktisk diskurs. Egalitär reciprocitet betyder att alla som deltar i den praktiska diskursen har samma rätt att yttra sig, att utföra talhandlingar, att initiera nya ämnen och att begära berättigande.⁵²⁷

För det tredje menar Benhabib att Habermas har en alltför snäv förståelse av moral. Enligt honom handlar moral om vad som är rätt och rättvist, medan etik gäller uppfattningar om det goda livet. Moraliska uppfattningar kan universaliseras medan etiska uppfattningar är relaterade till skilda livsåskådningar, traditioner och kulturella kontexter. Benhabib hävdar däremot att denna skarpa skillnad mellan omdömen om rättvisa och omdömen om det goda livet inte kan upprätthållas. Principer om rättvisa är inte etiskt neutrala – de förutsätter vissa uppfattningar om det goda livet. Dessa uppfattningar om vad som är gott är det dessutom möjligt att argumentera för och mot i praktiska diskurser. Vi kanske inte uppnår konsensus, men vi kan föra en rationell argumentation om både vad som är rätt och vad som är gott.⁵²⁸

Enligt Benhabib blandar Habermas ihop försvaret av universalistisk etik med frågan om vad som är moralens domän. Hur vi definierar moralens domän är något skilt från frågan om villkoren för att moraliska omdömen ska vara berättigade. Etisk universalism handlar enligt Benhabib först och främst om ett engagerat försvar för varje människas lika värdighet. Respekten för denna värdighet hindrar inte att vi har en

⁵²⁶ Benhabib, Seyla: *Situating the Self*, s 34 f och 37.

⁵²⁷ Benhabib, Seyla, aa, s 29 och 31 f. Benhabib, Seyla: *The Rights of Others*, s 12 f. Benhabib, Seyla: *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press, Princeton och Oxford 2002, s 11 ff.

⁵²⁸ Benhabib, Seyla: *Situating the Self*, s 39 f, 44 f och 72 ff.

vidare förståelse av moral, så att moralen inte bara handlar om vad som är rättvist. Helt konsekvent är emellertid inte Benhabib i sin kritik av Habermas skillnad mellan moral och etik, eftersom hon ibland tycks mena att moralen handlar om vad som är rätt för alla människor, medan etiken gäller vad som är gott för oss som medlemmar i ett specifikt mänskligt kollektiv.⁵²⁹

Den reviderade diskursetik som Benhabib föreslår är inte så formalistisk som diskursetiken hos Habermas. Den är i stället substantiell och förutsätter två grundläggande moralprinciper. Därigenom blir den snarare en normativ etisk modell än en etisk teori. Ett uttryck för detta är att Benhabib lägger diskursetiken till grund för en moralisk teori om mänskliga rättigheter. Dessa rättigheter kan inte berättigas med hänvisning till någon teori om en gemensam mänsklig natur och någon naturrättslig teori. I stället föreslår hon ett diskursetiskt berättigande. Diskursetiken implicerar att varje människa har en moralisk rätt till rättigheter.

Diskursetiken förutsätter enligt Benhabib att vi respekterar varandras kommunikativa frihet. För att inom ramen för en praktisk diskurs kunna berättiga normer måste jag respektera din kapacitet att vara ense eller oense med mig på grundval av skäl som vi båda accepterar. Detta betyder att jag måste respektera din kapacitet för personlig autonomi, det vill säga din ”kommunikativa frihet”. Mänskliga rättigheter är de normer som skyddar och gör det möjligt för människor att utöva denna personliga autonomi. Den kommunikativa friheten förutsätter att varje människa har en rätt till rättigheter, det vill säga en moralisk rätt att bli erkänd av andra som en rättighetsbärande person.⁵³⁰

Mänskliga rättigheter kan betraktas ur både ett moraliskt och ett rättsligt perspektiv. Benhabib menar att diskursetiken visar hur vi kan gå från rättigheternas moraliska kärna till deras rättsliga form. Rätten att ha rättigheter är en grundläggande moralisk rättighet som innebär ett krav på att varje människa ska respekteras och ha juridiska rättigheter. I grunden handlar detta om att erkänna varje människa som en rättslig person och att skydda hennes kommunikativa frihet. Sedan kan den rättsliga formen av mänskliga rättigheter variera eftersom lagstiftningen är ett resultat av demokratiskt självbestämmande. Inte bara den

⁵²⁹ Benhabib, Seyla: *Situating the Self*, s 185 ff. Benhabib, Seyla: *The Claims of Culture*, s 11 ff och 40.

⁵³⁰ Benhabib, Seyla: *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times*. Polity Press, Cambridge 2011, s 67 f och 71 f.

enskilda individen utan också nationalstatens autonomi bör respekteras.⁵³¹

Rätten att ha rättigheter tillkommer alla människor, inte bara medborgare. I sin bok *The Rights of Others* visar Benhabib att detta har en avgörande betydelse för hur vi bör bemöta flyktingar och migranter som söker sig till europeiska länder. Hon menar att en teori om global rättvisa måste innefatta en idé om varje människas rätt till politiskt medlemskap, oavsett ras, kön, etnicitet eller språk. Detta handlar om att erkänna flyktingarnas krav på tillträde, att ha porösa gränser för immigranter och respektera varje människas rätt till rättigheter. Rätten till medlemskap är ett uttryck för ett erkännande av att varje människa är berättigad till moralisk respekt, oberoende av om hon är medborgare eller inte.⁵³²

Seyla Benhabib kallar sin ståndpunkt för en moralisk kosmopolitism. Den går ut på att mänskliga rättigheter kan förstås som universella moraliska normer och principer som bör styra suveräna staters beteenden. Dessa normer är inte grundade i ett antagande om att det finns en gemensam mänsklig natur, men de kan berättigas utifrån diskursetiken. Men hur kan dessa kosmopolitiska normer inkorporeras i en nationell lagstiftning? Benhabib menar att det är viktigt att respektera både rätten till demokratiskt självstyre och rätten till nationell suveränitet. Därför är det viktigt att reflektera över hur universella rättigheter kan inkorporeras i lagstiftningen inom skilda politiska gemenskaper med olika kulturella kontexter.⁵³³

Enligt Benhabib kan detta ske genom vad hon kallar *demokratiska iterationer*. Detta är språkliga, kulturella och politiska ”repetitioner” av universella normer genom vilka dessa transformeras och tillämpas i en avgränsad social gemenskap. Benhabib beskriver det som en juris-generativ process där ett demokratiskt folk, som ser sig som bundet av vissa normer, engagerar sig för att tolka dessa och medlar mellan universella normer och majoritetens vilja. Kosmopolitiska normer itereras av demokratiska majoriteter och inkorporeras genom argumentation, tolkning och tillämpning. Därigenom contextualiseras universella rättighetsprinciper och inbäddas de i rättsliga och politiska institutioner.⁵³⁴

⁵³¹ Benhabib, Seyla: *Dignity in Adversity*, s 60 f och 74 f.

⁵³² Benhabib, Seyla: *The Rights of Others*, s 1 ff och 138 ff.

⁵³³ Benhabib, Seyla: *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press, Oxford 2006, s 19 ff och 27 ff. Benhabib, Seyla: *Dignity in Adversity*, s 88 f.

⁵³⁴ Benhabib, Seyla: *Another Cosmopolitanism*, s 47 ff, 67 ff och 179 ff.

På detta sätt önskar Benhabib förena en moralisk universalism med ett försvar för rätten till demokratiskt självstyre. Genom demokratiska iterationer utövar varje folk sin suveränitet så att universella moraliska normer ”förmedlas” med rätt och politik i en process där alla medborgare deltar. Så kan universella mänskliga rättigheter tolkas, konkretiseras och ta sig uttryck i lagstiftningen på skilda sätt i olika kulturer och samhällen. I offentliga sfärer, inte bara genom lagstiftning och i domstolar, kan alla medborgare bidra till argumentationen om hur dessa rättigheter ska kontextualiseras. Diskursetiken anger spelregler för denna offentliga deliberativa process. Och till grund för denna ligger principen om demokratiskt självstyre.⁵³⁵

Deliberativ demokrati och kulturell mångfald

Seyla Benhabib förenar sålunda sin kritiska politiska etik med en diskursetik, som är av ett något annorlunda slag än den som Habermas utformar. Den framstår snarast som en normativ etisk modell – inte primärt som en etisk teori – med en stark argumentation för alla människors lika värdighet och lika *mänskliga* rättigheter. Dessutom hör hennes position samman med en teori om deliberativ demokrati. Det är denna normativa demokratimodell som hon förutsätter i sin argumentation för demokratiska iterationer.

I dagens liberala samhälle är det många som förordar en demokratimodell som Benhabib kallar för ”aggregativ demokrati”. Här förstås politiken som ett val på en marknad och uppgiften för politiska beslutsfattare är att aggregera medborgares önskemål och preferenser. Medborgaren anses vara en rationell individ som söker tillgodose preferenser genom sina politiska val, men hennes politiska insats består framför allt i att välja representanter till beslutande organ. Däremot minskar deltagandet i organisationer, föreningar, politiska partier och offentlig debatt. Mellan valen blir politiken en fråga för valda beslutsfattare.⁵³⁶

Benhabib avvisar denna aggregativa demokratimodell och förordar i likhet med Habermas en ”deliberativ demokrati”. Det är en modell för demokrati som lägger stor vikt vid en argumenterande dialog i den offentliga sfären. Politik handlar om kommunikativt handlande och offentlig deliberation. Samtidigt är det en form av deltagardemokrati

⁵³⁵ Benhabib, Seyla: *Dignity in Adversity*, s 15 f, 73 f, 128 f och 151 ff. Benhabib, Seyla: *The Right of Others*, s 19 f och 113.

⁵³⁶ Som vi tidigare sett förs en kritisk diskussion av denna modell även i Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*, s 81 f.

där alla berörda deltar i den deliberation som föregår politiska beslut. Medborgarnas roll är inte bara att rösta i allmänna val utan de ska aktivt delta i den politiska viljeformeringen genom att låta höra sin röst i den praktiska diskurs som äger rum i den offentliga sfären. Demokrati blir en process där medborgare samarbetar och betraktas som fria och jämlika varelser.⁵³⁷

Benhabib ger en definition av demokrati som stämmer överens med denna modell. Hon menar att demokrati bäst förstås:

”as a model for organizing the collective and public exercise of power in the major institutions of society on the basis of the principle that decisions affecting the well-being of a collectivity can be viewed as the outcome of a procedure of free and reasoned deliberation among individuals considered as moral and political equals”.⁵³⁸

I likhet med Habermas förstår Benhabib den deliberativa demokratin som en partipartisk demokratimodell. Det förhåller sig inte så att parlamentariker, ministrar, diplomater och byråkrater har någon särskild expertis som innebär att bara de ska göra politiska omdömen. Alla medborgare har en förmåga att göra politiska omdömen och därmed att vara med och utforma och argumentera för politiska förslag. Därför räknar den deliberativa modellen med två spår inom den demokratiska processen. Det ena är lagstiftningsprocessen och de beslut som fattas inom parlament, regering och beslutsfattande organ på regional och kommunal nivå. Det andra är den offentliga sfären där också sociala rörelser, föreningar och skilda grupper inom civilsamhället gör sig hörda.⁵³⁹

Benhabib uppfattar deliberativ demokrati som ett alternativ till den demokratimodell som hör samman med John Rawls politiska liberalism. Den deliberativa demokratin vilar inte på något gemensamt offentligt förnuft och förutsätter ingen överlappande konsensus. Var och en har rätt att delta i det politiska samtalet med argument som vilar på den egna kulturella traditionen och som inte utesluter hänvisningar till skilda religiösa eller livsåskådningsmässiga övertygelser. Dagordningen för den offentliga diskursen är inte begränsad till konstitutionella frågor om rättvisa, utan var och en är fri att ta upp vilka frågor som helst. Medan Rawls framför allt lägger vikt vid staten och dess institu-

⁵³⁷ Benhabib, Seyla: *The Claims of Culture*, s 133 f.

⁵³⁸ Benhabib, Seyla, aa, s 105.

⁵³⁹ Benhabib, Seyla, aa, s 106 och 124 f.

tioner, lägger den deliberativa demokratin större vikt vid den offentliga sfären och civilsamhället. Där finns inga restriktioner för vilka frågor som kan behandlas och vilka typer av argument som kan anföras.⁵⁴⁰

I likhet med Habermas betonar Benhabib den offentliga sfärens betydelse inom demokratin. Denna sfär uppstår när alla som berörs av generella sociala normer ger sig in i en praktisk diskurs för att bedöma deras giltighet. I denna sfär kan också religiösa och skilda kulturella traditioner höras, och där har föreningar, aktionsgrupper och sociala rörelser i civilsamhället stort utrymme. Benhabib framhåller att i den offentliga sfären ska den politiska diskursen vara öppen, så att det inte finns några gränser för vilka frågor som får tas upp. Eftersom hon inte gör samma skarpa skillnad mellan etik och moral som Habermas, menar hon att den offentliga dialogen inte bara ska handla om vad som är rätt och rättvist, utan här hör också frågor om det goda livet hemma. I likhet med andra feministiska etiker menar hon att många frågor som ansetts höra till den privata sfären, såsom sexuella trakasserier och mäns våld mot kvinnor i nära relationer, också hör hemma i den offentliga politiska diskursen.⁵⁴¹

Inom den diskursteoretiska modellen av den offentliga sfären finns det enligt Benhabib inga gränser för vilka slags argument som är adekvata. Alla som berörs av sociala normer och politiska beslut har rätt att delta och anföra argument som bottnar i deras skilda religiösa och kulturella traditioner. Däremot finns det vissa villkor för hur dialogen ska föras. Detta är de normativa spelregler som gäller för ett offentligt politiskt samtal, nämligen de diskursetiska principerna (a) universell moralisk respekt och (b) jämlik ömsesidighet.⁵⁴²

Hos Benhabib blir det tydligt att den deliberativa demokratin är en normativ modell som vilar på diskursetiken. Dess två normativa principer om universell respekt och jämlik ömsesidighet bör utgöra villkor också för den politiska diskursen.⁵⁴³ Diskursetiken utgör inte en planritning för politiska institutioner, men den ger en idealiserad modell för praktisk diskurs utifrån vilken vi kritiskt kan bedöma existerande institutioner och politisk praxis. De två normativa principerna kan i högre eller lägre grad realiseras inom ramen för en demokrati genom olika rättsliga och politiska arrangemang. Det är inte fråga om en deduktion,

⁵⁴⁰ Benhabib, Seyla: *The Claims of Culture*, s 108 f och 110 f.

⁵⁴¹ Benhabib, Seyla: *The Claims of Culture*, s 21 och 138 f. Benhabib, Seyla: *Situating the Self*, s 12 och 108 ff.

⁵⁴² Benhabib, Seyla: *Situating the Self*, s 96 ff, 98 ff och 104 ff.

⁵⁴³ Benhabib, Seyla: *The Claims of Culture*, s 105 f.

så att konstitutionella grunder i den deliberativ demokrati kan härledas från diskursetikens principer. Men den deliberativa demokratin är en normativ modell som kan avslöja brister i de politiska institutioner som finns i dagens kapitalistiska samhälle.⁵⁴⁴

Deliberativ demokrati är enligt Benhabib det bästa sättet att hantera den kulturella mångfalden i samhället. Inom ramen för europeiska liberala demokratier ställs idag särskilt frågan om muslimers möjligheter att bevara sin kultur och religiösa identitet. I ett mångkulturellt samhälle reses krav på erkännande av denna identitet. Benhabib menar att det finns tre sätt att förhålla sig till detta krav. Det första är den politiska liberalismens idé om att vi kan uppnå en överlappande konsensus. Det andra är kommunitarianismens starka mångkulturalism, som går ut på att skilda kulturer är oförenliga med varandra. Det tredje är den deliberativa demokratin, som menar att skilda kulturer ska mötas i en offentlig dialog. Kulturer och skilda religiösa traditioner ska inte vara utestängda från den offentliga sfären. Kulturrelativismens tes om traditioners inkommensurabilitet är också falsk. Det är både önskvärt och möjligt att etablera politisk dialog över kulturgränser i den offentliga sfären.⁵⁴⁵

Benhabib menar att den deliberativa demokratin kan hantera mångkulturella konflikter, eftersom hon inte ser kulturer som slutna helheter som är väl avgränsade från varandra. Hon riktar kritik mot en holistisk förståelse av kulturer, som uppfattar kultur som en synonym för identitet. Genom en identitetspolitik kräver då kulturella grupper erkännande, och de tänker sig kulturer som harmoniska helheter som är klart avgränsade från varandra. Detta är en reduktionistisk kultursociologi, menar Benhabib, som hon avvisar. Den antar att kulturer sammanfaller med befolkningsgrupper och ”kultur” essentialiseras som något som ägs av en etnisk grupp. Därmed överbetonas kulturers homogenitet och inkommensurabilitet.⁵⁴⁶

I stället argumenterar Benhabib för ett socialkonstruktivistiskt perspektiv på kulturer. Hon menar att kulturer inte är rena och enhetliga, utan tvärtom komplexa och internt splittrade av motstridiga berättelser. Kulturer är mänskliga konstruktioner som formas i en komplex dialog med andra kulturer. I dessa möten sker en hybridisering mellan olika traditioner, så att gränser mellan dominerande kulturer och minori-

⁵⁴⁴ Benhabib, Seyla: *The Claims of Culture* s 106 f och 115.

⁵⁴⁵ Benhabib, Seyla, aa, s viii f.

⁵⁴⁶ Benhabib, Seyla, aa, s 4 f och 36 f.

tetskulturer kan komma att överträdas, suddas ut och förskjutas. Från ett observatörsperspektiv kan kulturer ibland framstå som harmoniska och oföränderliga helheter. I ett aktörsperspektiv framstår däremot den kultur jag tillhör inte som en klar avgränsbar helhet. Snarare framträder olika typer av motsättningar och splittringar inom denna.⁵⁴⁷

Det är detta socialkonstruktivistiska perspektiv på kulturer som gör att Benhabib menar att en dialog mellan skilda kulturer är möjlig och nödvändig i den offentliga sfären. Den deliberativa demokratin erbjuder två grundläggande moralprinciper som kan ligga till grund för denna dialog, nämligen principerna om universell moralisk respekt och egalitär reciprocitet. Rätten att delta och att yttra sig tillkommer i lika hög grad medlemmar i religiösa och kulturella minoriteter som dem som tillhör majoriteten. Benhabib gör inget naivt antagande om att möten mellan olika kulturer leder till konsensus och beslut som alla kan acceptera. Men ibland kan överenskommelser uppnås, och det är möjligt att föra en dialog även om det inte finns någon överlappande konsensus.⁵⁴⁸

Den situerade människan

Seyla Benhabibs kritiska politiska etik hör inte bara samman med en reviderad diskursetik och en teori om deliberativ demokrati. Den förenas också med en speciell människosyn. Frågan om vad som är utmärkande och gemensamt för alla människor diskuterar hon mer ingående än Jürgen Habermas, som ju framför allt lägger språkfilosofiska överväganden till grund för sin diskursetik. Benhabib ger en ingående kritik av liberalismens individualistiska bild av människan, samtidigt som hon argumenterar för en människosyn som uppvisar vissa likheter med den som vi mött inom kommunitarianismen och hos Alasdair MacIntyre.

I sin viktiga studie *Situating the Self* framställer Seyla Benhabib kritisk teori som en position som riktar invändningar mot både liberalism och kommunitarianism. Hon försvarar en etisk universalism mot den kritik som anförts från kommunitarianer, postmodernister och feminister. Samtidigt tar hon intryck av denna kritik och hon delar de invändningar som riktats mot liberalismens individualistiska människosyn. Den interaktiva universalism som hon utvecklar är medveten

⁵⁴⁷ Benhabib, Seyla: *The Claims of Culture*, s 102 f.

⁵⁴⁸ Benhabib, Seyla, aa, s 121 f, 131 f och 148 f.

om att människan är inbäddad i skilda sociala sammanhang och att förståelsen av rationalitet varierar mellan olika kulturella kontexter.⁵⁴⁹

I likhet med kommittarianer betonar Benhabib att människan är situerad. Vi formas av de sociala sammanhang, de kulturella kontexter och de traditioner som vi är en del av. Vilka slags individer vi kommer att bli avgörs i hög grad av våra gruppstillhörigheter. Benhabib uttrycker det så att människan blir ett "jag" bara genom att lära sig interagera i en mänsklig gemenskap. Jaget blir en individ genom att bli en social varelse. Människan är inte isolerad i sig själv utan jagets identitet konstitueras av en narrativ enhet.⁵⁵⁰

Den kritik som Michael Sandel riktar mot den människosyn som förutsätts i kontraktsteorin delar Benhabib. När Rawls tänker sig att vi kan göra ett val under okunnighetens slöja i en tänkt ursprungssituation, så antar han att det kan finnas ett jag som saknar kännedom om sin sociala position och är helt isolerad från andra. Men något sådant isolerat jag finns inte i verkligheten. Den enskilda är alltid inställd i olika livsomständigheter och formas av dessa. Hon föds in i vissa nätverk, i en familj, i ett samhälle, med olika kulturer och språk som hon tillägnar sig i mötet med andra.⁵⁵¹

Enligt Benhabib är det viktigt att skilja mellan den generaliserade och den konkreta andra. När vi fokuserar den *generaliserade andra* så ser vi varje individ som en rationell varelse med vissa rättigheter och plikter. Det som konstituerar värdighet hos människan är det som rationella agenter har gemensamt. När vi i stället fokuserar den *konkreta andra* så uppmärksammar vi att varje människa är en individ med konkret historia, eget perspektiv och egen identitet, vilken formas av vars och ens konkreta livsomständigheter. I kontraktsteorin är det bilden av den generaliserade andra som dominerar. Men människan måste också betraktas som den konkreta andra, som befinner sig i en speciell social och kulturell kontext.⁵⁵²

Seyla Benhabib menar att människan är både situerad och autonom. I likhet med kommittarianer riktar hon kritik mot den atomistiska människosyn som förutsätts i liberal kontraktsteori. Men samtidigt överger hon inte den liberala idén om människans autonomi. Denna autonomi förstår hon som en förmåga till kommunikativ frihet. Det är en

⁵⁴⁹ Benhabib, Seyla: *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Routledge, New York 1992, s 2ff.

⁵⁵⁰ Benhabib, Seyla: *Situating the Self*, s 5.

⁵⁵¹ Benhabib, Seyla, aa, s 70 f och 158 ff.

⁵⁵² Benhabib, Seyla, aa, s 164 f.

förmåga som förutsätts för att en person ska kunna delta i en argumentativ praktisk diskurs, och den hör nära samman med att människan är situerad. Den moraliska autonomin utvecklas nämligen interaktivt och diskursivt, inom en social gemenskap.⁵⁵³

Vi har sett att Jürgen Habermas hävdar att moraliska övertygelser inte kan berättigas med hänvisning till någon teori om människans natur eller någon teori om det goda livet. Han avvisar naturrättsliga teorier och argumenterar för vad han kallar en post-metafysisk moral. Denna uppfattning delar Benhabib. Hon riktar också kritik mot en essentialistisk människosyn som antar att det finns en enhetlig och gemensam mänsklig natur. Det är inte en sådan teori som ligger till grund för mänskliga rättigheter, utan ett antagande om att kommunikativ frihet är en nödvändig förutsättning för att vi ska kunna argumentera. Samtidigt är det tydligt att både Habermas och Benhabib lägger stor vikt vid människans autonomi. Även om ingen av dem vill tala om "människans natur" så tycks de båda mena att det finns något som är utmärkande och gemensamt för alla människor. Om varje människa gäller både att hon har en förmåga till kommunikativ frihet och att hon är inbäddad i en specifik social gemenskap och kulturell kontext.⁵⁵⁴

Diskursetiken hos Habermas och Benhabib tycks sålunda inte bara vara förenad med en språkfilosofisk analys. Den hör också samman med en människosyn av ett speciellt slag. Eftersom de menar att människan alltid formas av den sociala och kulturella kontext hon tillhör, avvisar både Habermas och Benhabib en kontraktsteori av det slag som John Rawls omfattar. Berättigande av moraliska normer sker enligt dem inte genom en individuell deliberation utan genom en praktisk diskurs, det vill säga en faktisk dialog mellan situerade människor. Det är inte genom individuella överväganden i en tänkt ursprungssituation utan genom en process för kollektiv moralisk argumentation som vi kan avgöra om en norm är giltig. Samtidigt förutsätter denna praktiska diskurs att människan är autonom och har en förmåga till kommunikativ frihet.

⁵⁵³ Benhabib, Seyla: *Situating the Self*, s 31f. Se även analysen av Benhabibs människosyn i Ehnberg, Jenny: *Globalization, Justice, and Communication*, s 152 f.

⁵⁵⁴ Habermas, Jürgen: *Justification and Application*, s 122 ff. Benhabib, Seyla: *Dignity in Adversity*, s 67 f.

Diskursetisk kritik av politiken

Hur ska vi bedöma den kritiska politiska etik som vi mött hos Jürgen Habermas och Seyla Benhabib? Enligt min mening har de ett rimligt perspektiv på relationen mellan etik och politik. De avvisar den politiska cynismen och menar med rätta att moraliska överväganden bör ha relevans för politiska aktörers handlande. Samtidigt är de kritiska mot en sådan politisk moralism som hävdar att moralen kan ge direkt politisk vägledning. Habermas betonar att moralfilosofin har en mer begränsad roll i förhållande till den politiska diskursen och får nöja sig med att ange vissa proceduriella regler för hur moraliska och politiska normer kan berättigas. Etikerns roll är inte att vara rådgivare åt politiska aktörer och inte att ange vilka politiska handlingar som ska utföras. I stället ska etiken förstås som en kritisk reflektion över konventionell moral som också ger en ansats för kritik av politisk praxis.

Den diskursetik som Habermas och Benhabib utformar stämmer väl överens med min uppfattning om etik som en teoretisk och kritisk reflektion över moralen. Den stämmer också väl överens med min tolkning av kantiansk etik, som lägger sitt primära fokus på principen om respekt för alla människors lika värdighet. Det är tveksamt om diskursetiken kan godtas som en teori om berättigande av moraliska omdömen, eftersom den förutsätter vissa normativa antaganden. Däremot förefaller den mer plausibel som en proceduriell normativ etisk modell, som uppställer vissa spelregler för en ideal praktisk diskurs där giltigheten hos moraliska normer kan prövas. Hos Benhabib är dessa spelregler tydligt relaterade till principen om alla människors lika värde. Etiken får relevans för politiken därigenom att principerna om universell respekt och jämlik reciprocitet blir grundläggande spelregler även inom en ideal politisk diskurs.

Den kritiska politiska etiken hos Habermas och Benhabib hör också samman med en människosyn som förefaller rimlig. Denna framställs tydligast av Seyla Benhabib, som riktar skarp kritik mot den individualistiska människosyn som kännetecknar den politiska liberalismen. I likhet med kommunitarianska teoretiker visar hos övertygande att människan är situerad, i den meningen att hon formas av de kulturella kontexter och traditioner som hon tillhör. Samtidigt drar hon inte lika skarpa gränser mellan olika traditioner som Alasdair MacIntyre, och hon menar att en rationell dialog är möjlig över traditionsgränserna. I likhet med liberalismen betonar hon också att människan är autonom och har en förmåga till kommunikativ frihet. Därigenom lyckas hon ta

tillvara betydelsefulla insikter inom både kommunitariansk och liberal människosyn.

Men det finns också invändningar mot Habermas och Benhabibs teorier. Till att börja med ger Habermas en utformning av diskursetiken som i vissa avseenden är problematisk. Den kritik som Benhabib riktar mot denna är enligt min mening berättigad. För det första behöver inte målet för den praktiska diskursen vara att uppnå konsensus eller total enighet om vissa moralprinciper. Detta är nämligen inte alltid möjligt och konsensus är heller inte ett kriterium på att ett moraliskt omdöme är berättigat. Som Benhabib framhåller är det tillräckligt att värna om att den praktiska diskursen följer vissa spelregler, såsom ömsesidig moralisk respekt.

För det andra framstår Habermas formulering av universaliseringsprincipen (U) som problematisk. Som Benhabib framhåller har denna formulering en konsekvensetisk karaktär, vilket strider mot anspråken på att diskursetiken skulle vara en deontologisk teori. Habermas menar inte att det är konsekvenserna av en handling som avgör om den är rätt eller inte, men han hävdar att vi ska bedöma vad som blir konsekvenserna av att en norm blir allmänt accepterad för att avgöra om den är berättigad. Denna princip uppvisar tydliga likheter med en regelutilitarism enligt vilken en handlingsregel är berättigad om den medför maximalt goda konsekvenser. Till detta kommer att Habermas "transcendentalpragmatiska" argument för denna princip inte framstår som hållbart. Om principen ska stämma överens med de regler som enligt Alexy utgör förutsättningar för argumentativt tal, så är den formulering av universaliseringsprincipen som RM Hare föreslår betydligt rimligare. Att normer är universaliserbara i denna mening torde vara en nödvändig förutsättning för att de ska vara giltiga. Däremot är det tveksamt om detta också är ett tillräckligt villkor.

För det tredje förenas Habermas utformning av diskursetiken med en alltför snäv förståelse av den moraliska domänen. Den skillnad han gör mellan etik och moral innebär att moral enbart handlar om vilka handlingar som är rätta, medan etiken handlar om vad som är gott. Men som Benhabib framhåller innefattar moralen som domän också frågor om det goda livet. Rättvisefrågor kan inte isoleras från frågan om vad som är gott, eftersom rättvisa i allmänhet förstås som en fördelning av det goda. Dessutom innebär Habermas distinktion att han har en alltför begränsad förståelse av uppgiften för etisk teori. Dess uppgift är att ange hur både omdömen om det rätta och omdömen om det goda kan berättigas. Även våra omdömen om det goda livet ska kunna universa-

liseras för att de ska kunna sägas vara giltiga. Detta är också moraliska omdömen som inte bara gäller inom en begränsad kulturell kontext.

Skillnaden mellan etik och moral är därför en annan än den som Habermas anger. Moral handlar om uppfattningar om både vad som är rätt och vad som är gott, medan etik är en teoretisk och kritisk reflektion över moralen. När Habermas anger vad som utmärker moral ger han en definition som bara är godtagbar för deontologer. Men enligt min uppfattning är det rimligare att förstå moralen som en social institution som är öppen också för utilitarister och aristoteliska dygdetiker. För många råder ett nära samspel mellan det goda och det rätta, så att det rätta är beroende av vad som är gott. Därför behöver vi en definition av moral som är vidare än den som Habermas ger och vi behöver en etisk teori som kan klargöra även hur omdömen om det goda kan berättigas.

Den reviderade utformning av diskursetiken som Seyla Benhabib föreslår framstår i flera avseenden som rimligare än den vi mött hos Habermas. Men också denna är förenad med vissa problem. Framför allt lyckas inte Benhabib på ett övertygande sätt ange hur moraliska omdömen ska berättigas. I en etisk teori som ska användas för att avgöra vilka normer som är giltiga förutsätts två moralprinciper, nämligen principen om universell moralisk respekt och principen om egalitär reciprocitet. Men detta innebär att Benhabib gör sig skyldig till ett cirkelresonemang – hon förutsätter vad som ska visas. För att avgöra om ett moraliskt omdöme är berättigat förutsätts att vissa moraliska omdömen är giltiga. Men hur ska man då kunna pröva giltigheten hos dessa omdömen? Det är inget hållbart skäl för dessa principer att de stämmer överens med sig själva. En etisk teori som ska kunna visa hur en norm eller en moralprincip ska berättigas bör vara normativt neutral – den ska inte förutsätts sådana normer och principer som själva ska vara föremål för berättigande.⁵⁵⁵

Ytterligare en invändning mot Habermas kritiska politiska etik är att den hör samman med en förståelse av politik som ter sig väl idealistisk. Det diskursteoretiska perspektiv han anlägger förstår politiken som en process där alla berörda aktivt deltar för att gemensamt utforma det samhälle de lever i. Hans ideal är att politiken bör fungera som en process där medborgarnas kommunikativa frihet mobiliseras i en deliberation vars syfte är att uppnå ömsesidig förståelse. Denna bild av politik som ett samarbete inom en social gemenskap uppvisar likheter med

⁵⁵⁵ Benhabib, Seyla: *Dignity in Adversity*, s 70 f. Benhabib, Seyla: *Situating the Self*, s 30 ff. Se även kritiken mot Benhabibs teori i Ehnberg, Jenny: *Globalization, Justice, and Communication*, s 164.

den vi mött hos Rawls och MacIntyre. Chantal Mouffe har som vi sett kritiserat denna idealistiska bild av politiken. Den förbiser enligt henne att det som kännetecknar det politiska snarare är antagonism och motsättningar mellan olika grupper som är varandras fiender. Habermas erkänner visserligen att politisk aktivitet faktiskt i allmänhet präglas av maktkamp och intressemotsättningar. Men om han tog den deskriptiva politiska realismen på större allvar så borde han medge att denna maktkamp alltid kommer att känneteckna det politiska livet. Även om vi kan eftersträva samarbete och rationell deliberation så kommer intressemotsättningarna alltid att finnas kvar.

Den kritiska politiska etiken hos Habermas och Benhabib förenas med en modell för deliberativ demokrati som enligt min mening framstår som plausibel. En styrka med Habermas demokratimodell är både att han framhåller det aktiva medborgarskapets betydelse och att han lägger så stor vikt vid en deliberation inom den offentliga sfären där alla berörda ges möjlighet att delta. En annan styrka är att han inte tilldelar religionen samma begränsade roll i den politiska sfären som John Rawls, utan menar att medborgare i det offentliga samtalet ska ges möjlighet att argumentera för sina politiska ställningstaganden med hänvisning till sina religiösa övertygelser.

Till skillnad från Rawls räknar inte Habermas med att vi kan uppnå någon överlappande konsensus om rättvisans innebörd i det mångreligiösa samhället. Han betonar också att vi inte behöver göra oss fria från våra skilda traditioner och religiösa sammanhang när vi deltar i den offentliga sfären. Alla har rätt att delta i den offentliga politiska diskursen och att anföra skäl som är relaterade till den egna livsåskådningen. Detta förefaller vara ett plausibelt sätt att förstå demokrati i ett mångkulturellt samhälle. Mer problematisk förefaller dock Habermas tes att religiösa bidrag måste översättas till ett sekulärt språk när väl politiska beslut är fattade. De religiösa övertygelser som vissa medborgare hänvisar till i den offentliga politiska debatten är nämligen knappast möjliga att översätta till övertygelser i en sekulär livsåskådning.

Redan den speciella skillnad som Habermas gör mellan etik och moral tycks omöjliggöra detta. Enligt honom är religiösa argument teleologiska, så att normer berättigas med hänvisning till en viss uppfattning om det goda livet. Men de argument som är gångbara ur ett sekulärt och autonomt perspektiv är enligt Habermas deontologiska – inom moralen ska normer berättigas utan någon hänvisning till det goda. Därför förefaller det svårt att föreställa sig hur en ”översättning” av religiösa skäl till sekulära ska kunna ske. Detta skulle innebära att formulera

argument som anger hur det goda livet ska uppnås i sådana kategorier som inte alls hänvisar till vad som är värdefullt – vilket förefaller paradoxalt. Det enda som torde vara möjligt är att *komplettera* religiösa argument med andra slags skäl, exempelvis sådana rättviseargument som inte hänvisar till någon bestämd uppfattning om det goda livet.

En annan kritik som kan riktas mot Habermas politiska etik är att den framstår som alltför proceduriell. Som vi sett menar han att spelreglerna för argumentation skiljer sig åt mellan moraliska och politiska diskurser, så att universaliseringsprincipen inom politiken ersätts med en demokratiprincip. Denna anger en procedur för lagstiftning, enligt vilken det är demokratiska procedurer som ger lagstiftandet legitimitet. Men för att pröva om rättsliga normer är giltiga och om politiska handlingar är berättigade är det knappast tillräckligt att hänvisa till formella regler för sådana procedurer. Då krävs också en hänvisning till normativa moralprinciper, såsom en princip om respekt för alla människors lika värdighet och en princip om rättvis fördelning av det goda. Detta gäller även om etikens uppgift inte är att ge politisk rådgivning utan att kritiskt granska politisk praxis.

För att skärpa den etiska ansatsen för samhällskritik behöver därför diskursetiken förenas med en normativ etisk modell, som anger kriterier på en rätt handling. En kritisk politisk etik framstår som en rimlig uppfattning om etikens betydelse för politiken, men det kritiska perspektiv som är möjligt genom Habermas utformning av diskursetiken är ändå alltför begränsat. Kritik behöver riktas inte bara mot politiska institutioner och utformningen av demokratin i olika samhällen. Därutöver behövs också en substantiell bedömning av olika politiska beslut, som gäller exempelvis flyktingfrågan, klimatkrisen och militära konflikter. För en sådan kritik behövs också en normativ etisk modell. Ur ett kantianskt perspektiv kan den med fördel ta sin ansats i den andra formuleringen av det kategoriska imperativet, det vill säga principen om alla människors lika värdighet. Benhabib ger konturer till en sådan modell, men hennes teori om rättvisa är inte så väl utvecklad. Därför ska jag nu gå vidare och i nästa kapitel behandla ett annat förslag till en kritisk politisk etik, nämligen den teori om rätten till berättigande som möter hos Rainer Forst. Här förenas en konstruktivistisk etisk teori med en normativ etisk modell som tydligt vilar på en kantiansk människovärdesprincip.

Kapitel 9.

Rätten till berättigande

Vilken relevans bör etiken ha för det politiska livet? Inom kritisk teori har vi mött en förståelse av relationen mellan etik och politik som i flera avseenden framstår som plausibel. Moralen uppfattas som i högsta grad relevant för politiken och av särskild betydelse är respekten för alla människors lika värdighet. Men samtidigt avvisar kritisk teori en sådan politisk moralism, som hävdar att etiken kan ge direkt vägledning för politiskt beslutsfattande. I stället förespråkas en kritisk politisk etik, som förstår den filosofiska reflektionen över moralen som en ansats för kritisk granskning av rådande politiska institutioner.

Denna teori förenas hos Jürgen Habermas med en diskursetik, vars centrala tes är att moraliska normer berättigas i en praktisk diskurs där alla berörda deltar. Även politiska normer ska på motsvarande sätt kunna berättigas i en praktisk diskurs där alla medborgare deltar på lika villkor i en rationell argumentation. Därför framstår den deliberativa demokratin som ett normativt ideal utifrån vilket befintliga maktstrukturer kan kritiskt bedömas. Diskursteorin vidareutvecklas sedan av Seyla Benhabib. Hon menar att det inte alltid är möjligt att uppnå konsensus i den praktiska diskursen och att en sådan konsensus inte heller är kriteriet på att en norm är giltig. Dessutom anger hon inte bara formella kriterier på en berättigad norm utan också två normativa principer som ger vägledning för hur vi bör argumentera.

I detta kapitel ska jag analysera en tredje variant av kritisk politisk etik, nämligen den som möter hos den tyske politiske filosofen Rainer Forst (f. 1964). Han är professor i politisk teori vid Johann Wolfgang Goethe-universitetet i Frankfurt och en av de ledande nutida företrädarna för kritisk teori. Forst har på ett originellt sätt vidareutvecklat en diskursetisk tolkning av kantiansk etik, som han lägger till grund för ett försvar för deliberativ demokrati. I likhet med Habermas och Benhabib menar han att den deliberativa demokratin har en moralisk

grund. Denna grund är enligt Forst varje människas rätt till berättigande, vilket innebär att hon aldrig får underställas normer som det inte finns goda skäl att acceptera.

Teorin om varje människas rätt till berättigande framställer Forst framför allt i sina böcker *The Right to Justification* (2012), *Justification and Critique* (2014) och *Normativität und Macht* (2015). Här utvecklar han också den uppfattning om relationen mellan etik och politik som jag kallar för kritisk politisk etik. I sin doktorsavhandling *Contexts of Justice* (2002) har Forst tidigare analyserat liberalism och kommunitarianism, varvid han visat hur hans diskursetik och teori om rättvisa skiljer sig från dessa teorier. En intressant kritisk granskning av Forsts teori ges i *Justice, Democracy and the Right to Justification* (2014), som är en antologi där flera författare medverkar.

Kapitlet är så disponerat att jag till att börja med söker klargöra innebörden av den kritiska politiska etik som Forst kan sägas omfatta. Han riktar kritik mot både den politiska cynismen och den politiska moralismen, samtidigt som han menar att etiken sätter vissa ramar för hur en deliberativ demokrati ska utformas. Ett politiskt berättigande av handlingsnormer ska ske diskursivt på liknande sätt som vi argumenterar för att moraliska normer är berättigade. Denna kritiska politiska etik hos Forst hör nära samman med en etisk teori, som framför allt besvarar den kunskapsteoretiska frågan om hur vi kan berättiga ett moraliskt omdöme. I min analys av denna teori ska jag till att börja med uppehålla mig vid den skillnad Forst gör mellan etiskt och moraliskt berättigande, varefter jag behandlar frågan om vilket slags moralisk konstruktivism som Forst kan sägas omfatta.

Den kritiska politiska etiken hos Forst förenas också med en normativ etisk modell. I min analys av denna uppmärksammar jag särskilt hans teori om mänskliga rättigheter och hans teori om rättvisa. Mot denna bakgrund analyserar jag den människosyn som hör samman med Forsts etik. Han menar att det utmärkande för människan är att hon är en berättigande varelse, som har förmåga att ge rationella skäl för sina normer och samtidigt ställer krav på att de normer hon ska följa är berättigade. Därefter kommer jag att söka klargöra den demokratiteori som hör samman med Forsts etik och människosyn. Det är en teori om deliberativ demokrati, som skiljer sig från både en liberal och en kommunitariansk modell för demokrati. Denna teori hör i sin tur samman med en bestämd förståelse av politik. Även om Forst riktar kritik mot både den politiska realismen och Chantal Mouffes bild av

det politiska, framhåller han den betydelse som intressekonflikter och strävan efter makt har i det politiska livet.

Avslutningsvis ger jag i detta kapitel en kritisk granskning av Forsts politiska etik. I flera avseenden delar jag hans uppfattning om relationen mellan etik och politik, liksom hans förståelse av deliberativ demokrati. Han visar tydligt hur människovärdesprincipen och en teori om rättvisa ger viktiga perspektiv för en kritisk granskning av makt-havares politik och rådande sociala ordningar. Samtidigt menar jag att hans etiska teori om berättigande av moraliska omdömen har vissa begränsningar, vilket också gäller hans teori om rättvisa. Även hans människosyn och förståelse av politik behöver revideras och förtydligas i vissa avseenden. På så sätt skulle en kritisk politisk etik kunna bli en ännu skarpare och rimligare teori om politik och moral.

Kritik av realism och moralism

Hur ska vi enligt Rainer Forst förstå relationen mellan etik och politik? Vilken vägledning kan moraliska överväganden ge för politiska aktörers handlande? I likhet med Jürgen Habermas och Seyla Benhabib kan Forst sägas omfatta vad jag kallar en kritisk politisk etik. Det innebär att han inte förespråkar en sådan politisk moralism som vi mött hos John Rawls och Alasdair MacIntyre. I stället menar han att etiken framför allt ska ge en ansats för kritisk granskning av politiska makt-strukturer. Han utformar en etisk teori som ger formella kriterier på ett rättvist politiskt styre. Enligt Forsts diskursetik, som han kallar för en ”moralisk konstruktivism”, ska moraliska normer för att vara giltiga kunna berättigas i en praktisk diskurs med sådana skäl som uppfyller vissa kriterier. På motsvarande sätt ska också politiska normer kunna berättigas. Därigenom får den moraliska konstruktivism han argumenterar för stor betydelse för hur vi bedömer utformningen av politiska institutioner och strukturer.

Människan är enligt Forst en berättigande varelse, som har förmåga att ge rationella skäl för sina normer. Hon har också en rätt till berättigande, vilket innebär att politiska makthavare har en skyldighet att ge godtagbara skäl för sina beslut. Detta ger ramar och spelregler för den form av demokrati som är önskvärd. Forsts teori om rättvisa och mänskliga rättigheter ger också riktlinjer för en kritisk granskning av existerande politiska ordningar. Framför allt ger emellertid hans etik kriterier på ett adekvat politiskt berättigande. Detta är formella kriterier som inte ger någon substantiell moralisk vägledning för politiska

aktörers handlande. Men de ger en god ansats för en etisk kritik av rådande maktstrukturer.

I min studie har jag gjort en skillnad mellan de två positioner som jag kallat ”politisk cynism” och ”politisk realism”. Enligt den politiska cynismen har moraliska överväganden inte alls någon relevans för politiken. Moraliska krav kan bara resas på individuellt handlande, medan politiken befinner sig bortom moralen. Detta är den ståndpunkt som vi mött hos Carl Schmitt och Chantal Mouffe. Den politiska realismen är däremot den position som vi mött hos Hans J. Morgenthau och Reinhold Niebuhr. De menar att politik kännetecknas av maktkamp och intressekonflikter, men inte desto mindre har moralen en viss relevans för politiken. Men det är då fråga om en annan moral än den som gäller för den enskilda individens handlande. På så sätt försvarar den politiska realismen en etisk dualism.

Rainer Forst gör inte denna skillnad mellan politisk cynism och politisk realism. Han kallar båda dessa uppfattningar för ”politisk realism” – även den som möter hos Chantal Mouffe och Carl Schmitt. Enligt honom hävdar den politiska realismen att det politiska är en sfär som befinner sig bortom den moraliska. Denna ståndpunkt kan inte godtas enligt Forst. Han bestrider att politik ska förstås som en motsättning mellan vänner och fiender, och han hävdar att moralen ger formella kriterier på ett rättvist politiskt styre. Rättvisa innebär att alla berörda ska vara delaktiga i den process där grundläggande normer konstrueras och berättigas.⁵⁵⁶

Forst beskriver den ”politiska realismen” som en vetenskaplig betraktelse över politiken som hävdar att det politiska följer helt andra spelregler än sådana som är moraliska. Den betonar enligt Forst att det som styr enskilda och organiserade kollektiv i det politiska är strävan efter makt och egenintressen. Den ”politiska moralismen” menar däremot enligt Forst att moraliska normer har stor betydelse för politiskt beslutsfattande. Moraliska överväganden ligger till grund för politiken, som kan förstås som en form av tillämpad etik. Enligt Forst är ingen av dessa två positioner acceptabel. Det är förenklat att tänka sig att antingen maktintressen eller moraliska normer styr politiken. Snarare är det fråga om en samverkan mellan normer och intressen för att generera politisk makt.⁵⁵⁷

⁵⁵⁶ Forst, Rainer: *Justification and Critique. Towards a Critical Theory of Politics*. Polity Press, Cambridge 2014, s 4 f.

⁵⁵⁷ Forst, Rainer: *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen*. Suhrkamp Verlag, Berlin 2015, s 201.

Även om Forst inte skiljer mellan cynism och realism, så framhåller han att det finns olika typer av realism. Klassiska realister som Morgenthau och Reinhold Niebuhr menade att det finns moraluppfattningar som har en viss betydelse för politiken och de argumenterade för starkare internationella politiska strukturer. En annan form av politisk realism (som jag kallar ”politisk cynism”) är den som omfattas av Chantal Mouffe, som menar att det finns en kategorisk skillnad mellan politik och moral, varför moralen inte alls har relevans för politiken. En tredje form är den som Bernard Williams argumenterar för. Han framhåller det politiska livets autonomi och menar att politikens första fråga handlar om hur ordning och trygghet kan säkras. För den politiska gemenskapen gäller det att eftersträva inte en gemensam moral utan en legitim ordning.⁵⁵⁸

Forst är kritisk mot alla dessa skilda former av ”politisk realism”. Visserligen är det riktigt att politik inte är tillämpad etik och att vi inte får ignorera politiska realiteter. Realister varnar också med rätta för att moralen kan bli en ideologi så att man universaliserar sina egna värderingar och söker implementera dem i andra kulturer. Men Forst menar att politik inte bara handlar om att etablera och försvara ordning, och den handlar inte heller bara om att försvara den egna gruppens intressen. I stället är politikens uppgift att skapa och upprätthålla nödvändiga institutioner, och då behövs en princip för adekvat berättigande av dessa. Därför argumenterar Forst för en annan position, som han kallar för en kritisk och realistisk konstruktivism. Enligt denna har politiken en grundsats som ytterst är moralisk, nämligen en princip som respekterar människans autonomi och kräver diskursiv självlagstiftning. Denna berättigandeprincip handlar om respekt för människovärdet och utgör den normativa grunden för ett kritiskt perspektiv på politisk praxis. Moralens har enligt denna position betydelse för politiken, men framför allt då som en ansats för kritik av maktstrukturer.⁵⁵⁹

Samtidigt riktar Forst också kritik mot den politiska moralismen. Han har invändningar mot de förståelser av relationen mellan etik och politik som möter inom både den politiska liberalismen och kommunismen. Till skillnad från Rawls menar han att det demokratiska samhället inte vilar på någon gemensam och substantiell förståelse av vad distributiv rättvisa innebär. Det är i ett pluralistiskt samhälle inte möjligt att uppnå en överlappande konsensus om vad som är rättvist.

⁵⁵⁸ Forst, Rainer: *Normativität und Macht*, s 202 f och 204.

⁵⁵⁹ Forst, Rainer, aa, s 208 f och 210 ff.

Dessutom handlar rättvisa inte enbart om en jämlik fördelning av sociala värden. En kritisk teori om rättvisa ägnar sig främst åt kritik av maktrelationer och hävdar att var och en har rätt till adekvat berättigande.⁵⁶⁰

Till skillnad från sådana kommunitarianer som Michael Sandel och Charles Taylor menar Forst att politiken inte vilar på någon etisk uppfattning om vad som är det gemensamma goda. I ett pluralistiskt samhälle finns det flera olika bilder av det goda, vilka är relaterade till skilda livsåskådningar och religiösa traditioner. Politiken ska respektera denna mångfald, och därför förordar Forst vad han kallar en etisk agnosticism som över huvud taget inte tar ställning till frågan om vad som är det goda livet. I denna bemärkelse menar han att politiken bör stå bortom etiken.⁵⁶¹

Forsts egen uppfattning kommer tydligt till uttryck i hans teori om relationen mellan moralisk och politisk konstruktivism. Enligt Forst är *moralisk konstruktivism* en teori som anger hur normer kan berättigas i en moralisk kontext. Där ska normen vara föremål för en praktisk diskurs, där alla kan framföra sina argument för och mot den. De skäl som anförs i denna diskurs ska enligt Forst uppfylla två kriterier, nämligen ”reciprocitet” och ”generalitet”. Det innebär att ingen får ställa moraliska krav som hon inte medger att andra ställer, och att de skäl som anförs ska kunna förstås och godtas av alla berörda. En moralisk norm är giltig och universellt berättigad om det utifrån dessa kriterier inte finns några avgörande skäl mot den.⁵⁶²

Politisk konstruktivism är enligt Forst en del av den moraliska. Den anger hur berättigandet av normer kan ske inom en politisk kontext, där frågan gäller hur den samhälleliga grundstrukturen ska vara utformad. Inom den moraliska kontexten handlar berättigandet om att ge skäl för universella normer som gäller alla människor, medan det politiska berättigandet är en praxis där personer som är underställda vissa politiska normer och institutioner undersöker skälen till att denna normativa ordning är giltig. De personer som är underställda ordningen i fråga är själva subjekt för berättigandet, och det är bara de som är

⁵⁶⁰ Forst, Rainer: *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Columbia University Press, New York 2014, s 189 ff och 194 ff.

⁵⁶¹ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 164 ff.

⁵⁶² Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 19 ff och 48 ff. Forst, Rainer: *Normativität und Macht*, s 48 f.

berörda som är involverade i processen att pröva argumenten för och emot.⁵⁶³

Medan det moraliska berättigandet gäller i relation till hela den gemenskap som utgörs av alla människor, så äger det politiska berättigandet rum inom varje suverän politisk gemenskap. I båda fallen är det fråga om en diskursiv konstruktivism, men det politiska berättigandet sker inom en avgränsad politisk kontext där medborgarna deltar. Det kan då exempelvis handla om implementering och tolkning av mänskliga rättigheter inom en bestämd social struktur. Den politiska konstruktionen av rättigheter innebär att medborgarna tillerkänner varandra vissa rättigheter, samtidigt som dessa inte ska strida mot de rättigheter som diskursivt är berättigade på en moralisk nivå. På så sätt ger den kantianska etiken vissa formella ramar för politiken.⁵⁶⁴

Den moraliska konstruktivismen svarar på frågan vilka normer moraliska personer alltid är skyldiga varandra att följa. Den politiska konstruktivismen är däremot ett berättigande av en politisk grundstruktur. Forst skriver att den är en kollektiv och diskursiv konstruktion av en grundläggande social struktur för en politisk gemenskap. Men inom politiken gäller samma rätt till berättigande som inom moralen. På så sätt är den moraliska och den politiska konstruktionen integrerade utan att vara identiska. Forst framhåller också att den moraliska konstruktionen utgör den politiska konstruktionens kärna. Detta kan tolkas så att det politiska berättigandet av beslut och institutioner kan innebära att anföra även andra slag skäl än sådana som hänvisar till moraliska normer. Men för att ett politiskt beslut ska vara rättvist måste det alltid också beakta rätten till berättigande och de två kriterierna reciprocitet och generalitet ska vara uppfyllda.⁵⁶⁵ Forst skriver:

”The idea that there are two separate procedures for construction is thus itself an abstraction: *moral justification is – in a normative-formal sense – the core of political justification*. The ‘public use of reason’, which is required in contexts of fundamental political justification, may not violate the basic right to justification or the criteria of reciprocity and generality. What is valid in the universal moral context must also be demonstrably valid in particular political contexts in which persons demand certain rights as both moral persons and citizens.”⁵⁶⁶

⁵⁶³ Forst, Rainer: *Normativität und Macht*, s 53 ff.

⁵⁶⁴ Forst, Rainer: *Justification and Critique*, s 64 ff.

⁵⁶⁵ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 5 f, 112 f och 217 ff.

⁵⁶⁶ Forst, Rainer, aa, s 218.

Genom att göra denna skillnad mellan moraliskt och politiskt berättigande anger Forst hur han förstår relationen mellan politik och moral. Han tycks mena att detta är två skilda kontexter inom vilka ställs olika typer av praktiska frågor. Medan moraliska normer gäller universellt gäller politiska normer medborgare inom en avgränsad politisk gemenskap. Men kraven på berättigande är ändå likartade. De skäl som anförs för att berättiga politiska beslut och institutioner är inte bara sådana som relaterar till moraliska normer. Men kantiansk etik anger ändå vissa formella krav på ett politiskt berättigande. Ett sådant berättigande får inte ske under former som strider mot människovärdesprincipen och kriterierna reciprocitet och generalitet. Så ger etisk teori en ansats för kritisk granskning av politiska maktstrukturer.

Etiskt och moraliskt berättigande

Rainer Forsts kritiska politiska etik hör sålunda nära samman med en moralisk konstruktivism som i flera avseenden överensstämmer med diskursetiken hos Jürgen Habermas. I likhet med Habermas menar Forst att vi kan berättiga ett moraliskt omdöme genom att gå in i en praktisk diskurs där vi deltar i en kommunikation med andra personer i en social kontext. I denna praktiska diskurs deltar alla på lika villkor och det är enbart argumentens styrka som avgör. Till skillnad från Habermas menar inte Forst att konsensus är ett nödvändigt kriterium på en giltig norm. I stället anger han ett par formella kriterier på sådana skäl som är godtagbara för att ett berättigande ska vara adekvat. En norm är giltig om ingen av dem som deltar i diskursen kan avvisa den med skäl som uppfyller dessa kriterier.

Enligt Forst handlar berättigande om att ta ansvar för sina handlingar både inför berörda personer och generellt. Det ska i princip vara möjligt att berättiga sitt handlande inför den gemenskap som utgörs av alla människor, vilket innebär att ingen ska kunna ha goda skäl att avvisa normen för handlingen. Dess kategoriska giltighet kräver att det finns relevanta skäl för den och att varje moralisk person ska kunna acceptera dessa. Berättigandet av normen ska ske i en diskursiv process, där alla som berörs av normen ska ha samma möjlighet att delta.⁵⁶⁷

De argument som anförs i den diskursiva process där en norms giltighet provas ska enligt Forst uppfylla två formella kriterier. Dessa kriterier på ett adekvat moraliskt berättigande är som vi sett reciprocitet

⁵⁶⁷ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 19 f.

och generalitet. Principen om *reciprocitet* innebär att ingen får ställa moraliska krav som hon inte medger att andra ställer, samtidigt som ingen får påtvinga andra sådana värden och intressen som är hennes egna. Principen om *generalitet* innebär att de skäl som anförs för normativ giltighet ska kunna godtas av alla berörda. Såväl normer som handlingar ska kunna berättigas utifrån dessa kriterier. De anger hur enskilda handlingar i en konkret kontext ska kunna berättigas, men berättigade handlingar ska vara konsistenta med berättigade normer.⁵⁶⁸

Dessa två kriterier påminner i hög grad om de två principer för argumentativt tal i en praktisk diskurs som Seyla Benhabib föreslår. Som vi sett formulerar hon dem som (a) en princip om universell moralisk respekt och (b) en princip om egalitär reciprocitet. Forst ger dock kriterierna en något annorlunda innebörd och ger dem en mer formell karaktär. Han formulerar dem på olika sätt, men en av hans definitioner är följande:

”First, reasons that justify specific normative claims must be reciprocally non-rejectable, that is the author of these claims may not demand any rights or privileges that he or she denies his or her addressee. Moreover, the author may not project his or her opinions, interests, or values onto others and thus decide for him- or herself, rather than reciprocally, how to fulfill the criterion of reciprocity. The same is the case for the addressee of the claims. Second, in moral contexts the community of justification may not be arbitrarily restricted, but rather must include all those affected by actions or norms in morally relevant ways.”⁵⁶⁹

De två kriterierna reciprocitet och generalitet motsvarar enligt Forst det kategoriska imperativet hos Kant. De anger vad det innebär att maximerna för våra handlingar ska vara universaliserbara och kunna upphöjas till allmän lag. Däremot är det inte fråga om att den enskilda gör sina egna överväganden och funderar över om hon motsägelsefritt kan vilja att alla berörda godtar hennes normer. I stället ska berättigandet förstås som en diskursiv process, där alla berörda deltar. Målet för denna process är inte heller att uppnå konsensus. En norm är berättigad ifall den stöds av skäl som uppfyller kriterierna reciprocitet och generalitet.⁵⁷⁰

⁵⁶⁸ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 20. Forst, Rainer: *Justification and Critique*, s 101 f och 140.

⁵⁶⁹ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 214.

⁵⁷⁰ Forst, Rainer, aa, s 20 f.

Principen att normerna för våra handlingar ska vara universaliserbara implicerar också att alla människor har en grundläggande rätt till berättigande. Det är en rättighet att bli respekterad som en moralisk person, som man inte får behandla på sådant sätt som det inte finns godtagbara skäl för. Denna rätt ger alla personer en vetorätt mot sådana normer som inte är berättigade. Att respektera denna rättighet innebär enligt Forst att respektera människans värdighet. Den kantianska principen om att vi ska behandla varje människa som ett ändamål i sig betyder att vi ska respektera moraliska personer som rationella varelser och därmed också att de har en rätt till berättigande.⁵⁷¹

Mot rätten till berättigande svarar enligt Forst en plikt att anföra skäl för moraliska krav som är sådana att de inte blir reciprokt och generellt avvisade. Dessa skäl utgör den grund på vilken moraliska personer berättigar normer och därmed tar ansvar för sitt handlande. På så sätt konstituerar de ett ”grundernas rum”, med skäl för normativa krav som är reciprokt och generellt acceptabla. Medlemmarna i detta rum ser sig som moraliska personer som är skyldiga att ge varandra skäl för sina handlingar – de förstår sig som rationella, autonoma och moraliska varelser. Detta rum motsvarar vad Kant kallar ”ändamålens rike”.⁵⁷²

Rainer Forst skiljer mellan etiskt och moraliskt berättigande. Denna skillnad har att göra med den distinktion han i likhet med Jürgen Habermas gör mellan etik och moral. I den etiska kontexten handlar det om vad som är gott – särskilt vad som är det goda livet för mig, men också om vad som är gott för den gemenskap jag tillhör. Denna bild av det goda livet är ofta relaterad till skilda livsåskådningar och olika sociala gemenskaper. I den moraliska kontexten handlar det i stället om vad som är rätt och plikt. Detta betyder att medan ett etiskt berättigande handlar om att ge skäl för våra uppfattningar om ett gott liv, så handlar ett moraliskt berättigande om att ge skäl för handlingar och normer. Ett sådant moraliskt berättigande vilar inte på någon särskild livsåskådning och det kan heller inte ske genom hänvisning till etiska värden.⁵⁷³

Kravet på ett moraliskt berättigande är sålunda reciprocitet och generalitet. Men vad innebär då enligt Forst ett etiskt berättigande? Detta handlar om att ge förnuftiga skäl för våra uppfattningar om vad som är gott och värdefullt. Närmare bestämt menar han att det finns tre

⁵⁷¹ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 21.

⁵⁷² Forst, Rainer, aa, s 21 f.

⁵⁷³ Forst, Rainer: *Normativität und Macht*, s 43 ff och 50 ff.

dimensioner av etiskt berättigande. För det första kan det handla om att jag berättigar vad som är gott för mig, i relation till de signifikanta andra som delar min etiska gemenskap. För det andra kan det handla om att jag berättigar mina handlingar gentemot dem som står mig nära, med hänvisning till sådana värden som vi delar i vår gemenskap. För det tredje kan medlemmarna i en etisk gemenskap reflektera över sin gemensamma identitet och vilka värden de delar.⁵⁷⁴

Hur ska vi då gå tillväga för att berättiga sådana omdömen om vad som är gott och värdefullt? Något tydligt svar på den frågan ger inte Forst. Han tycks lämna frågan öppen om vad som kännetecknar ett godtagbart etiskt berättigande. Men när han berör denna fråga anlägger han snarast ett kommittarianskt perspektiv, enligt vilket vår bild av det goda livet formas inom den etiska gemenskap vi tillhör. Det goda livet har att göra med mina egna levnadsvillkor, men andra har del i berättigandet av detta som ”signifikanta andra” som är särskilt viktiga för mig. På så sätt formas olika värden i olika typer av gemenskaper – politiska, religiösa eller andra. Min identitet som person finner jag inom en gemenskap – en familj, en förening, en församling – där vi gemensamt reflekterar över vår självförståelse och vilka värden som svarar mot den. Det enda kriterium som Forst antyder på ett godtagbart etiskt berättigande är att man bör eftersträva ett reflektivt ekvilibrium. Uppfattningar om vad som är gott ska inte logiskt strida mot de religiösa eller politiska övertygelser om människan och verkligheten som delas inom den etiska gemenskap man tillhör.⁵⁷⁵

Skillnaden mellan moraliskt och etiskt berättigande hör som nämnts samman med Forsts distinktion mellan etik och moral. Inom etisk forskning hävdas vanligen att ”moral” betecknar våra uppfattningar om vad som är gott och rätt, medan ”etik” betecknar ett teoretiskt och kritiskt studium av moralen. Enligt Forst handlar emellertid etiken om vad som är gott och värdefullt, medan moralen handlar om vad som är rätt och plikt. Han skriver att moraliska normer har en kategoriskt bindande kraft, vilket betyder att de i strikt mening kan berättigas i relation till varje berörd person och att inga rimliga skäl kan anföras mot dem. Etiska uppfattningar är inte på samma sätt kategoriskt bindande.

⁵⁷⁴ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, a 16 och 65.

⁵⁷⁵ Forst, Rainer: *Normativität und Macht*, s 44 f. Se även Forst, Rainer: *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. University of California Press, Berkeley 2002, s 258 f och 260 ff.

De kan vara bindande för en person inom en etisk gemenskap, även om det finns rimliga argument som kan riktas mot dem.⁵⁷⁶

Denna distinktion mellan etik och moral är som vi sett central även i Habermas diskursetik och den möter redan hos Kant. Enligt honom är moralen autonom i den bemärkelsen att den inte behöver någon ytterligare grund. Den är för sin giltighet inte beroende av något annat utanför moralen – inga yttre auktoriteter och inga föreställningar om det goda inom skilda religioner och livsåskådningar. Moraliska normer ska inte berättigas med hänvisning till vad som är värdefullt i sig, eftersom det då blir fråga om ett hypotetiskt imperativ. I stället är moraliska normer ovillkorliga, kategoriska och universella.⁵⁷⁷

Rainer Forst diskuterar ett antal invändningar mot den skillnad han gör mellan etik och moral. En av dessa är att frågan om vad som är gott inte ska privatiseras, så att den överlämnas till olika traditioner att avgöra. Även uppfattningar om vad som är värdefullt ska kunna berättigas och prövas intersubjektivt. Mot detta menar dock Forst att oenighet i etiska frågor är legitim, medan enbart sådana omdömen som gör anspråk på moralisk giltighet behöver kunna universellt berättigas utifrån kriterierna reciprocitet och generalitet.⁵⁷⁸

En annan invändning är att skillnaden mellan etik och moral medför ett slags etisk schizofreni hos det moraliska subjektet. Den enskilda blir en splittrad personlighet eftersom hon ska hålla dessa två sfärer åtskilda från varandra och måste bortse från sina djupaste värden när hon söker avgöra vad som är rätt. Forst menar dock att detta inte behöver innebära några större problem för den enskilda, eftersom hon mycket väl känner till att de skäl för ett omdöme som kan godtas i en kontext inte alls behöver vara gångbara i en annan.⁵⁷⁹

En tredje invändning är att skillnaden mellan etik och moral bortser från att det finns etiska värden som utgör själva grunden för moraliska normer. Vissa uppfattningar om det goda är grundläggande för moralen, och till dessa hör vikten av förnuft och autonomi. Men även om det genealogiskt förhåller sig på detta sätt menar Forst att frågan om hur moraliska normer ska visas vara giltiga är av ett annat slag. Just människans rationalitet och autonomi implicerar att sådana normer ska berättigas utan hänvisning till några etiska värden.⁵⁸⁰

⁵⁷⁶ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 17 f och 44 ff.

⁵⁷⁷ Forst, Rainer, aa, s 62 f.

⁵⁷⁸ Forst, Rainer, aa, s 69 f.

⁵⁷⁹ Forst, Rainer, aa, s 71 f.

⁵⁸⁰ Forst, Rainer, aa, s 73 f.

Diskursteoretisk konstruktivism och internalism

Den kritiska politiska etiken hos Rainer Forst hör som vi sett samman med en etisk teori som han kallar för ”moralisk konstruktivism”. Hur ska vi förstå innebörden av denna teori? Inom nutida etisk teori framstår den moraliska realismen och den etiska konstruktivismen som två intressanta alternativ, framför allt som olika ståndpunkter inom värdeontologin. Den moraliska realismen hävdar att värden har en självständig existens, oberoende av det mänskliga medvetandet. Dessutom hävdar den att moraliska omdömen har sanningsvärde och att de kan verifieras eller falsifieras genom observation av den moraliska verkligheten. Det betyder att teorin ofta hör samman med en korrespondensteori, men det finns också moraliska realister som förordat en koherensteori.⁵⁸¹

Den etiska konstruktivismen hävdar däremot att värden är mänskliga konstruktioner. De formas inom ramen för en social konstruktion, på motsvarande sätt som sådana institutioner som äktenskap och pengar. Ofta hävdar denna teori att moraliska omdömen har sanningsvärde, samtidigt som den förstår moraliska sanningar som konstruktioner. Men teorin kan också vara icke-kognitivistisk och förneka att moraliska omdömen har sanningsvärde. Den etiska konstruktivismen hävdar ofta att moraliska omdömen berättigas genom en deliberativ process av något slag. Värden och normer utgör resultatet av en bestämd procedur för rationella överväganden, som följer vissa spelregler för en förnuftig deliberation. Så resonerar John Rawls när han utformar sin kontrakts-teori och på motsvarande sätt menar den kantianska etikern Christine Korsgaard att vi som rationella agenter konstruerar moralprinciper som har en praktisk nödvändighet.⁵⁸²

Det slags konstruktivism som Rainer Forst argumenterar för är av ett annat slag. Till att börja med kallar han denna teori för ”moralisk konstruktivism”, inte etisk konstruktivism. Detta har att göra med hans skillnad mellan etik och moral. Enligt Forst är det inte värden utan normer som kan förstås som mänskliga konstruktioner. Dessutom menar Forst att hans teori är en ”diskursteoretisk konstruktivism”, enligt vilken varje enskild moralisk person har samma betydelse i den process där normer konstrueras. Var och en har en rätt till berättigande eftersom hennes moraliska autonomi och värdighet består i att hon behandlas som ett ändamål i sig. Detta berättigande ska därför ske i en

⁵⁸¹ Grenholm, Carl-Henric: *Etisk teori. Kritik av moralen*. Studentlitteratur, Lund 2014, s 153 ff, 156 f och 159 ff.

⁵⁸² Grenholm, Carl-Henric, aa, s 253 ff och 258 f.

diskursiv process där alla berörda har möjlighet att delta på lika villkor. Detta skiljer sig från det hypotetiska val under okunnighetens slöja som Rawls tänker sig, och det är heller inte fråga om att vi, som Kant menade, som enskilda ska fundera över om vi motsägelsefritt kan vilja upphöja våra maximer till allmän lag.⁵⁸³

Forst skriver att enligt den moraliska konstruktivism som han förordar har konstruktionen av moraliska normer en oavvislig intersubjektiv grund. En berättigad norm måste kunna vara föremål för en praktisk diskurs, där i princip alla måste kunna framföra sina argument för och mot den. Denna diskursiva konstruktivism sker inte genom några hypotetiska tankeexperiment, utan är en intersubjektiv praxis där autonoma människor själva formulerar och berättigar sina moraliska omdömen. Det sker genom en reciprok och generell argumentation inom ramen för en bestämd social kontext. Berättigandet placeras på så sätt inom skilda kontexter, där medlemmarna själva finner och accepterar de principer som ska gälla. Konstruktionen sätts in i ett sammanhang – en moralisk eller en politisk gemenskap – och på så sätt kan förmyndarskap och paternalism undvikas.⁵⁸⁴

Denna diskursteoretiska konstruktivism förstår Forst framför allt som en kunskapsteoretisk teori, som anger hur moraliska omdömen kan berättigas. Han uttrycker det så att han försvarar en ”praktisk konstruktivism”, enligt vilken moralisk giltighet kan begrundas genom principen om reciprokt och generellt berättigande. Däremot är det inte fråga om en ”metafysisk konstruktivism”, som tar ställning till frågan om normer upptäcks eller skapas av oss. Det är en konstruktivism utan några starka metafysiska antaganden, skriver han. Vad betyder detta? Min tolkning är att Forst medvetet intar en agnostisk ståndpunkt vad gäller vissa centrala frågor inom etisk teori. Han tar inte ställning till det värdeontologiska problemet, det vill säga frågan om huruvida värden och normer har en självständig existens, oberoende av det mänskliga medvetandet. Denna fråga lämnar han öppen. Det är tveksamt om han ens tar ställning till den semantiska frågan om moraliska omdömen har sanningsvärde eller inte. I likhet med Habermas hävdar han att moraliska omdömen gör anspråk på giltighet – men det är oklart huruvida de kan sägas vara sanna eller falska.⁵⁸⁵

⁵⁸³ Forst, Rainer: *Normativität und Macht*, s 48 f.

⁵⁸⁴ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 159 och 162 ff.

⁵⁸⁵ Forst, Rainer: *Normativität und Macht*, s 49.

Andrea Sangiovanni har i en klargörande analys av Forsts teori därför ifrågasatt om detta är en etisk teori. Sangiovanni skiljer mellan en ”normativ konstruktivism” och en ”metaetisk konstruktivism”. Den normativa konstruktivismen ger oss en procedur för att nå fram till berättigade normer och moralprinciper. Den metaetiska konstruktivismen ger oss däremot en analys av såväl kunskapsteoretiska som värdeontologiska och semantiska problem som gäller moraliska omdömen. Eftersom Forst förhåller sig neutral till flera av dessa metaetiska frågor, menar Sangiovanni att han förordar någon form av normativ konstruktivism.⁵⁸⁶

Min tolkning är emellertid att Forst omfattar en etisk teori – men det är en begränsad sådan. Teorin ger ett tydligt svar på frågan om hur moraliska omdömen ska berättigas, men den besvarar inte det värdeontologiska problemet och det är oklart hur den ställer sig till det semantiska problemet. Däremot är det en annan fråga inom etisk teori som Forst ofta återkommer till. Det gäller frågan om moraliska omdömen är förenade med en villighet att utföra vissa handlingar. Forst argumenterar för en ”internalism”, som innebär att det råder en nära förbindelse mellan en persons moraluppfattning och hennes motivation att handla. Förnuftiga skäl för att en handling är berättigad är enligt honom tillräckliga för att vi också ska ha en drivkraft att utföra den. Om vi har en förnuftig insikt om skäl för handlingen som inte kan reciprokt och generellt avvisas, så räcker detta för att vi också ska handla.⁵⁸⁷

Etiker som försvarar en internalistisk teori omfattar ofta också en ”belief-desire-teori” enligt vilken det inte är tillräckligt med föreställningar om sakförhållanden (”beliefs”) för att motivera oss att handla. Det krävs också att moraliska omdömen innehåller någon komponent som har att göra med känslor och önskemål (”desires”). Tillsammans med internalismen utgör belief-desire-teorin ett argument för en icke-kognitivistisk teori, enligt vilken moraliska omdömen saknar sanningvärde.⁵⁸⁸ Rainer Forst avvisar emellertid denna belief-desire-teori. Skälet är att han menar att moraliska omdömen inte kan berättigas genom hänvisning till våra önskningar och våra subjektiva uppfattningar

⁵⁸⁶ Sangiovanni, Andrea: ”Scottish Constructivism and the Right to Justification”. Artikel i Forst, Rainer: *Justice, Democracy and the Right to Justification*. Rainer Forst in Dialogue. Bloomsbury, London 2014, s 31 f.

⁵⁸⁷ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 23 ff och 29 f. Forst, Rainer: *Normativität und Macht*, s 50. Om skillnaden mellan ”internalism” och ”externalism”, se Grenholm, Carl-Henric: *Etisk teori*, s 171 f.

⁵⁸⁸ Grenholm, Carl-Henric: *Etisk teori*, s 171 ff.

om vad som är värdefullt. Han tycks också mena att det inte är nödvändigt att moraliska omdömen uttrycker känslor för att de ska motivera oss att handla. Rationella skäl för att de är berättigade är tillräckliga.⁵⁸⁹

Detta skulle kunna tolkas så att Forst förenar sin moraliska konstruktivism med en kognitivistisk teori, enligt vilken moraliska omdömen ger oss kunskaper och uttrycker påståenden om sakförhållanden. Hur kan då dessa påståenden också motivera oss att handla? Svaret har sannolikt att göra med Forsts förståelse av det praktiska förnuftet, som han menar är människans förmåga att ge skäl för svar på praktiska frågor. Det används på olika sätt i skilda kontexter – moraliska, etiska, rättsliga eller politiska – för att ge kriterier på ett adekvat berättigande. Forst menar att det har två olika komponenter. Det praktiska förnuftet har en kognitiv komponent, som innebär att det kan ge adekvata skäl för att berättiga en norm. Men det har också en viljemässig komponent, vilket betyder att vi är beredda att handla i enlighet med normer som blivit berättigade. På så sätt påverkar det praktiska förnuftet också den mänskliga viljan att handla.⁵⁹⁰

Rättvisa och mänskliga rättigheter

Rainer Forst förenar också sin kritiska politiska etik med en normativ etisk modell, där han framför allt utvecklar en teori om rättvisa och mänskliga rättigheter. Redan i sin doktorsavhandling *Contexts of Justice* ger Forst en kritisk granskning av teorier om rättvisa inom liberalism och kommittarianism. Han uppehåller sig framför allt vid motsättningen mellan universalistiska och kontextualistiska teorier och instämmer delvis i den kommittarianska tesen att den person som ska ta ställning till moraliska problem är situerad och befinner sig inom en bestämd kontext. Samtidigt betonar han att vi befinner oss inom skilda kontexter, nämligen etiska, rättsliga, politiska och moraliska gemenskaper. I dessa olika sfärer ställs vi inför skilda praktiska problem och svaren på dessa måste berättigas med olika typer av skäl. Kritisk teori hävdar att ett samhälle är rättvist om det tar hänsyn till att en moralisk person befinner sig inom alla dessa kontexter.⁵⁹¹

⁵⁸⁹ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 25 f. Forst, Rainer: *Normativität und Macht*, s 50 f.

⁵⁹⁰ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 18.

⁵⁹¹ Forst, Rainer: *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. University of California Press, Berkeley 2002, s 230 f, 241 f och 291 f.

Denna kritiska teori om rättvisa vidareutvecklar Forst i sina senare publikationer. Där riktar han kritik mot sådana liberala teorier som hävdar att rättvisa innebär en lika fördelning av sociala värden, och han avvisar också uppfattningen att rättvisa betyder att alla ska uppnå ett minimum av det goda livet. I stället hävdar han att rättvisa innebär att undvika ett godtyckligt styre. Social och politisk rättvisa handlar om att normer och institutioner ska vara reciprokt och generellt berättigade. I ett samhälle som är rättvist respekteras vars och ens rätt till berättigande, och det råder jämlikhet i det avseendet att var och en har inflytande i den diskursiva process där grundläggande normers giltighet provas.⁵⁹²

Forst menar att rättvisans första fråga gäller den om makt. Det handlar inte bara om vilka sociala värden som ska fördelas på ett legitimt sätt utan också om hur dessa värden produceras och vem som får bestämma över distributionen. Att makt är rättvisans första fråga betyder att den gäller vilka som har möjlighet att på lika villkor delta i berättigandet av normer och sociala strukturer. En kritisk teori om rättvisa hör därför samman med en kritisk granskning av berättiganderelationer i samhället. Enligt denna teori är kravet på rättvisa ett emancipatoriskt krav på att vi ska respektera vars och ens rätt till berättigande. På så sätt uppfyller vi också Kants kategoriska imperativ, enligt vilket alla människor ska respekteras som ändamål och inte bara som medel.⁵⁹³

Det finns enligt Forst två bilder av rättvisa. Den första är att rättvisa handlar om en fördelning av det goda – den är en distributiv rättvisa. En vanlig tolkning av principen att var och en ska få sitt (*suum cuique*) går ut på att rättvisa innebär att varje enskild människa ska få tillräckligt mycket av det goda. Denna uppfattning förbiser frågan om hur detta goda produceras och den politiska frågan om vem som har makten över de strukturer som finns för produktion och distribution. Den ser inte heller skillnaden mellan moralisk solidaritet och rättvisa. De som lider till följd av en naturkatastrof anses vara drabbade av en liknande orättvisa som dem som utsatts för ekonomisk och politisk exploatering.⁵⁹⁴

Enligt den andra bilden handlar rättvisa om intersubjektiva relationer och strukturer, inte om hur mycket av ett gott liv var och en upp-

⁵⁹² Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 194 f.

⁵⁹³ Forst, Rainer, aa, s 2 och 195 f.

⁵⁹⁴ Forst, Rainer: *Justification and Critique*, s 18 f. Se även Forst, Rainer: *Justice, Democracy and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue*. Bloomsbury, London 2014, s 4 ff.

nått. Rättvisa är inte en fråga om vad du har utan en fråga om hur du behandlas av andra. Det betyder att rättvisa är en befrielse från dominans, där du är föremål för godtycklig behandling. Kärnan i rättvisan är att samhällets institutioner och strukturer är fria från dominans och godtyckligt styre. För den enskilda innebär denna rättvisa att inte bli kränkt i sin grundläggande rätt till berättigande, vilket också betyder att ens mänskliga värdighet respekteras. Det grundläggande kriteriet på social rättvisa är sålunda principen om allmänt och reciprokt berättigande.⁵⁹⁵

Forst menar att det finns en skillnad mellan ”fundamental” och ”maximal” rättvisa. Den fundamentala rättvisan innebär att etablera en grundläggande struktur för berättigande. Det betyder att den berättigande makten fördelas så lika som möjligt, så att alla individer har samma möjligheter att reciprokt och generellt berättiga normer och institutioner. Den maximala rättvisan anger däremot vilka värden som ska fördelas på vilket sätt i vilken kontext. På denna nivå bejakar Forst den uppfattning som finns hos Michael Walzer, nämligen att det finns skilda värden i olika sfärer som ska fördelas utifrån olika principer. Det som främst intresserar honom är emellertid, som vi sett, den fundamentala rättvisan som värnar om allas rätt till berättigande.⁵⁹⁶

Rainer Forsts teori om rättvisa hör nära samman med hans teori om mänskliga rättigheter. Till grund för dessa ligger enligt Forst den kantianska principen om att vi bör respektera varje människas värdighet. Enligt hans tolkning innebär denna princip att mänskliga rättigheter ska säkerställa att ingen människa behandlas på ett sådant sätt som inte kan berättigas för henne. Varje människa ska respekteras som en autonom agent som har rätt att inte underställas handlingar och normer som inte kan adekvat berättigas. I likhet med den sociala rättvisan har sålunda de mänskliga rättigheterna sin grund i människovärdesprincipen, tolkad som en princip om alla människors rätt till berättigande.⁵⁹⁷

Det finns olika sätt att berättiga mänskliga rättigheter. Forst uppmärksammar James Griffins teori i *On Human Rights*, där denne ger ett

⁵⁹⁵ Forst, Rainer: *Justification and Critique*, s 20 ff och 34 ff. Forst, Rainer: *Justice, Democracy and the Right to Justification*, s 6 ff och 20 ff.

⁵⁹⁶ Forst, Rainer: *Justification and Critique*, s 35 ff. Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 196 f. Michael Walzer argumenterar för en ”komplex jämlikhet” och en pluralistisk rättviseteori enligt vilken skilda principer gäller för fördelning av de olika sociala värden som är aktuella inom olika sfärer i samhället. Se Walzer, Michael: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books, New York 1983, s 3 ff och 17 ff.

⁵⁹⁷ Forst, Rainer: *Justification and Critique*, s 38 f.

etiskt berättigande genom att hävda att mänskliga rättigheter skyddar människans frihet. Människans autonomi och frihet är enligt honom det högsta värdet, och rättigheterna slår vakt om detta. Mot denna teori menar Forst att berättigandet av rättigheterna måste vara moraliskt. Det ska vara universellt giltigt och reflexivt, och inte grundas på någon hänvisning till vad som är gott. Ett sådant berättigande är det fråga om när rättigheterna förstås som resultatet av en diskursiv konstruktion.⁵⁹⁸

Den normativa grunden för en uppfattning om mänskliga rättigheter är sålunda enligt Forst varje människas rätt att bli respekterad som en person med rätt till berättigande. Det betyder att varje handling eller norm ska kunna berättigas på ett adekvat sätt, och att politiska och sociala strukturer ska vara baserade på sådana moraliska normer. Kriterierna på berättigade moraliska normer är reciprocitet och generalitet, och även rättsliga normer ska uppfylla dessa kriterier inom ramen för ett politiskt berättigande. Forst framhåller att den förståelse av "människans värdighet" som ligger till grund för mänskliga rättigheter därmed inte är en metafysisk eller etisk uppfattning, som hör ihop med en uppfattning om det goda livet. Respekten för människans värdighet handlar i stället om att hon respekteras som en autonom person som är värd att få adekvata skäl för sådana handlingar och normer som berör henne.⁵⁹⁹

Principen om alla människors lika värdighet ges sålunda en originell tolkning av Rainer Forst. Det som kränker en människas värdighet är inte nödvändigtvis att hon lever i fattigdom och inte har vad hon behöver för ett gott mänskligt liv. Det som kränker hennes värdighet är att hon påtvingas detta tillstånd av andra, utan att dessa ger ett godtagbart berättigande av detta. Respekten för människans värdighet handlar om en respekt för människans autonomi. Det är en respekt för människan som en rationell person som har rätt att inte underställas andra normer än sådana som kan berättigas.⁶⁰⁰

Denna princip om rätten till berättigande ligger enligt Forst till grund för mänskliga rättigheter. Att denna rättighet är grundläggande betyder emellertid inte att övriga mänskliga rättigheter kan härledas från den. I stället är det fråga om att överlåta åt medlemmar i olika kulturer och kontexter att själva konstruera och berättiga skilda rättigheter. På så sätt kan mänskliga rättigheter bli genuint emancipatoriska.

⁵⁹⁸ Forst, Rainer, aa, s 46 ff och 50 f. Forst hänvisar till Griffin, James: *On Human Rights*. Oxford University Press, Oxford 2008.

⁵⁹⁹ Forst, Rainer: *Justification and Critique*, s 63.

⁶⁰⁰ Forst, Rainer, aa, s 96 f.

De är resultatet av en diskursiv konstruktion inom ramen för en avgränsad social gemenskap.⁶⁰¹

Forsts teori om mänskliga rättigheter är konstruktivistisk, i den meningen att han menar att rättigheterna saknar en metafysisk grund och att de är resultatet av en diskursiv konstruktion. Samtidigt skiljer han som vi sett mellan en moralisk och en politisk konstruktion av rättigheter. Den moraliska är universell och innebär ett berättigande av generella rättigheter som gäller för alla människor, medan den politiska konstruktionen handlar om att utveckla rättsliga och politiska strukturer där dessa allmänna rättigheter berättigas, tolkas och institutionaliseras inom givna historiska och sociala kontexter. Inom den moraliska gemenskap som alla människor utgör kan vi ge goda skäl för den grundläggande rätten till berättigande. Hur övriga mänskliga rättigheter förstås kan däremot variera mellan olika politiska gemenskaper.⁶⁰²

Detta är ett icke-paternalistiskt berättigande av mänskliga rättigheter, som tar hänsyn till de skillnader som finns mellan olika kulturella kontexter. Forst menar att det har funnits en tendens att monopolisera och universalisera de tolkningar av mänskliga rättigheter som funnits inom en västerländsk liberal tradition. Därmed har man inte respekterat den autonomi som tillkommer andra sociala gemenskaper. Mänskliga rättigheter har till och med använts för att begränsa icke-västerländska staters suveränitet och som en dörröppnare för interventioner i länder som inte delat liberala tolkningar av rättigheterna. För att undvika en sådan paternalism betonar Forst att den politiska konstruktionen av social rättvisa ska ske inom en partikulär politisk kontext, där de som är berörda av rättigheternas giltighet deltar i den diskursiva processen.⁶⁰³

Detta betyder att mänskliga rättigheter tolkas, institutionaliseras och berättigas i en bestämd politisk situation. Den politiska konstruktionen av rättigheter innebär inte att en given lista med moraliska rättigheter okritiskt godtas och implementeras inom en nationell lagstiftning. Det är heller inte fråga om att staten tilldelar sina medborgare vissa rättigheter. I stället skapas rättigheterna genom att medborgarna erkänner varandra som autonoma varelser, vilka respekterar varandras rätt till

⁶⁰¹ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 209 f och 211 f.

⁶⁰² Forst, Rainer, aa, s 213 ff.

⁶⁰³ Forst, Rainer, aa, s 217.

berättigande. Medborgarna tillerkänner varandra rättigheter, och därmed konstrueras de.⁶⁰⁴

Människan som en berättigande varelse

Den kritiska politiska etik som möter hos Rainer Forst förenas inte bara med en moralisk konstruktivism och en normativ rättviseteori. Den hör också samman med en bestämd människosyn. Han har en speciell uppfattning om vad som kännetecknar människan, och denna lägger han till grund för sin teori om rätten till berättigande. Vi har tidigare sett att Habermas utvecklar en språkfilosofisk teori om kommunikativt handlande, som han lägger till grund för sin diskursetik. Någon sådan språkfilosofisk teori möter inte hos Rainer Forst. I stället utvecklar han en teori om människans natur, som har avgörande betydelse för både hans etiska teori och hans normativa etiska modell.

I likhet med Habermas och Benhabib menar Forst att det som är utmärkande för människan är att hon är både en förnuftig varelse och en social varelse. Men det som han framför allt betonar är att hon är ett rationellt djur (*animal rationale*). Detta innebär enligt Forst inte bara att det som utmärker människan som art är att hon har ett förnuft. Att hon är rationell innebär framför allt att hon har en speciell förmåga att ge förnuftiga skäl för både sina övertygelser och sina handlingar. Människan är enligt Forst en berättigande varelse, vilket betyder att hon har kapacitet att berättiga normer och handlingar inför andra. Hon tar ansvar för sina övertygelser och handlingar genom att ge skäl för dem – hon ser detta som en plikt och förväntar att andra ska göra så. Vad som är en rimlig grund för övertygelser och handlingar måste konstrueras, och så etablerar människor ett ”grundernas rum” med hjälp av vissa spelregler för ett adekvat berättigande.⁶⁰⁵

Utmärkande för människan är sålunda att hon menar att de normer hon förväntas följa ska vara berättigade. Men vad innebär då ett sådant berättigande av handlingsnormer? Forst framhåller att det finns en avgörande skillnad mellan ”rationell motivering” och ”förnuftigt berättigande”. Båda ger ett svar på frågan ”vad bör jag göra?”, men svaren är av olika slag. När jag ger en rationell motivering för en handling visar jag att den är ett medel för att uppnå ett mål, något som jag uppfattar som gott och värdefullt. Att ge ett förnuftigt berättigande i en moralisk

⁶⁰⁴ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 219 f.

⁶⁰⁵ Forst, Rainer, aa, s 1 f och 13 ff.

kontext innebär däremot att anföra sådana skäl för normer och handlingar som kan godtas av alla andra som berörs. De ska kunna försvaras intersubjektivt utifrån vissa kriterier på godtagbara argument i den moraliska kontexten. Det är förmågan att ge ett sådant berättigande som kännetecknar människan som art.⁶⁰⁶

Att människan är en berättigande varelse innebär enligt Forst inte bara att hon har en förmåga att ange och förstå förnuftiga skäl för sina handlingsnormer. Det innebär också att hon ställer krav på att de normer som förväntas styra hennes handlande ska kunna berättigas med sådana skäl som kan förstås och accepteras av alla berörda. I denna mening är varje människa autonom. Hon har rätt att få normer berättigade med förnuftiga skäl som inte förutsätter någon yttersta grund. Hennes moraliska autonomi handlar om en rätt till berättigande – det är inga objektiva värden eller yttre auktoriteter som ligger till grund för hennes handlingar, utan sådana förnuftiga skäl som är universellt godtagbara. Människan ser därför också sig själv och andra människor som medlemmar i en gemenskap av berättigande, där vi ger skäl för våra normer och institutioner. Som autonoma personer lever vi i vad Kant kallar ”ändamålens rike”, där vi respekterar varandra och behandlar varandra som ändamål och inte bara som medel. Eftersom människans värdighet består i att inte utsättas för andras dominans bemöter vi varje person som ett mål i sig genom att respektera hennes rätt till berättigande.⁶⁰⁷

En teori om deliberativ demokrati

När Rainer Forst utformar sin moraliska konstruktivism, sin teori om rättvisa och sin människosyn, så gör han detta inom ramen för kritisk teori. Det innebär att hans etiska reflektioner hör nära samman med en samhällsvetenskaplig analys och kritik av det rådande samhället. Han beskriver kritisk teori som en förbindelse mellan filosofisk och samhällsvetenskaplig reflektion, som har emancipatoriska intressen och efterfrågar hur en berättigad samhällsordning borde vara utformad. En av dess uppgifter är att genomföra en kritisk maktanalys av befintliga strukturer, där falska berättiganden och olika former av dominans avslöjas. En annan uppgift är att visa på vad som skulle vara alternativet, vilken samhällsordning som är önskvärd. Detta är enligt Forst en

⁶⁰⁶ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 14 f.

⁶⁰⁷ Forst, Rainer, aa, s 43 ff, 46 f och 81.

deliberativ demokrati, som vilar på en respekt för vars och ens rätt till berättigande, såsom en autonom och rationell person.⁶⁰⁸

I likhet med Habermas avvisar Forst en aggregativ demokratimodell av det slag som ofta förespråkats inom nyliberalismen. Enligt denna modell bestäms den politiska processen av en tävlan mellan olika grupper som söker uppnå en maktposition genom att få väljarnas stöd och röster. När de röstar på olika partier ger väljarna uttryck för sina preferenser, och deras röster har samma karaktär som när konsumenter väljer varor på en marknad. En deliberativ demokratimodell förstår i stället demokratin som en politisk process där fria och jämlika medborgare argumenterar och ger skäl för sina skilda positioner, och där ståndpunkter förändras genom en deliberation. I en sådan deliberativ demokrati betraktas normer och beslut som legitima enbart om de är resultat av en överenskommelse som är grundad på skäl.⁶⁰⁹

Demokratin kärna handlar om självbestämmande, men demokratin har enligt Forst också en normativ kärna och en moralisk grund. Detta innebär inte att demokratin kan motiveras genom hänvisning till att den främjar något värde, såsom frihet eller jämlikhet. I stället är det en grundläggande idé om människans autonomi som ligger till grund för demokratin. Det moraliska krav som demokratin vilar på är rätten till berättigande, enligt vilken ingen får underställas normer som inte kan berättigas. Denna rättighet är också kärnan i begreppet rättvisa, varför demokratin kan sägas utgöra den politiska formen för social rättvisa.⁶¹⁰

Det är rätten till berättigande som motiverar att demokratin bör vara deliberativ. Denna rätt vilar i sin tur på den kantianska principen om respekt för människans värdighet. Människans autonomi ska respekteras så att hon inte underställs normer som inte är adekvat berättigade. Denna människovärdesprincip leder inte bara till vissa substantiella rättigheter. Framför allt garanterar den en rätt att delta i de processer där dessa rättigheter formuleras och berättigas. Forst skriver att demokratins kärna består i

”a political practice of argumentation and reason-giving among free and equal citizens, a practice in which individual and collective perspectives and positions are subject to change through deliberation and in which only those norms, rules, or decisions that result from some

⁶⁰⁸ Forst, Rainer: *Normativität und Macht*, 9 f och 81.

⁶⁰⁹ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 155.

⁶¹⁰ Forst, Rainer: *Normativität und Macht*, s 190 ff.

form of reason-based agreement among the citizens are accepted as legitimate”.⁶¹¹

Forst menar att en deliberativ demokratimodell kan utformas på tre olika sätt. Företrädare för dessa varianter har olika uppfattningar om vilka kulturella, institutionella och materiella villkor som är nödvändiga för en deliberativ demokrati. De har också olika förståelser av vad som kännetecknar ett gott skäl för normer och handlingar. Därigenom intar de olika uppfattningar om vad som är demokratins normativa grund.⁶¹²

Den första formen av deliberativ demokrati är en liberal modell, av det slag som förespråkas av John Rawls. Här förstås demokratin som ett styre i enlighet med principer för rättvisa som alla medborgare kan vara överens om. En liberal modell vilar på en teori om ”det offentliga förnuftet” (*public reason*), och att vara rationell betyder att ha förmåga att acceptera och handla i enlighet med gemensamma normer. Även om det finns olika uppfattningar om vad som är gott, vilka är relaterade till skilda livsåskådningar, så är det möjligt att uppnå en överlappande konsensus om vad som är rättvist. Denna skillnad mellan det etiskt goda och det moraliskt rätta är viktig. Demokratins moraliska grund är ett engagemang för vissa rättvisepprinciper. I själva kravet på rättvisa tycks ligga att var och en ska vara representerad på ett jämlikt sätt i den politiska processen.⁶¹³

Den andra formen är en kommittariansk modell för deliberativ demokrati. Även här framhålls betydelsen av förnuftet och praktisk reflektion, men rationaliteten är nu kontextualiserad. Det innebär att medlemmar i en social gemenskap delibererar om hur gemensamma värden ska kunna uppnås. Kärnan i kommittarianismen är att individens identitet konstitueras av gemensamma värden och traditioner. Skillnaden mellan det etiskt goda och det moraliskt rätta avvisas, eftersom båda dessa normativa dimensioner anses vara oskiljaktiga. I den politiska diskursen kan man därför inte bortse från vad som är gott. Det finns heller inga restriktioner för vilka argument som kan godtas i den offentliga sfären. Demokratins normativa kärna anses vara de värden som människor är överens om inom lokala politiska gemenskaper, som är kulturellt integrerade.⁶¹⁴

⁶¹¹ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 155.

⁶¹² Forst, Rainer, aa, s 156.

⁶¹³ Forst, Rainer, aa, s 156 ff och 162 f.

⁶¹⁴ Forst, Rainer, aa, s 163 ff, 168 ff och 172 f. Forst, Rainer: *Contexts of Justice*, s 100 ff.

Den tredje modellen för deliberativ demokrati är den som Forst själv förordar. Här förstås demokrati som ett ”skälens styre”. I likhet med Habermas lägger Forst stor vikt vid den offentliga sfärens betydelse och han menar att berättigande av politiska lösningar ska ske genom en offentlig deliberation. I denna deliberation ska de skäl som förs fram kunna accepteras av alla berörda. Den rationalitet som denna modell tillskriver medborgarna handlar om att ge skäl för handlingar som är reciprokt och generellt bindande. Här görs också en skillnad mellan etik och moral som två olika kontexter för berättigande. Demokratin förutsätter inte en överlappande konsensus om vissa rättvisepprinciper, men den vilar på idén att det är rättvist att vi respekterar alla människors rätt till berättigande. I ett pluralistiskt samhälle förutsätter inte heller demokratin någon gemensam föreställning om det goda.⁶¹⁵

Inom denna modell görs en skillnad mellan moraliskt och politiskt berättigande av handlingar och normer. Ett moraliskt avvisande av ett krav vilar på att det strider mot kriterierna reciprocitet och generalitet. Ett politiskt avvisande av ett krav skulle kunna ske utifrån ett antal olika skäl av annat slag, även om det finns skäl för kravet som uppfyller dessa två kriterier. Därför är det möjligt att skilja mellan en moralisk konstruktivism, som berättigar en grundläggande social struktur för rättvisa, och en politisk konstruktivism, som berättigar konkreta rättsliga, politiska och sociala relationer i samhället. Det viktigaste är dock att respektera rätten till berättigande, varför denna modell enbart ger formella kriterier på en legitim politisk diskurs och ett adekvat berättigande. Det behövs inte en gemensam förståelse av vissa värden eller av några principer för rättvisa.⁶¹⁶

Demokratins moraliska grund är alltså enligt Forst rätten till berättigande. Deliberativ demokrati vilar på en ömsesidig respekt mellan personer som tar sig uttryck i ett adekvat berättigande av normer. Därför råder ingen motsättning mellan demokrati och grundläggande mänskliga rättigheter. Båda grundas på rätten till berättigande respekt för moraliska personers autonomi. Till skälens styre hör både en grundläggande samhällsordning som är berättigad och sådana rättigheter som fria och jämlika personer tillerkänner varandra.⁶¹⁷

⁶¹⁵ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 173 ff. Forst, Rainer: *Contexts of Justice*, s 121 ff och 127 f

⁶¹⁶ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 175 ff och 184 f.

⁶¹⁷ Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 186 f.

Makt och konflikt i politiken

Den modell för deliberativ demokrati som Rainer Forst förespråkar vilar på hans etiska teori och hans människosyn, men den hör också samman med en förståelse av vad som kännetecknar politik. Vi har tidigare sett att den politiska moralismen ofta förenas med vad jag kallat en "aristotelisk" förståelse av politik, enligt vilken politik är en verksamhet som präglas av samarbete för att skapa ordning och rättvisa inom en social gemenskap. En uppfattning av detta slag har vi mött hos både John Rawls och Alasdair MacIntyre, och en liknande perspektiv finns också inom kritisk teori. Jürgen Habermas menar att politik idealt sett bör bedrivas i form av ett samarbete och en deliberation inom en social gemenskap där alla berörda aktivt deltar.

Teorin om deliberativ demokrati tycks sålunda höra samman med en aristotelisk förståelse av politik. Som vi sett riktar Chantal Mouffe en skarp kritik mot den deliberativa demokratin just eftersom hon menar att dess bild av det politiska är alltför idealiserad. De som förespråkar en deliberativ demokrati har en tendens att förvandla politik till moral, samtidigt som de negligerar den roll som maktkamp och intressekonflikter spelar i det politiska. Chantal Mouffe riktar två invändningar mot den deliberativa demokratin. Den ena är att den vilar på en förståelse av politik som inte kan godtas. När företrädare för denna modell tänker sig att politiska meningsmotståndare kan föra dialog och uppnå konsensus förbiser de att det politiska alltid rymmer en dimension av antagonism. Den andra invändningen är att politiken är en sfär bortom moralen. Enligt Mouffe saknar moralen relevans för politiska aktörers handlande, men företrädare för en deliberativ demokratimodell tenderar att förvandla politik till moral. Denna modell tycks förutsätta att politiken är ett slags tillämpad etik.⁶¹⁸

Hur förhåller sig Rainer Forst till denna kritik av den deliberativa demokratin? Drabbas han av Chantal Mouffes invändningar? Så enkelt är det inte. Han har en förståelse av deliberativ demokrati som är mer komplex än den bild som Mouffe ger. Enligt henne är deliberativ demokrati att medborgarna för en offentlig diskussion där målet är att uppnå konsensus om politiska handlingsnormer. Men Forst förutsätter inte alls att en sådan konsensus är möjlig och att den skulle vara ett kriterium på att normerna är berättigade. I stället menar han att det som ska utmärka den politiska diskursen är att normer och handlingar berättigas med skäl som är adekvata. Målet är inte att uppnå konsensus

⁶¹⁸ Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*, s 98 f.

utan att de argument som anförs i diskursen svarar mot kriterierna reciprocitet och generalitet. Det är inte heller korrekt att hävda att Forst förvandlar politik till moral. Han skiljer som vi sett noga mellan dessa två kontexter och framhåller den skillnad som finns mellan moraliskt och politiskt berättigande. För att en norm ska vara politiskt berättigad är det inte tillräckligt att den är moraliskt berättigad.

Därutöver har Forst en förståelse av vad som kännetecknar politik som är mer komplex än den som Mouffe tillskriver den deliberativa demokratins försvarare. Han har inte en sådan idealiserad bild av politik som går ut på att denna aktivitet framför allt kännetecknas av samarbete. Snarare menar Forst att makten och konflikten har stor betydelse inom politiken. Enligt honom bör makten framför allt betraktas som ett diskursivt fenomen, som handlar om att påverka och sätta gränser för vilka skäl som kan anföras för att berättiga normer och handlingar. Makten har inte alltid en negativ konnotation, men den kan degenerera till dominans och blir då ett styre utan adekvata berättiganden. Våld blir det fråga om när beslut och normer inte alls berättigas utan ersätts av andra medel för att reglera handlingar.⁶¹⁹

Samtidigt menar Forst att det finns risker med Carl Schmitts och Chantal Mouffes bild av det politiska som en motsättning mellan vän och fiende. Om politiken enbart ses som en konflikt mellan olika intressen, så utesluts högre moraliska principer från det politiska och politiskt beslutsfattande blir en fråga om ren decisionism. Dessutom finns en risk för en kolonial förståelse av universalism, där vad som är rimligt avgörs utifrån ett västerländskt perspektiv. Man kan mena att vissa länder har en korrekt förståelse av rättvisa och därmed en kolonial uppgift att skydda människor i andra kulturer. Politik som antagonism kan då förstås som en motsättning mellan vänner som vet vad rättvisa innebär och fiender som är mindre civiliserade. Detta perspektiv på politiken kan legitimera oberättigade krig såsom de i Irak, Syrien och Afghanistan.⁶²⁰

Forst menar att politik inte ska förstås som en motsättning mellan vän och fiende. Samtidigt hävdar han inte heller att politik kan reduceras till moral eller en diskussion med syfte att uppnå konsensus. Någon alternativ definition av det politiska ger han inte. Men det är tydligt att politiken rymmer både inslag av intressekonflikter och hänsynstagande till moraliska principer. Politik tycks enligt Forst också ha att göra

⁶¹⁹ Forst, Rainer: *Justification and Critique*, s 103.

⁶²⁰ Forst, Rainer, aa, s 5 och 79.

med maktkamp och strävan att utforma grundläggande samhällsstrukturer som avgör hur makten utövas.

Detta innebär att det finns vissa likheter mellan Forsts förståelse av politik och den ”weberianska” uppfattning som vi tidigare mött inom den politiska realismen och framför allt hos Hans J. Morgenthau. Enligt Morgenthau utmärks politik av olika aktörers strävan efter att bevara, utöka och manifestera sin makt. Med ”makt” förstår han då en människas kontroll över en annan människas medvetande och handlande. Den är en psykologisk relation mellan människor som ger vissa människor kontroll över andras handlingar, så att de gör sådant de inte själva önskar. På motsvarande sätt menar Forst att politik handlar om en strävan efter makt. Däremot har han en delvis annorlunda förståelse av makt, som är tydligt relaterad till hans syn på människan som en berättigande varelse.

Forst menar att makt är ett noumenalt, eller om vi så vill ett andligt väsen. Detta innebär inte att den är ett kantianskt ting i sig eller att begreppet tillhör en platonsk idévärld. I stället menar Forst att makten tillhör det han kallar ”grundernas rum”. Makten utövas genom att någon ger grunder, eller om vi så vill ett berättigande, för att någon annan ska tänka eller handla på ett visst sätt. Det är inte en förmåga att åstadkomma att den andra handlar på ett sätt som kan strida mot hennes egna intressen – i stället handlar det om att *motiviera* henne att handla på ett sätt som hon annars inte skulle ha gjort.⁶²¹ Forst skriver:

”Um zu verstehen, wie eine Ausübung von Macht Personen bewegt, bedarf es folglich einer kognitivistischen Verständnisses der Macht, das bezüglich einer positiven oder negativen Bewertung neutral bleibt. Eine erste (noch zu vervollständigende) Definition lautet, dass *Macht das Vermögen von A ist, B dazu zu motivieren, etwas zu denken bzw. zu tun, das B anders nicht gedacht oder getan hätte.*”⁶²²

Att A har förmåga att motivera B att göra något betyder i detta sammanhang detsamma som att A kan ge B ett *berättigande* för att hon ska handla på ett visst sätt. Till skillnad från att använda fysiskt våld är utövande av makt beroende av att den andre på något sätt erkänner de grunder som anges för handlandet. Makten vilar sålunda enligt Forst på accepterade berättiganden. Men dessa grunder kan vara av högst olika slag. De kan vara en ideologisk eller religiös legitimering av rå-

⁶²¹ Forst, Rainer: *Normativität und Macht*, s 63 f.

⁶²² Forst, Rainer, aa, s 63.

dande över- och underordning, de kan vara direkta eller indirekta hot om våld, eller de kan vara rationella argument som uppfyller kraven på reciprocitet och generalitet. I en kritisk analys av makten gäller det att undersöka hur dessa skilda grunder för att motivera andras handlande är utformade, och på vilket sätt dessa grunder kan sägas vara erkända av dem som är underställda makten.⁶²³

Forst betonar att makt är ett normativt neutralt begrepp. Det förhåller sig inte alltid så att makt är något som är negativt och inte kan accepteras. Detta har att göra med att det finns olika slags makt – sådan som är godtagbar och sådan som måste bekämpas. Att utöva makt kan ibland innebära att utöva dominans eller herravälde – men makten kan också utövas inom ramen för en deliberativ demokrati. Vad för slags makt det är fråga om beror enligt Forst på vilka slags grunder A anger för att B ska göra något som hon inte tänkt göra.

Makten är nu inte bara en relation mellan enskilda individer, utan den uppträder också i samhälleliga strukturer och institutioner. Hur kan vi förstå denna strukturella makt? Forst menar att den har fyra olika aspekter. För det första vilar varje samhällsordning på en ”berättigandeordning”, det vill säga vissa föreställningar som berättigar samhällsstrukturen i fråga. Det finns exempelvis ideologiska eller religiösa föreställningar som kan legitimera det kapitalistiska systemet. För det andra kan samhällsordningar själva producera narrativ eller ideologiska föreställningar som ger grunder för systemet. För det tredje kan rådande strukturer utöva ett inflytande över personer, som kan tyckas vara en form av makt. Inom ramen för en patriarkal struktur kan till exempel kvinnor själva ta på sig vissa könsroller oberoende av männens påtryckningar. För det fjärde menar Forst att inom strukturer utövas makt av personer som har ett särskilt noumenalt kapital i den sfär det handlar om – såsom präster, partiledare, företagare och tjänstemän. Dessa har en speciell status inom den struktur det gäller, samtidigt som strukturen ger dem resurser att utöva sin makt.⁶²⁴

En viktig uppgift för kritisk teori är enligt Forst att bedriva en kritisk maktanalys, och detta kan ske på åtminstone två nivåer. Den första är en diskursanalys av rådande hegemoni för berättigade, vilket betyder att klargöra vad som kännetecknar rådande berättigandeordning. Den andra är att undersöka vem som har möjligheter att influera denna berättigandeordning. På så sätt ägnar sig kritisk teori åt en granskning av

⁶²³ Forst, Rainer: *Normativität und Macht*, s 64 f.

⁶²⁴ Forst, Rainer, aa, s 70 ff.

den rådande samhällsordningen och det är främst två frågor den ställer sig. Den ena är: Vilka slags grunder används för att berättiga andra att handla så som de annars inte skulle ha gjort? Den andra är: Vilka är det i rådande system som avgör hur dessa grunder blir utformade?⁶²⁵

Inom ramen för en kritisk maktanalys är det enligt Forst viktigt att uppmärksamma att det finns olika former av makt. Den första är styre (*Herrschaft*). Där kan de maktutövande bestämma hur ”grundernas rum” ska vara utformat och strukturerat. Det är därigenom en stabil ordning för handlande och berättigande. Ett sådant styre kan vara utformat på olika sätt. *Demokrati* existerar där styrelsen utformas så att berättigandet av normer och handlingar är underställt principen om reciprocitet och generalitet. En deliberativ demokrati uppfyller kravet på rättvisa, nämligen respekten för vars och ens rätt till berättigande. Sålunda är det Kants kategoriska imperativ som utgör den moraliska grunden för denna styrelseform.⁶²⁶

Den andra formen av makt är dominans (*Beherrschung*). Här präglar assymetriska sociala relationer ”grundernas rum”, så att dessa relationer uppfattas som legitima, naturliga eller givna av Gud – och därmed utan alternativ för de underordnade. Här blir berättigandet hegemoniskt, utan möjlighet till reciprocitet och generalitet. Hot om tvång och våld föreligger också. Det finns även en tredje form av makt där grundernas rum är präglat av våld, och då föreligger egentligen inget berättigande alls. Då försvinner makten som normativ kraft, skriver Forst. Den bryter samman när andra behandlas som ting, och den som utövar makt inte behöver berättiga handlingar och normer.⁶²⁷

Rainer Forst ger ingen explicit definition av begreppet politik. Han avvisar uppfattningen att det politiska ska förstås som en motsättning mellan vän och fiende, och han uppfattar politiken som en annan kontext än moralen. Men vad skulle då vara kännetecknande för politisk aktivitet? En rimlig tolkning av hans teori är att det som utmärker politik är att utöva makt och att eftersträva makt. Politiken är dessutom inriktad på att utforma grundläggande sociala ordningar för en sådan maktutövning. Eftersom maktutövning handlar om att berättiga handlingar och institutioner och att därigenom motivera andra att handla på ett sätt de annars inte gjort, så har också politik att göra med ett sådant berättigande.

⁶²⁵ Forst, Rainer: *Normativität und Macht*, s 76 f.

⁶²⁶ Forst, Rainer, aa, s 77 f.

⁶²⁷ Forst, Rainer, aa, s 78 f.

En begränsad konstruktivism

Rainer Forsts teori om rätten till berättigande ger ett fruktbart perspektiv på relationen mellan etik och politik. Till skillnad från den politiska cynismen menar Forst att moralen i hög grad har relevans för politiken, och han avvisar också en sådan etisk dualism som vi mött inom den politiska realismen. Samtidigt riktar Forst kritik mot en sådan politisk moralism som förespåkas inom politisk liberalism och kommunitarianism. Det finns en moralisk grund för politiken, men det råder ingen konsensus om rättvisans innebörd eller om vad som är det gemensamma goda. I stället förespråkar Forst en kritisk politisk etik, enligt vilken etisk teori ger en modell för hur politiska handlingsnormer kan berättigas.

Demokratins moraliska grund är enligt Forst rätten till berättigande. Den är uttryck för en respekt för människan och hennes värdighet som en rationell moralisk varelse. I den styrelseform som demokratin utgör ska därför vissa formella krav ställas på de skäl som anförs för att berättiga normer och handlingar – dessa ska uppfylla kraven på reciprocitet och generalitet. Detta betyder att en konstruktivistisk teori om normers moraliska berättigande också ger spelregler för ett politiskt berättigande. Samtidigt menar Forst att normativa etiska perspektiv, såsom människovärdesprincipen och en teori om social rättvisa, inte främst ger direkta moraliska anvisningar för politiska aktörers handlingar. I stället ger de perspektiv för en kritisk granskning av politiska makthavare och rådande sociala ordningar.

Detta är ett perspektiv på relationen mellan etik och politik som jag i hög grad delar. I likhet med Forst menar jag att etikens främsta uppgift i förhållande till politiken är att ge ett kritiskt perspektiv på politiska institutioner och politiskt aktörskap. Jag delar också Forsts uppfattning att en kantiansk människovärdesprincip och en etisk konstruktivism ger en fruktbar ansats för en sådan kritisk politisk etik. De formella kriterier för ett politiskt berättigande inom en deliberativ demokrati som han föreslår är enligt min mening rimliga. Inte desto mindre har jag sex kritiska invändningar mot Forsts teori.

För det första förenar Forst sin teori med en distinktion mellan etik och moral som är problematisk. Konsekvensen av denna skillnad är att han främst intresserar sig för frågan om hur moraliska omdömen om rätt och plikt ska berättigas. Här hänvisar han till Kants universaliseringsprincip och kriterierna reciprocitet och generalitet. Dessa kriterier gäller emellertid inte för ett berättigande av omdömen om vad som är

gott och värdefullt. Här har han i stället ett kommittarianskt perspektiv i förening med en koherentistisk teori, enligt vilken ens uppfattningar om det goda ska logiskt stämma överens med den människosyn och verklighetsuppfattning som finns inom en bestämd gemenskap.

Forst redogör som vi sett själv för några av de invändningar som kan riktas mot detta sätt att skilja mellan etik och moral. Hans svar på dessa invändningar är enligt min mening inte övertygande. Som jag redan tidigare framhållit i min kritik av Habermas menar jag att till moralen som social institution hör inte bara uppfattningar om vad som är rätt utan också uppfattningar om vad som är gott. Det är en alltför snäv förståelse av moral att hävda att denna omfattar enbart normer och förpliktelser, som är oberoende av vad som är värdefullt. Problemet är att denna definition av moral förutsätter en specifik normativ etisk modell, nämligen en deontologisk sådan. Men också utilitarister har moraluppfattningar, även om de menar att vad som är rätt avgörs av om det främjar det som är gott.

Forsts sätt att skilja mellan etik och moral medför att hans etiska teori blir alltför begränsad. Den ger inget tydligt svar på frågan om hur omdömen om vad som är gott ska kunna berättigas. Men även sådana omdömen bör kunna rationellt berättigas med skäl som kan godtas också av den som inte tillhör den egna traditionen. En etisk teori bör därför utformas så att den anger samma kriterier för giltigheten hos både omdömen om vad som är rätt och omdömen om vad som är gott. Om vi exempelvis menar att universaliserbarhet är ett kriterium på ett giltigt moraliskt omdöme, så bör även omdömen om vad som kännetecknar ett gott mänskligt liv kunna universaliseras.

För det andra framstår Forsts etiska teori som alltför begränsad även i ytterligare ett avseende. Vi har sett att hans moraliska konstruktivism framför allt besvarar den kunskapsteoretiska frågan om hur moraliska omdömen kan berättigas. Däremot intar han en agnostisk ståndpunkt när det gäller andra centrala frågor inom etisk teori. Detta medför att Forsts moraliska konstruktivism framstår som väl begränsad. För att vara godtagbar bör en etisk teori enligt min mening vara fullständig, så att den gör ett koherent ställningstagande inte bara till den kunskapsteoretiska frågan utan också till den värdeontologiska och den semantiska. Skälet är att hur vi ställer oss till frågorna om det finns objektiva värden och om moraliska omdömen har sanningsvärde har avgörande betydelse för hur vi menar att dessa omdömen kan berättigas. Som vi sett finns det kritiker av Forsts konstruktivism som hävdar att denna inte är en metaetisk utan en normativ teori. För min del menar jag att

det är fråga om en metaetisk teori – men denna är inte fullständig. Forst nöjer sig med att ange hur vi kan berättiga handlingar och normer.⁶²⁸

Forsts etiska teori är otillräcklig också i två andra avseenden. Som vi sett anger han två formella kriterier på ett adekvat berättigande av moraliska normer. Dessa är reciprocitet, som innebär att man inte ställer krav som man förvägrar andra att ställa, och generalitet, som innebär att de skäl som anförs ska kunna förstås och godtas av alla berörda. Forst hävdar att dessa kriterier motsvarar Kants universaliseringsprincip, enligt vilken en godtagbar maxim ska kunna upphöjas till allmän lag. Det är svårt att se att detta är fallet. Kants princip innebär att jag motsägelsefritt ska kunna vilja universalisera normen för min handling. Hävdar jag att en handling är rätt för en person så ska detta också implicera att samma handling är rätt för varje annan person i varje liknande situation. Men Forsts krav på generalitet innebär bara att skälen för normen ska kunna godtas av alla. Och kravet på reciprocitet betyder bara att jag inte ska hindra andra att ställa samma krav som dem jag ställer. Detta innebär inget krav på universalisering av själva normen.

En universaliserbarhetsprincip är enligt min mening ett av flera kriterier på ett berättigat moraliskt omdöme, men det bör då förstås som ett krav på att ett giltigt moraliskt omdöme ska kunna universaliseras så att det gäller för alla personer i en liknande situation. Detta är ett nödvändigt villkor för att en norm ska vara berättigad, men knappast ett tillräckligt. Det är nämligen inte svårt att tänka sig en situation där två varandra motstridande normer båda kan universaliseras. Därför behövs det fler kriterier. Ett sådant skulle kunna vara ett koherenskriterium, enligt vilka sådana normer som är berättigade ska vara logiskt koherenta och inte strida mot varandra. Ett annat kan vara ett erfarenhetskriterium, enligt vilket en berättigad norm inte får strida mot våra moraliska erfarenheter.

Till detta kommer att det framstår som ett problem att Forsts etiska teori explicit tycks förutsätta vissa normativa antaganden. Även om han skriver att kriterierna på de skäl som är adekvata för att berättiga moraliska normer är formella, så menar han också att de motsvarar Kants kategoriska imperativ. Hans teori om berättigande är också som vi sett tydligt präglad av en kantiansk människovärdeprincip och autonomiprincip. Därigenom kan den inte ge ett tillförlitligt svar på frågan om hur vi ska avgöra om ett moraliskt omdöme är berättigat. Kriterierna på ett adekvat berättigande är i själva verket inte rent formella utan

⁶²⁸ Forst, Rainer: *Justice, Democracy and the Right to Justification*, s 31.

de tycks förutsätta en grundläggande moralprincip, och därigenom blir berättigandet ett cirkel-resonemang. Om vi godtar en kantiansk människovärdeprincip så kommer vi att kunna visa att denna princip är giltig. Detta är samma kritik som jag riktat mot Seyla Benhabibs diskursetik – en etisk teori som förutsätter normativa antaganden fungerar inte som en teori om berättigande. En godtagbar etisk teori ska vara normativt neutral.⁶²⁹

För det tredje vilar Forsts teori på en människosyn som inte är helt övertygande. Som barn av upplysningsfilosofin lägger han stor vikt vid människans rationalitet när han anger vad som är det specifikt mänskliga. Denna hennes rationalitet tolkar han så att människan är en berättigande varelse. Att respektera människans värdighet kommer därför att innebära att respektera hennes rätt att få förnuftiga skäl för de handlingar och normer hon berörs av. Denna tolkning av människovärdesprincipen är originell och uppslagsrik, men inte desto mindre hade det varit önskvärt att Forst utvecklat en mer fullödig människosyn.

Till det som utmärker människan som art hör inte enbart hennes rationalitet, förstådd som en förmåga att ge förnuftiga skäl för sina övertygelser och handlingar. Som Reinhold Niebuhr framhållit kännetecknas människan framför allt av en förmåga till självtranscendens, vilket bland annat innebär att vi har en förmåga till empati och en unik förmåga till självuppooffrande omsorg om andra. Till det mänskliga hör också att vi är sociala varelser, vars identitet formas och utvecklas i gemenskapen med andra. Detta nämner Forst, men han ger ingen mer ingående framställning om vad detta innebär och vilka konsekvenser det har för hans politiska etik. Som vi sett lägger Seyla Benhabib en större vikt vid att människan är situerad och alltid formas inom ramen för en social gemenskap och skilda kulturella traditioner. Detta får tydliga konsekvenser för hennes perspektiv på diskursetiken och den deliberativa demokratin som en form för möte och dialog mellan människor i ett mångkulturellt samhälle.

Dessutom kan ifrågasättas om inte Forsts människosyn i likhet med många liberalers är väl optimistisk. En mer realistisk människosyn bör i likhet med vad som är fallet hos Reinhold Niebuhr också innefatta en reflektion över vad människans begränsningar och tillkortakommanden innebär. Som jag ska återkomma till i nästa kapitel kan en människosyn som tar på allvar varje människas ofullkomlighet både fördjupa en realistisk förståelse av politikens karaktär av maktkamp

⁶²⁹ Grenholm, Carl-Henric: *Etisk teori*, s 235 och 284.

och understryka vikten av att etiken ägnar sig åt en kritisk granskning av den politiska makten.

För det fjärde framstår även Forsts teori om social rättvisa som alltför begränsad. Han menar att rättvisans första fråga gäller den om makt och att kriteriet på rättvisa är principen om allmänt och reciprokt berättigande. Däremot riktar han kritik mot uppfattningen att rättvisa innebär en lika fördelning av sociala värden. Teorier om distributiv rättvisa förbiser enligt honom hur värden produceras och vem som har makten över produktionen. Genom att göra rättvisa till en fråga om hur mycket av det goda som människor ska uppnå skiljer man inte heller mellan mänsklig solidaritet och rättvisa.

Forst ger emellertid en väl snäv bild av social rättvisa när han hävdar att dess kärna är en respekt för rätten till berättigande. Han hävdar att demokratin är rättvisans politiska form, och det är detta slags rättvisa som han framför allt intresserar sig för. Men rättvisa är mer än så. Den innebär inte bara politisk jämlikhet utan också en lika fördelning av sådana sociala värden som frihet och välfärd. Forst visar inte att det är orimligt att förstå rättvisa som en fördelning av värden – han visar bara att detta inte är tillräckligt. Det räcker inte med en lika fördelning av frihet och välfärd, utan rättvisa innebär dessutom frihet från dominans och förtryck. Dessa två bilder av rättvisa behöver ingalunda utesluta varandra.

Rimligare än Forsts teori är därför en sådan pluralistisk teori om rättvisa som Nancy Fraser föreslagit. Hon menar att rättvisa handlar om både fördelning och erkännande, och dessa två dimensioner kompletterar varandra. Dessutom menar hon att rättvisan har en politisk dimension, som framför allt handlar om representation. Rättvisans tre dimensioner kan inordnas i en övergripande normativ rättvisepincip, nämligen en princip om paritet i deltagande (*parity of participation*). Det är en princip som hävdar att sociala arrangemang ska utformas så att alla tillåts att delta som jämlikar. Enligt denna teori ska rättvisans olika dimensioner inte förstås så att de motsäger eller utesluter varandra. Det betyder att rättvisa har en politisk dimension, men detta är inte den enda och inte heller den överordnade.⁶³⁰

⁶³⁰ Fraser, Nancy: *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. Routledge, New York 1997, s 11 ff och 31 ff. Fraser, Nancy: *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Columbia University Press, New York, s 16 ff. Se även Caney, Simon: "Justice and the Basic Right to Justification". Artikel i Forst, Rainer: *Justice, Democracy and the Right to Justification*, s 151 ff och 160 f.

För det femte förenas Forsts förståelse av politik med en uppfattning om maktens innebörd som ter sig problematisk. Jag har tolkat hans uppfattning så att politik handlar om att eftersträva och utöva makt, vilket innebär att politisk aktivitet kännetecknas av maktkamp och intressekonflikter, samtidigt som moraliska principer bör sätta ramar för det politiska berättigandet. Det betyder att det finns betydande likheter mellan Forsts förståelse av politik och den som vi mött inom den politiska realismen. Däremot framstår hans förståelse av vad makt innebär som alltför idealistisk. Forst menar att makt är ett andligt, noumenalt väsen, som hör till grundernas rum. A har makt över B om A har förmåga att motivera B att tänka eller göra något som B annars inte hade tänkt eller gjort.

Det kan ifrågasättas om grunderna verkligen är så viktiga för att definiera makt. Snarare tycks det avgörande vara att den som har makt befinner sig i en position där hon har myndighet att fatta beslut. Som Hans J Morgenthau framhållit är politisk makt den kontroll som politiska ledare har över människors handlingar. A kan sägas ha makt över B om A har förmåga att avgöra att B ska handla så som B annars inte skulle ha gjort. Detta förutsätter inte alltid att A kan berättiga handlingen i fråga, så att B accepterar detta. Snarare föreligger en skillnad mellan makt och inflytande, där inflytande innebär en förmåga att få någon att göra något genom att övertyga henne. Makten däremot tycks ligga i själva kapaciteten att besluta, inte i hur beslutet berättigas. Det senare är givetvis av intresse, särskilt inom ramen för en demokrati, men makt tycks kunna föreligga utan tydliga grunder för de beslut som fattas.

För det sjätte ger Forst en väl begränsad bild av den roll som moraliska omdömen kan spela inom ramen för den diskursiva process som pågår i en deliberativ demokrati. Forst visar på ett övertygande sätt att rätten till berättigande utgör den deliberativa demokratins moraliska grund. Han riktar också en övertygande kritik mot den förståelse av deliberativ demokrati som möter inom politisk liberalism och kommunitarianism. Den politiska diskursen i den offentliga sfären förutsätter inte moralisk enighet, vare sig om rättvisans innebörd eller om det gemensamma goda.

Samtidigt medger Forst att det i ett pluralistiskt samhälle finns gemenskaper, för vilka föreställningar om det goda livet spelar stor roll vid bedömningen av politiska frågor. Uppfattningar om vad som är gott har avgörande betydelse för vissa aktörers argumentation för hur samhället bör utformas. I detta läge framstår det som märkligt att dessa fö-

reställningar om det goda inte anses höra hemma i den diskursiva processen i en deliberativ demokrati. Även om moralen ur ett kantianskt perspektiv enbart handlar om att berättiga normer och handlingar, så är det i ett pluralistiskt samhälle rimligt att ta hänsyn till att också andra normativa perspektiv förekommer i det offentliga politiska samtalet.

Min slutsats av denna kritik av Rainer Forsts teori är inte att vi ska överge en kritisk politisk etik. Tvärtom menar jag att detta är en uppfattning om relationen mellan etik och politik som är rimlig och fruktbar. Däremot finns det fortfarande anledning att reflektera över vilka uppfattningar om etik, politik, människans natur och demokrati som bäst låter sig förenas med denna teori. Den etiska konstruktivism och den kantianska etik som Forst argumenterar för är en plausibel ståndpunkt, men denna etiska teori behöver förtydligas och förfinas i vissa avseenden. Likaså finns det anledning att ytterligare reflektera över hur vi ska förstå rättvisans innebörd. En kritisk politisk etik har dessutom enligt min mening mycket att lära av den politiska realismen, framför allt vad gäller människosyn och förståelsen av politik. Dessa frågor kommer jag att behandla i mitt nästa och avslutande kapitel.

Kapitel 10.

Etik som kritik av politiken

Har moralen någon relevans för politiska aktörers handlande? I nutida politik ser vi många uttryck för att detta inte tycks vara fallet. Ett av dessa är de brutala militära konflikter som kostat hundratusentals människor livet och drivit miljontals människor på flykt från deras hem. Senast handlar det om Rysslands angreppskrig på Ukraina och kriget mellan Israel och Hamas. Men även inbördeskriget i Jemen, den USA-ledda interventionen i Afghanistan och den långvariga militära konflikten i Syrien har inneburit humanitära katastrofer som hårt drabbat också civilbefolkningen. Ibland försvaras dessa krig med att de skulle skydda mänskliga rättigheter, bekämpa terrorism eller befria människor från nazism. Men snarare är de ett resultat av en brutal maktpolitik som knappast tar några moraliska hänsyn.

Ett annat uttryck för att moraliska överväganden spelar en begränsad roll för politiska beslut är den europeiska flyktingpolitiken. Europeiska länder har visat stor öppenhet för att ta emot flyktingar från Ukraina, men migrationspolitiken i övrigt har blivit alltmer restriktiv. Efter flyktingvågen 2015 har flertalet europeiska länder infört hårdare gränskontroller och fattat beslut om att starkt begränsa mottagandet av flyktingar från sådana länder som Afghanistan, Syrien, Libyen och Nigeria. Asylsökandes möjligheter att få uppehållstillstånd har begränsats och allt fler flyktingar har utvisats. Till denna hårdare flyktingpolitik har sannolikt en utbredd islamofobi och en växande främlingsfientlighet bidragit. Hänsynen till denna främlingsfientliga opinion har spelat större roll än medmänsklighet och solidaritet med människor som tvingats fly från sitt hemland på grund av väpnade konflikter och risk för förföljelse.

Ett tredje uttryck för att politiken ofta styrs av andra överväganden än moraliska är den påtagliga nationalism som hör samman med den allt starkare högerpopulismen i Europa och USA. Denna nationalism

tar sig inte bara uttryck i en mer restriktiv migrationspolitik. Den resulterar också i en kraftig minskning av biståndet till fattiga länder i Asien, Afrika och Latinamerika. Förslaget om en särskild fond för ekonomiskt stöd till de länder som drabbats extra hårt av klimatkrisen mötte starkt motstånd innan det till sist kunde godtas vid klimatkonferensen i Egypten. De rikare länderna tycks sätta sina egna nationella intressen långt före strävan efter global rättvisa.

Det är i detta politiska läge som jag valt att i denna studie behandla frågan om vilken relevans moralen och etiken bör ha för politiken. Även om det är uppenbart att politiska aktörer – särskilt de som har den politiska makten – lägger liten vikt vid moraliska överväganden, så kvarstår frågan om vilken roll moralen och etisk reflektion bör ha i det politiska livet.

Det är två problem som stått i centrum för min undersökning. Det första är: Vilken betydelse bör moraliska överväganden ha för politiska beslut och politiska aktörers handlande? Det andra är: Vilken betydelse bör etiken, som en teoretisk reflektion över moralen, ha för det politiska livet? Mitt syfte har varit att kritiskt analysera skilda svar på dessa frågor och att på grundval av denna analys ge ett eget svar på dessa.

Vad är då resultatet av min studie? Min centrala tes är att moraliska överväganden borde få en betydligt större betydelse för politiska beslut och politiska aktörers handlande än vad som för närvarande tycks vara fallet. Den politiska cynism, som hävdar att politiken inte alls bör ha med moral att göra, bör därför avvisas. Vidare hävdar jag att den moral som är relevant för politiskt handlande inte ska vara en annan än den som gäller för relationen mellan enskilda. Den etiska dualism, som förordas av den politiska realismen, kan därför inte heller godtas. Men detta innebär inte att jag argumenterar för en sådan politisk moralism, som hävdar att etiken kan ge direkt vägledning för politiska aktörers handlande och utformningen av politiska institutioner. Moralens sätter tydliga ramar för politiken, men etikens främsta uppgift är att kritiskt granska politiska strukturer och politiska aktörers handlande.

Detta innebär att jag argumenterar för vad jag kallar en kritisk politisk etik. Moraliska överväganden bör spela en stor roll inom politiken, samtidigt som etikens uppgift inte är att ge politisk rådgivning utan att ur ett moraliskt perspektiv kritiskt granska den politiska makten. Som en teoretisk reflektion över moralen ägnar sig etiken åt att granska moraliska konventioner i ett samhälle, och den politiska etiken är inriktad på att kritisera den moral som kommer till uttryck i det politiska livet. Etiken fyller därmed en viktig funktion i ett demokratiskt samhälle. I

likhet med kritisk journalistisk och kritisk samhällsvetenskap har den till uppgift att granska makten, men då ur ett moraliskt perspektiv.

En kritisk politisk etik bedriver inte denna granskning med någon illusion om att politiska makthavare skulle vara särskilt moraliska. I likhet med den deskriptiva politiska realismen uppfattar den snarare politik som en smutsig mänsklig aktivitet, där sociala grupper oftast värnar om sina egna ekonomiska intressen. Politiska aktörer drivs i allmänhet av ambitionen att erövra, behålla och utöka sin makt. Men inte desto mindre vidhåller den att det finns moraliska ramar för den politiska maktutövningen. En kritisk politisk etik hävdar också att det är samma moraliska krav som gäller för politiska aktörer som för enskilda människor i deras relation till andra individer. Det grundläggande moraliska kravet är att respektera alla människors lika värdighet. Denna människovärdesprincip ligger i sin tur till grund för ett krav på rättvisa och respekt för alla människors lika rättigheter. Det är utifrån dessa centrala moralprinciper som etiken har att kritiskt granska politiska aktörers handlande.

Den kritiska politiska etik som jag förordar är förenad med en bestämd förståelse av vad som kännetecknar politik. Idealt sett kan politik förstås som en aktivitet som präglas av samarbete inom en social gemenskap, men faktiskt kännetecknas politiken oftast av maktkamp och starka intressekonflikter. Samtidigt hör en kritisk politisk etik samman med en etisk teori och en normativ etisk modell. Min teori vilar på en etisk konstruktivism, enligt vilken våra uppfattningar om vad som är rätt och gott kan förstås som sociala konstruktioner. Central i min normativa etiska modell är principen om alla människors lika värdighet, vilken i sin tur tar sig uttryck i en respekt för mänskliga rättigheter och strävan efter social rättvisa.

I detta kapitel ska jag diskutera mer ingående innebörden av dessa antaganden, som ligger till grund för min kritiska politiska etik. Jag kommer också att söka klargöra den människosyn som denna teori vilar på. Därefter kommer jag att diskutera vilken teori om demokratins innebörd som låter sig bäst förenas med en kritisk politisk etik. Om vi tar på allvar att moralen bör ha stor betydelse för politiska aktörers handlande, så bör vi enligt min mening eftersträva en deliberativ demokrati som främjar ett aktivt medborgarskap. Slutligen kommer jag att diskutera vilken betydelse religionen bör ges i det politiska livet om vi godtar en kritisk politisk etik.

En kritisk politisk etik

I denna studie har jag behandlat fyra olika teorier om politik och moral. Den första kallar jag för *politisk cynism*. Det är en teori som omfattas av Chantal Mouffe och Carl Schmitt. Enligt denna teori har moralen inte alls någon relevans för politiken. Moraliska krav kan bara ställas på enskilda individer, men däremot inte på stater och andra politiska aktörer. Politiken kännetecknas nämligen av antagonism, en motsättning mellan vän och fiende, och därför är det inte relevant att åberopa moralprinciper och moraliska ideal som skäl för politiskt handlande.

Flera invändningar kan riktas mot denna teori. En är att den politiska cynismen förenas med en problematisk förståelse av det politikens innebörd. Mouffe och Schmitt menar att det som utmärker det politiska är motsättningen mellan vän och fiende, och detta är då inte bara en empirisk iakttagelse utan ett ideal om vad som bör utmärka politisk aktivitet. Men detta ideal riskerar att medföra en brutalisering av politiken, som ytterst banar väg för möjligheten av militära konflikter och öppet krig mellan stater och andra politiska aktörer. Det tycks också vara svårt att förena med ett demokratiskt ideal, som ytterst vilar på en övertygelse om alla människors lika värdighet. I en demokrati är idealet snarare att behandla även meningsmotståndare som jämlikar och bemöta varandra med respekt. Målet för politiken bör vara ett samarbete och en fredlig samlevnad trots pluralism och intresse motsättningar.

En annan invändning är att den politiska cynismen förenas med en människosyn som är alltför pessimistisk. Schmitt hävdar att människan är ond av naturen, att alla människor är ofullkomliga och onda som vargar. Därför behövs en stark stat och en suverän ledare för att skydda dem mot den förstörelse som deras ondska kan medföra. Men det som utmärker människan är snarare hennes ambivalens. Varje människa har en tendens att sätta sina egna intressen i främsta hand, men hon har också en förmåga att göra det goda och främja andra människors bästa. Därför har också var och en kapacitet att bidra till utvecklingen av den gemenskap hon är en del av. Det finns ingen politisk elit som har en särskild förmåga att inse vilka politiska handlingar som är nödvändiga. Snarare är det så att makten korrumpierar och förstärker det onda hos människan. Därför behöver vi alla vara med och kontrollera makten.

Av dessa skäl menar jag att den politiska cynismen och dess amoralitetstes bör avvisas. Moraliska krav bör ställas inte enbart på enskilda individer utan också på stater och andra politiska aktörer. Detta har också att göra med moraliska omdömens universaliserbarhet. Sådana

centrala moralprinciper som den om alla människors lika värdighet eller den om att det goda bör fördelas rättvist gäller universellt för alla moraliska subjekt. Inte bara enskilda individer utan också politiska aktörer är underställda dessa moralprinciper. Därför är politiken inte en sfär av det mänskliga livet som står utanför moralen.

Den andra teorin som jag behandlat är *den politiska realismen*. Det är en teori som omfattas av Hans J. Morgenthau och Reinhold Niebuhr. Som en deskriptiv teori hävdar den att politisk aktivitet faktiskt präglas av strävan efter att erhålla makt, att utöka sin makt och att manifestera sin makt. Politik kännetecknas också av motsättningar mellan olika sociala gruppers egenintressen. Normativt menar teorin att moralen bör sätta vissa ramar för politiken, men däremot kan man inte ställa samma moraliska krav på politiska aktörer som på enskilda individer. Till teorin hör en etisk dualism, enligt vilken det är andra moraliska normer och ideal som gäller inom politiken än dem som gäller inom privatmoralen.

Det finns starka skäl som talar för den politiska realismen som deskriptiv teori. Morgenthau och Niebuhr ger en utmärkt analys av vad som faktiskt tycks vara drivkraften för politiska aktörer. Politik kännetecknas ofta av maktkamp och intresse motsättningar, och ofta tycks moraliska överväganden spela liten roll för politiska beslut. Denna beskrivning av politikens karaktär förenas inom den politiska realismen med en rimlig människosyn. Till skillnad från Schmitt framhåller Niebuhr människans ambivalens – både hennes förmåga och hennes ofullkomlighet. Människan har en förmåga till självtranscendens, samtidigt som särskilt den kollektiva egoismen är ofrånkomlig och stark.

Inte desto mindre finns det också starka invändningar mot den politiska realismen som en normativ teori. Framför allt menar jag att den dualistiska tesen bör avvisas. Den moral som gäller inom politiken ska inte vara någon annan än den som gäller i relationen mellan enskilda. Förvisso är politiska aktörer inte bara enskilda individer utan också kollektiva enheter, såsom partier, regeringar, kommunalstyrelser och aktionsgrupper. Dessa drivs av starka gruppintressen och den kollektiva egoismen är ofta starkare än den enskildes själviskhet. Men detta medför inte att politiska aktörer är underställda andra moraliska förpliktelser än enskilda. Principen om moraliska omdömens universaliserbarhet är ett starkt skäl även mot den etiska dualismen. Sådana moralprinciper som människovärdesprincipen och rättvisepincipen är

universella i den meningen att de gäller för alla moraliska aktörer i alla mänskliga sammanhang.⁶³¹

En annan invändning mot den etiska dualismen är att det är ett logiskt misstag att sluta från en deskriptiv realism till en uppfattning om vilken roll moralen bör spela inom politiken. Detta är vad jag kallar det realistiska misstaget. Från en beskrivning av den begränsade roll moralen faktiskt har för politiska aktörer följer inte slutsatsen att moralen också bör ha en begränsad roll i politiken. Vi måste nämligen skilja mellan deskriptiv analys och normativ teori. Enskilda individers moral är ofta nog så bristfällig, men av detta drar vi inte slutsatsen att det är fel att ställa moraliska krav på dem. På motsvarande sätt märker vi att politiska aktörer ofta prioriterar den egna gruppens intressen. Men av detta följer inte att det är andra moraliska krav som bör gälla inom politiken än för enskilda individer.⁶³²

Ytterligare en invändning mot den politiska realismen är att dess etiska dualism medför en personlighetssplittring, därigenom att vi uppmanas att följa vissa normer i ett sammanhang och andra normer inom andra mänskliga sfärer. Men vår strävan som människor bör vara att söka bli integrerade personligheter, vilket förutsätter att vi söker följa samma grundläggande moralprinciper oavsett i vilken sfär av det mänskliga livet vi befinner oss. Dessa principer kan tillämpas på olika sätt i olika sammanhang, men omfattar vi exempelvis en rättvis princip så bör den gälla inom både privatmoralen och den politiska moralen.

I likhet med Alasdair MacIntyre menar jag att integritet är en grundläggande dygd, som vi som moraliska agenter bör eftersträva. Detta innebär att vi står fast vid våra etiska övertygelser, oavsett vilken social kontext vi befinner oss i. Som Susan Mendus framhållit hotas denna integritet av att vi har olika sociala roller där vi möter helt skilda förväntningar och normer. Inte minst politiska aktörer menar att de ibland måste offra sina egna etiska övertygelser för att uppnå väsentliga politiska mål. Men till skillnad från Mendus menar jag att den personliga integriteten är en så central dygd att vi bör avvisa en sådan etisk dualism. De grundläggande moralprinciper vi omfattar bör vi söka tillämpa i alla våra skilda sociala roller, även som politiska aktörer.⁶³³

⁶³¹ Detta är ett huvudargument mot den dualistiska tesen i Jakobsson, Malte: *Om statsmoral*, s 75 och 85 ff.

⁶³² En invändning av detta slag förekommer också i Jakobsson, Malte: *Om statsmoral*, s 11 och 75.

⁶³³ MacIntyre, Alasdair: *Ethics and Politics*, s 190 ff. Mendus, Susan: *Politics and Morality*, s 35 f, 39 f, 84 ff och 96 ff.

Av dessa skäl menar jag att vi bör acceptera en monistisk tes, enligt vilken samma moraliska krav bör ställas på politiska aktörer som på enskilda individer i deras relation till andra enskilda. Principen om respekt för alla människors lika värdighet gäller inom både individual-etiken och den politiska etiken. På motsvarande sätt bör vi eftersträva rättvisa både som enskilda individer och som politiska aktörer. Staten står inte över moraliska förpliktelser och det finns inte hållbara skäl att hävda att andra moraliska normer gäller för politiska aktörer än för enskilda personer. Det etiska kravet är universellt, även om moralprinciper kan tillämpas på skilda sätt i olika situationer.⁶³⁴

Den tredje teorin om relationen mellan etik och politik är *den politiska moralismen*. Denna teori är enligt min mening att föredra framför både den politiska cynismen och den politiska realismen. Den hävdar att moralen bör ha relevans för politiska aktörers handlande, och den menar också i allmänhet att samma moralprinciper som gäller för enskilda också bör gälla inom det politiska livet. Denna uppfattning möter inom klassisk liberalism, där den ofta varit förenad med en utilitarism. I nutida politisk teori kan den utformas på olika sätt, och vi har sett att den omfattas av både John Rawls och Alasdair MacIntyre.

Även mot denna teori kan emellertid allvarliga invändningar riktas. En är att den politiska moralismen förenas med en förståelse av politik som är alltför idealistisk. Enligt teorin kännetecknas politik av ett samarbete mellan olika medborgare i ett samhälle i syfte att uppnå rättvisa eller det gemensamma goda. Inom ramen för detta samarbete är det också möjligt att uppnå en konsensus om rättvisans innebörd eller om vad som är gott. Men politik kännetecknas i hög grad också av maktkamp och skarpa intresse motsättningar mellan olika sociala grupper. Detta innebär att vi i allmänhet har högst olika förståelser av vad rättvisa innebär, och även inom sådana lokala gemenskaper som MacIntyre intresserar sig för råder ofta konflikter och motsättningar. Konflikterna i samhället är heller inte bara en oenighet i moraliska frågor. Politiska aktörer är ofta varandras opponenter i den meningen att de har skilda ekonomiska intressen, och då låter de sig inte övertygas av moraliska argument.⁶³⁵

En annan invändning är att den politiska moralismen förenas med en problematisk förståelse av etikens uppgift. Den hävdar att etiken

⁶³⁴ En monistisk tes av detta slag förespråkas också i Jacobsson, Malte: *Om statsmoral*, s 75 och 98 f.

⁶³⁵ Detta är också en av invändningarna i Williams, Bernard: *In the Beginning was the Deed*, s 12 ff.

kan ge direkt vägledning för politiska aktörers handlande och för utformningen av politiska institutioner. Det betyder att etikens uppgift inte bara är att utforma etiska teorier och formulera normativa moralprinciper utan också att ge råd om hur dessa teorier och principer kan tillämpas när vi som politiska aktörer funderar över inriktningen av välfärds politik, biståndspolitik eller miljöpolitik. Problemet är emellertid att i sådana frågor om tillämpningen av normativa moralprinciper har inte etikern någon särskild kompetens. Här behövs också insikter av annat slag – inte minst kunskaper inom ekonomi, sociologi och statsvetenskap, samt hänsynstagande till skilda sociala gruppers olika intressen. Dessutom är det orealistiskt att tänka sig normativa etiska teorier som ett slags premisser utifrån vilka det är möjligt att sluta sig till vilka handlingar politiska aktörer bör utföra. Som Bernard Williams framhåller kommer praxis före teorin, i den meningen att moraliskt handlande föregår den etiska reflektionen. Etiken kan kritiskt granska praxis, men den kan inte ge konkreta förslag till vad som bör göras.⁶³⁶

Min slutsats av dessa överväganden är att den teori som är att föredra är vad jag kallat en *kritisk politisk etik*. Enligt denna teori har moralen i hög grad relevans för politiken, men däremot är det inte en uppgift för etiken att ge direkt vägledning för politiska aktörers handlande. Dess uppgift är i stället att kritiskt granska den politiska makten och rådande institutioner. En teori av detta har vi mött hos Jürgen Habermas, Seyla Benhabib och Rainer Forst. De menar att etisk teori ger ramar och spelregler också för politiskt berättigande och därmed ett perspektiv för hur vi bör förstå demokratins innebörd. De menar också att en grundläggande princip som bör beaktas i den politiska etiken är den om att alla människors värdighet bör respekteras i lika hög grad. Samtidigt framhåller de att den diskursetik som de utvecklar framför allt ger en ansats för en kritisk granskning av politiska aktörers handlande.

Denna kritiska politiska etik behöver emellertid vidareutvecklas i åtminstone tre avseenden. För det första bör vi förstå skillnaden mellan etik och moral på ett annat sätt än Habermas och Forst. Det är en alltför snäv förståelse av moral att hävda att den enbart skulle handla om vilka handlingar som är rätta. Till moralen som social institution hör också våra uppfattningar om vad som är gott. Etiken däremot bör förstås som en teoretisk och kritisk reflektion över moralen.

⁶³⁶ Williams, Bernard: *In the Beginning was the Deed*, s 24 ff.

För det andra behöver den etiska teori som föreslås inom kritisk teori vidareutvecklas och preciseras. En etisk konstruktivism bör innehålla ett tydligt ställningstagande också till den värdeontologiska frågan huruvida värden har en självständig existens oberoende av människans medvetande. Den bör också ta ställning till den semantiska frågan, som gäller om moraliska omdömen är påståenden som har sanningsvärde. Dessutom är det inte tillräckligt att ange hur omdömen om vad som är rätt kan berättigas. En fullständig etisk teori bör också ange hur vi ska gå till väga för att berättiga omdömen om vad som är gott.

För det tredje behöver en kritisk politisk etik förenas med en mer genomarbetad normativ etisk modell. En rimlig ansats för en sådan modell är en kantiansk etik, där principen om respekt för alla människors lika värdighet står i centrum. Denna människovärdesprincip kan i sin tur läggas till grund för en teori om rättvisa. Men det finns anledning att revidera den rättviseteori som Forst föreslår. Rättvisa innebär inte bara erkännande och en rätt till berättigande. Till rättvisan hör också en lika fördelning av sociala värden.

En kritisk politisk etik av detta slag hävdar i likhet med den politiska moralismen att moralen bör ha betydelse för politiska aktörers handlande. Den avvisar också en etisk dualism och hävdar att de moralprinciper som bör gälla inom politiken är desamma som gäller inom individualiteten. I likhet med kritisk teori hävdar den också att det finns en etisk grund för utformningen av politiska institutioner. Diskursetiken ger ett perspektiv på innebörden av demokrati, så att vi bör eftersträva en deliberativ demokrati där alla medborgare ges möjlighet att delta i den offentliga diskurs där politiska ställningstaganden berättigas.

Till skillnad från den politiska moralismen hävdar däremot en kritisk politisk etik att etikens uppgift inte är att ge riktlinjer för politiska aktörers handlande. Dess viktigaste uppgift är i stället att kritiskt granska den politik som faktiskt bedrivs. Politik kännetecknas ofta av maktkamp och skarpa intressekonflikter. Inte sällan är den tydligt att de som har den politiska makten låter andra överväganden än moraliska styra sina ställningstaganden. I detta läge är det en viktig uppgift för etiken att ur ett moraliskt perspektiv granska politiska aktörers faktiska handlande. Inte minst bör etiken visa på vad som går förlorat när moralen sätts ur spel.

Den kritiska politiska etik som jag förordar hör nära samman med en bestämd förståelse av den vetenskapliga etikens uppgift. Min uppfattning är att etiken inte ska föreskriva hur vi ska leva utan att kritiskt granska den konventionella moralen. Denna uppfattning stämmer

i flera avseenden överens med den som utvecklas av Bernard Williams i hans bok *Ethics and the Limits of Philosophy*. Han riktar där kritik mot flera försök att utforma en positiv etisk teori, som anger hur vi på rationella grunder kan avgöra vilka moraluppfattningar som är giltiga. Efter en ingående kritik av Aristoteles, Kant, Rawls och RM Hare drar han slutsatsen att det inte är möjligt att objektivt påvisa giltigheten hos moraliska omdömen.⁶³⁷

Bernard Williams förespråkar i stället en etisk teori av ett negativt slag, som lämnar öppen frågan om vilken moraluppfattning som är korrekt. Filosofin har begränsade möjligheter att avgöra detta, och därför bör etiker avstå från att föreskriva hur vi bör leva. Det finns ingen särskild etisk kunskap som moralfilosofer sitter inne med och som kan läggas till grund för vårt handlande. Detta utesluter dock inte att vi på ett förnuftigt sätt kan reflektera över moralen. Det är möjligt att föra en rationell argumentation i moraliska frågor och att på rationella grunder kritiskt granska olika moraluppfattningar. Genom att kritiskt granska moralen kan etiken främja en medvetenhet om skälen för och mot olika moraliska positioner, utan att göra anspråk på att visa vad som är den korrekta ståndpunkten.⁶³⁸

För egen del omfattar jag en etisk teori av annat slag än den som Bernard Williams föreslår. Till skillnad från honom menar jag att det är möjligt att ange kriterier på ett godtagbart moraliskt omdöme. Därför är det också möjligt att rationellt argumentera för att en viss normativ etisk modell är rimligare än andra. Men enligt den etiska konstruktivism som jag förordar finns det inga moraliska sanningar och vi har i olika kulturella kontexter skilda uppfattningar om hur moraliska omdömen ska berättigas. I likhet med Williams menar jag därför att vi bör vara medvetna om de begränsningar som föreligger när vi söker dra slutsatser om vad som är en godtagbar moraluppfattning. Jag delar också hans mening att etikens uppgift inte är att ge anvisningar om hur vi bör leva utan att kritiskt granska skilda normativa etiska modeller och konventionella moraliska föreställningar.

Som ett kritiskt tänkande över moralen ska etiken inta ett kritiskt förhållningssätt till skilda moraluppfattningar och ingalunda ta den rådande moralen för given. Den ska studera och reflektera över skilda moraliska ställningstaganden, undersöka vilka argument som ligger

⁶³⁷ Williams, Bernard: *Ethics and the Limits of Philosophy*. Fontana Press/Collins, London 1987, s 52 f, 63 f, 77 ff, 85 f och 130 f.

⁶³⁸ Williams, Bernard, aa, s 17, 72 ff, 152 ff, 156 ff och 170 ff.

till grund för dessa och bidra till att problematisera konventionella normer och värderingar. På motsvarande sätt menar jag att uppgiften för en kritisk politisk etik är att kritiskt granska rådande politiska institutioner och de överväganden som ligger till grund för politiska aktörers handlande. Den kritiska politiska etiken granskar vilken roll moraliska överväganden spelar i dessa sammanhang och prövar rimligheten hos de normer som politiska aktörer åberopar.

Vad innebär en sådan kritisk granskning av politiska aktörers handlande? Ett exempel är hur en etiker kan förhålla sig militära konflikter såsom dem i Ukraina, Jemen och Afghanistan. Inom etiken har utvecklats olika teorier om det berättigade kriget, som anger kriterier på när det kan vara berättigat att inleda ett krig och på hur krigföringen bör bedrivas för att kunna moraliskt godtas. Sådana kriterier kan läggas till grund för en kritisk granskning både av de krigförande ländernas bevekelsegrunder och för hur krigföringen drabbar civilbefolkningen. Ett annat exempel är hur en etiker kan bedöma den europeiska flyktingpolitiken. Här är det uppenbart att principen om respekt för alla människors lika värdighet sällan åberopas som skäl för de hårdare gränskontroller som införts i de flesta europeiska länder. Det är också tydligt att flyktingars rättigheter har blivit allt mer begränsade.⁶³⁹

På detta sätt kan etiken ge kritiska perspektiv på politiska aktörers handlande genom att relatera detta till centrala moralprinciper och etiska teorier. Däremot är etikens uppgift inte att föreskriva hur politiska aktörer bör handla och att utarbeta olika förslag till politiska åtgärder. För att avgöra hur Rysslands angreppskrig i Ukraina bör bemötas och hur västerländska stater bör förhålla sig till den militära konflikten i Syrien är det inte tillräckligt att reflektera över läran om det rättfärdiga kriget. På motsvarande sätt är det inte heller tillräckligt med en princip om alla människors lika värdighet och en teori om global rättvisa för att ge konkreta förslag till omfattningen och inriktningen av svensk biståndspolitik. Men etiken kan påtala när politiska aktörers handlande står i direkt konflikt med sådana moralprinciper.

Detta innebär att en kritisk politisk etik har en liknande uppgift som den som Alan Gewirth tilldelar den politiska filosofin. Han hävdar att den politiska filosofins uppgift är att kritiskt granska politiska aktörers handlande utifrån vissa moraliska kriterier. För denna uppgift kan den politiska filosofin använda sig av teorier som utvecklats inom moral-

⁶³⁹ Dower, Nigel: *The Ethics of War and Peace. Cosmopolitan and Other Perspectives*. Polity Press, Cambridge 2009, s 81 ff. Benhabib, Seyla: *The Rights of Others*, s 129 ff.

filosofin. Charles Larmore har med rätta framhållit att den politiska filosofin har fler uppgifter än så. Den ska inte förstås som en del av moralfilosofin utan är en autonom disciplin. En av dess främsta uppgifter är att behandla frågan om under vilka villkor maktutövning är legitim i ett samhälle där det råder konflikter och förnuftig oenighet. Men enligt min mening hindrar inte detta att en av dess uppgifter också är att kritiskt granska vilken betydelse moraliska överväganden har för politiska aktörers handlande.⁶⁴⁰

Detta innebär givetvis inte att politisk filosofi ska vara samma sak som politisk ideologi. Ideologier är rationaliseringar som sociala grupper utformar för att stödja och legitimera deras intressen och politiska krav. Uppgiften för den politiska filosofin är inte att utarbeta sådana åskådningar som kan ge en direkt vägledning för politiskt handlande. Däremot är en av den politiska filosofins uppgifter att kritiskt granska de handlingar som utförs och de ideologier som omfattas av politiska aktörer – inte minst politiska makthavare. Denna uppgift tillkommer också vad jag kallar en kritisk politisk etik.

Politik som samarbete och kamp om makten

Hur vi förstår relationen mellan etik och politik har i hög grad att göra med hur vi förstår innebörden av begreppet politik. Den kritiska politiska etik som jag förordar hör samman med ett perspektiv på politiken som uppvisar likheter med vad jag i anslutning till Charles Larmore kallat en ”aristotelisk” förståelse. Det innebär att jag uppfattar politisk aktivitet som ett engagemang för att sköta de gemensamma angelägenheter som vi har i ett samhälle. Det är ett projekt för att skapa en social gemenskap, framför allt genom att stifta lagar och omfördela ekonomiska resurser. Politik kan förstås som en verksamhet som är inriktad på att styra eller påverka styrningen av en organiserad mänsklig samfällighet.

Samtidigt har vi inom den politiska realismen mött en viktig insikt om vad som faktiskt kännetecknar politisk aktivitet. Sociala grupper drivs oftast av sina egna materiella intressen och politiska aktörer är i allmänhet inriktade på att söka erhålla, bevara och utöka sin makt. Därför uppstår också ofta konflikter i det politiska livet. Men detta hindrar inte att moralen bör sätta vissa ramar för politiska aktörers hand-

⁶⁴⁰ Gewirth, Alan: *Political Philosophy*, s 1 f. Larmore, Charles: *What is Political Philosophy*, s 3 ff, 19 f och 20 ff.

lande. Det utesluter inte heller att politiska aktörer när detta är möjligt bör eftersträva samarbete, förhandlingar och kompromisser.

En annan uppfattning har vi mött inom den politiska cynism som omfattas av Chantal Mouffe och Carl Schmitt. De menar att moralen och politiken är två helt skilda sfärer av det mänskliga livet, som inte alls har med varandra att göra. Ett avgörande skäl för denna uppfattning är att det som utmärker den politiska sfären är skillnaden mellan vän och fiende. Det politiska kännetecknas av vad Mouffe kallar den antagonistiska dimensionen.

Detta motsvarar vad jag kallat en ”hobbesiansk” förståelse av politik, enligt vilken politik kännetecknas av konflikter och motsättningar. Men Mouffe menar inte bara att detta är en beskrivning av hur politik faktiskt bedrivs. Hon menar också att den antagonistiska dimensionen anger vad som idealt bör utmärka politisk aktivitet. Denna förståelse av politik kan enligt min mening inte godtas. Den medför nämligen en brutalisering som banar väg för möjligheten av militära konflikter och öppet krig mellan politiska aktörer. Målet för politisk aktivitet bör i stället vara att skapa en fredlig samlevnad inom och mellan skilda mänskliga gemenskaper. Även om det faktiskt förekommer betydande intressemotsättningar mellan olika sociala grupper, så är idealet att politik bedrivs under former som möjliggör en samverkan för att upprätthålla ordning och rättvisa.

Chantal Mouffes förståelse av vad som bör känneteckna politik är svår att förena med ett demokratiskt ideal. Demokrati kan nämligen förstås som en fredlig form för samexistens i ett pluralistiskt samhälle, där vi för en förnuftig dialog med varandra trots att vi tillhör skilda sociala grupper med olika intressen. Det är en styrelseform som vilar på en princip om alla människors lika värdighet, vilket innebär att vi inte ska behandla politiska meningsmotståndare som fiender utan tvärtom bemöta varandra med respekt. Om vi godtar detta ideal blir det paradoxalt att samtidigt hävda att politikens natur – det politiska – är själva motsättningen mellan vän och fiende.

Visst kan antagonism förekomma inom politiken – liksom inom andra sfärer av det mänskliga livet. Inom politiken uppträder ofta skarpa motsättningar mellan sociala grupper och dessa kan ibland uppleva varandra som fiender. Men en sådan antagonism utgör inte ett ideal och är inte heller det som utmärker politiken till skillnad från andra mänskliga aktiviteter. Kärnan i det politiska livet handlar i stället om att människor som tillhör en avgränsad social gemenskap tillsammans tar ansvar för hur denna utformas. Människan är en social varelse som

ingår i olika slags sociala gemenskaper, och politik kan definieras som den verksamhet som utövas av eller syftar till att påverka styrelsen av ett organiserat mänskligt kollektiv.⁶⁴¹

Ett mer renodlat aristoteliskt perspektiv på politiken har vi mött inom den politiska moralismen. Alasdair MacIntyre menar i likhet med Aristoteles att människan är ett politiskt djur i den meningen att hon alltid lever i en gemenskap som formar henne. Politisk verksamhet kännetecknas enligt honom framför allt av ett samarbete mellan skilda individer och grupper inom en social gemenskap för att söka uppnå en vision av det goda samhället. Även John Rawls avvisar uppfattningen att politik kännetecknas av en antagonistisk motsättning mellan vänner och fiender. I stället menar han att det utmärkande för politik är ett samarbete mellan olika medborgare i ett samhälle, vilket präglas av reciprocitet och en gemensam strävan efter rättvisa. Han ser samhället som en långsiktig form för socialt samarbete som följer vissa regler och procedurer som alla berörda accepterar.

En sådan renodlad aristotelisk förståelse av politik framstår enligt min mening som alltför idealistisk. Den tar inte tillräcklig hänsyn till att politisk verksamhet inte bara kännetecknas av samarbete och att det i ett pluralistiskt samhälle knappast är möjligt att uppnå konsensus i moraliska frågor. Till politiken hör ofrånkomligen också en kamp om makten och skarpa intressekonflikter mellan olika sociala grupper. Därför är det inte realistiskt att förvänta sig att vi skulle kunna uppnå konsensus om vad som är rättvist eller ett gott liv.

En mer plausibel förståelse av vad som faktiskt kännetecknar politisk verksamhet behöver därför också ta hänsyn till vad jag kallat ett "weberianskt" perspektiv på politik, enligt vilken politiken präglas av intressekonflikter och maktkamp. Det är ett sådant perspektiv som vi mött inom den politiska realismen. Hans Morgenthau menar att vad som utmärker politisk aktivitet är att olika aktörer styrs av sina intressen, definierade i termer av makt. Agerandet hos en politisk aktör kan vara inriktat på att bevara sin makt, utöka sin makt eller manifestera sin makt.

En liknande beskrivning av politikens karaktär ger Reinhold Niebuhr. Även han menar att politiken kännetecknas av en kamp om makt som styrs av skilda sociala gruppers intressen. Samtidigt understryker han att den ekonomiska makten har en avgörande betydelse för den

⁶⁴¹ Ett liknande perspektiv på politikens innebörd möter bland annat i Wogaman, J Philip: *Christian Perspectives on Politics*. SCM Press Ltd, London 1988, s 11 ff och 24 f.

politiska och att det framför allt är ekonomiska egenintressen som styr sociala gruppers agerande. Till grund för denna deskriptiva realism ligger inte bara empiriska studier av politisk verksamhet utan framför allt en realistisk människosyn. Enligt Niebuhr är människans egenintresse starkt och gruppegoismen är mer envis än den enskildas själviskhet.

Den politiska realismen ger en träffande beskrivning av vad som i allmänhet är utmärkande för politiska aktörers handlande. Morgenthau och Niebuhr visar på ett övertygande sätt att maktkamp och intresse-motsättningar spelar en stor roll i det politiska livet. De erfarenheter av politiskt handlande och beslutsfattande som vi har idag förstärker också intrycket att moraliska överväganden knappast är det som är avgörande för politiska aktörers ställningstaganden. Krigen i Ukraina, Ghaza, Syrien och Afghanistan, den europeiska migrationspolitiken och den nationalism som präglar den allt starkare högerpopulismen vittnar om att realpolitik och maktkamp har större betydelse.

En deskriptiv realism ger sålunda en god bild av det politiska livets faktiska karaktär. Men det blir en alltför snäv förståelse av politik om vi menar att politiska aktörer enbart drivs av en strävan att erhålla makt och att utöka sin makt. Dels föreligger en stor skillnad mellan olika politiska aktörer – ideella organisationer har inte samma maktpolitiska ambitioner som politiska partier och olika regeringar. Dels har politiska aktörer ofta också en ambition att skapa ett samhälle som präglas av sådana mål som frihet och jämlikhet. Politik handlar om människors gemensamma handlingar för att skapa en väl fungerande social gemenskap. Där förekommer i allmänhet maktkamp och intresse-motsättningar, men ofta händer också att skilda aktörer är inriktade på förhandlingar, kompromisser och samarbete.

Det förhållande att det faktiskt förekommer maktkamp och intresse-motsättningar i det politiska livet hindrar inte att politisk verksamhet idealt sett bör bedrivas under sådana former där olika sociala grupper möts i en offentlig deliberation kring olika idéer om hur samhället bör utformas. Det förhållande att politiska aktörer ofta styrs av materiella egenintressen hindrar inte heller att det finns moralprinciper som borde sätta ramar för deras agerande. När vi ser att politiska makthavare sätter egenintressen framför moraliska överväganden är det desto mer angeläget att de möter en etisk kritik. Därför låter sig en deskriptiv realism väl förenas med en kritisk politisk etik.

Inom kritisk teori finns ibland en väl idealistisk förståelse av politik. Som vi sett finns en viss likhet mellan Habermas diskursteoretiska perspektiv på politiken och den förståelse av politik som finns hos

Rawls och MacIntyre. Även Habermas menar att politik idealt sett är ett samarbete inom en social gemenskap som präglas av en deliberation där alla berörda deltar. Det är en process där medlemmar i en gemenskap blir medvetna om sitt beroende av varandra och där medborgarnas kommunikativa frihet mobiliseras. Till politik hör en offentlig kommunikation med syfte att uppnå förståelse och om möjligt konsensus. Denna förståelse av politik kan te sig väl idealistisk, även om Habermas faktiskt nämner att politik ofta präglas av maktkamp och intressekonflikter.

Rainer Forst betonar starkare att strävan efter makt och konflikter mellan skilda sociala grupper har stor betydelse inom det politiska livet. Han vill inte förstå politik som en motsättning mellan vän och fiende, och han menar inte heller att politik är en diskussion vars mål är att uppnå konsensus. Enligt Forst rymmer politiken både inslag av intressekonflikter och hänsynstagande till grundläggande moraliska principer. I detta avseende finns det likheter mellan hans förståelse av politik och en deskriptiv politisk realism. Politisk aktivitet kännetecknas i hög grad av en strävan efter att erhålla och utöva makt.

Ett problem med Forsts teori är emellertid att han har en väl idealistisk förståelse av maktens innebörd. Han förstår makten som ett andligt och noumenalt väsen och menar att en person har makt över en annan om hon har en förmåga att motivera den andre att tänka eller göra något som denne annars inte hade tänkt eller gjort. Men som Morgenthau framhåller ligger makten snarare i själva kapaciteten att besluta, inte i en förmåga att berättiga beslutet. Makten är en förmåga att forma omgivningen efter sin vilja och att få andra att göra något som de annars inte hade gjort, oberoende om de beslut som fattas är berättigade eller inte.

Detta visar att en kritisk politisk etik har mycket att lära av en deskriptiv politisk realism. En aristotelisk förståelse av politik behöver kompletteras med en weberiansk förståelse, enligt vilken politisk aktivitet faktiskt kännetecknas av en kamp om makten. Politik kan definieras som en aktivitet som utövas av eller syftar till att påverka styrelsen av ett organiserat mänskligt kollektiv. Idealt sett tar den form av ett samarbete inom en social gemenskap som präglas av en deliberation där alla berörda deltar. Men faktiskt kännetecknas det politiska livet oftast av maktkamp och starka intressekonflikter. Detta medför att politiska aktörer alltför sällan låter moraliska överväganden ligga till grund för sitt handlande. Just detta förhållande medför att etikens uppgift är att rikta kritik mot politiska makthavare och andra politis-

ka aktörer. Dessa har ett moraliskt ansvar och bör ta hänsyn till vissa grundläggande moralprinciper. När de i stället prioriterar strävan efter makt och den egna gruppens intressen är det etikens uppgift att utsätta politiska aktörer för en kritisk granskning.

En etisk konstruktivism

Skilda teorier om politik och moral förenas också med olika etiska teorier, som anger hur vi kan gå tillväga för att berättiga moraliska omdömen. Dessa hör i sin tur samman med olika uppfattningar om hur vi ska förstå skillnaden mellan etik och moral. Den kritiska politiska etik som jag argumenterar för vilar på en etisk konstruktivism, enligt vilken våra uppfattningar om vad som är rätt och gott kan förstås som sociala konstruktioner. Våra normer och värderingar är konstruerade av människor i ett samspel som äger rum i bestämda sociala och kulturella kontexter. Våra omdömen om vad som är rätt och gott är därför varken sanna eller falska, men de kan vara mer eller mindre rimliga.

Politiska teoretiker som omfattar en politisk cynism tänker sig ofta att moraliska omdömen måste ha sanningsvärde för att moralen ska kunna ge någon vägledning i det politiska livet. Chantal Mouffe menar att moralen handlar om det ovillkorliga och föreställer sig att det finns moraliska sanningar med universell giltighet. Politik är däremot enligt henne något helt annat. Där finns inga ovillkorliga och universella sanningar. Och därför drar Mouffe slutsatsen att moralen saknar relevans för det politiska.

Carl Schmitt menar också att de som hävdar att moraliska överväganden ska ligga till grund för politiska beslut antar att moraliska omdömen har sanningsvärde. Han diskuterar inte naturrättsliga teorier, men han kritiserar den tyska värdefilosofin, som också förespråkar ett slags moralisk realism. Schmitt bestrider att det finns objektiva värden och universella moraliska sanningar. Om vi tror att värden är objektiva så medför detta ett värdenas tyranni, menar han. Det högsta värdet tar en människa i besittning, vilket kan leda till en moralisk fanatism. För att undvika detta bör vi anta att moraliska omdömen saknar sanningsvärde. Men om det inte finns några objektiva och universellt giltiga värden så saknar också moralen relevans för det politiska livet, menar Schmitt.

För egen del är jag också kritisk mot den moraliska realismen. I likhet med Schmitt menar jag att det inte finns några objektiva värden och universella moraliska sanningar. Men min slutsats av detta förhåll-

lande är inte att moralen saknar relevans för hur politiska aktörer bör handla. Även om moraliska omdömen saknar sanningsvärde så kan de nämligen vara mer eller mindre berättigade. Det är möjligt att anföra rationella skäl för att en norm eller en värdering är giltig. Och därför har moralen i hög grad relevans även för politiken.

Av vilka skäl bör vi då avvisa den moraliska realismen? En invändning mot denna teori är den som Carl Schmitt anför. Den kan leda till att vi absolutifierar våra egna moraliska föreställningar. När vi tänker oss att vår egen moraliska åskådning är sann och att andra uppfattningar är falska, så kan det medföra en moralisk fanatism. En annan invändning är att den moraliska realismen har svårt att förklara moralisk oenighet. Det förhållande att vi är oense om vad som är gott och rätt tycks strida mot antagandet att alla människor har en förmåga att observera den moraliska verkligheten. Moraliska realister menar ofta att det krävs ett särskilt slags moralisk sensibilitet för att upptäcka de objektiva värdena – men kvar står då frågan hur vi ska avgöra vem som uppnått denna moraliska sensibilitet.

En tredje invändning är att den moraliska realismen bortser från att moralen är nära förbunden med en social verklighet. Dess funktion tycks vara att ge anvisningar för hur vi ska leva för att hålla samman en social gemenskap. Det innebär också att den växer fram i ett bestämt kulturellt sammanhang, och när samhället förändras så revideras även moralen. Detta tyder på att normer och värden inte har någon självständig existens oberoende av mänskliga relationer och föreställningar. I stället kan moralen förstås som en social konstruktion.⁶⁴²

Av dessa skäl menar jag att vi bör föredra en etisk konstruktivism, som uppfattar värden och normer som mänskliga konstruktioner. Denna teori förenas med en negativ värdeontologi, enligt vilken det inte finns några objektiva värdeegenskaper oberoende av oss människor. Enligt den etiska konstruktivismen är värden och normer konstruerade av människor, vilket dock inte behöver innebära att det är den enskilda individen som genom sina val avgör vad som är gott och rätt. Rimligare är en social konstruktivism, som antar att värden och normer skapas i ett samspel mellan människor i en kulturell kontext. Värden och normer utgör sociala konstruktioner.⁶⁴³

⁶⁴² En mer ingående kritik av moralisk realism ges i Grenholm, Carl-Henric: *Etisk teori*, s 153 ff, 167 ff och 249 ff.

⁶⁴³ För en mer ingående framställning av denna teori, se Grenholm, Carl-Henric, aa, s 253 ff.

Den etiska konstruktivism som jag förespråkar är primärt en värdeontologisk teori. Den hävdar att moraliska värden och normer inte är sådana att de upptäcks av oss, utan snarare är de konstruerade av människor för specifika syften. Det finns ingen moralisk verklighet som är oberoende av mänskliga förnuftsöversväganden, utan värden konstrueras i en process där vi människor är involverade. Detta utesluter dock inte att vi kan ge förnuftiga skäl för att vissa moraliska omdömen är giltiga, medan andra är ogiltiga. Moraliska omdömen är varken sanna eller falska, men de kan vara mer eller mindre berättigade. Det är därför vi kan föra en rationell argumentation i moraliska frågor även inom ramen för det politiska livet.

Min etiska konstruktivism är av ett annat slag än de etiska teorier som vi mött hos John Rawls och Rainer Forst. De uppfattar konstruktivismen framför allt som en kunskapsteoretisk position som anger hur vi kan berättiga moraliska omdömen. Enligt Rawls hör skälen för att en rättvisepprincip är berättigad hör samman med den idealiserade proceduren för att konstruera denna princip genom ett val i en hypotetisk ursprungssituation. Forst menar att berättigandet ska ske i en diskursiv process, där alla berörda kan framföra sina argument för och mot de normer som är föremål för prövning.⁶⁴⁴

Den etiska konstruktivism som jag omfattar skiljer sig från Rawls och Forsts kantianska konstruktivism i tre viktiga avseenden. För det första är den inte främst en kunskapsteoretisk position utan en värdeontologisk teori, som hävdar att värden och normer inte har en objektiv och självständig existens. De ska i stället förstås som sociala konstruktioner. Detta innebär inte en ideal process för rationell deliberation, utan att normer och värden formas i kraft av mänskliga överenskomelser och kollektiva intentioner inom en bestämd social kontext.

För det andra förenas den med ett annat förhållningssätt till det kunskapsteoretiska problemet än det som vi mött hos Rawls och Forst. Dessa tänker sig att moraliska omdömen berättigas genom den deliberativa process när de konstrueras, antingen detta är en hypotetisk ursprungssituation eller en praktisk diskurs där alla berörda deltar. Så är emellertid enligt min mening inte fallet. Avgörande för om ett moraliskt omdöme är berättigat är inte den procedur genom vilken värden och normer konstrueras. I stället är det nödvändigt att ange andra typer

⁶⁴⁴ Rawls, John: *Collected Papers*, s 351. Forst, Rainer: *The Right to Justification*, s 19 f och 214.

av kriterier på ett giltigt moraliskt omdöme, såsom en koherensprincip och en erfarenhetsprincip.

För det tredje är min etiska konstruktivism en icke-kognitivistisk teori, som förnekar att det finns moraliska sanningar. Moraliska omdömen har enligt min mening en praktisk funktion, vilket innebär att de saknar sanningsvärde. Närmare bestämt har de en preskriptiv funktion. De uttrycker en förpliktelse, och denna kan förstås som en uppmaning till oss själva och andra att handla på ett visst sätt. Detta utesluter inte att de kan rationellt berättigas. Normer och värderingar kan vara giltiga eller ogiltiga – men de är varken sanna eller falska.⁶⁴⁵

Den kritiska politiska etik som jag förespråkar hör också samman med ett annat sätt att förstå skillnaden mellan etik och moral än det som Habermas och Forst tänker sig. Moralen är enligt min mening en social konstruktion, som växer fram och utvecklas inom ramen för skilda sociala och kulturella kontexter. Till moralen hör både uppfattningar om vad som är rätt och uppfattningar om vad som är gott. Etiken är däremot en teoretisk och kritisk reflektion över moralen. Dess uppgift är att studera och kritiskt granska olika moraluppfattningar. Som vetenskaplig disciplin ska den granska både moraliska konventioner och sådana moraliska överväganden som kan inverka på politiska aktörers handlande.

Jürgen Habermas och Rainer Forst anger skillnaden mellan etik och moral på ett annat sätt. De menar att moral betecknar våra normer och uppfattningar om vad som är rätt, medan etik betecknar våra värden och uppfattningar om vad som är gott. Därför gör också Forst en skillnad mellan moraliskt berättigande och etiskt berättigande. Vad som är moraliskt berättigat ska vara giltigt för alla människor, medan etiska värden däremot inte behöver kunna universaliseras.

Denna uppfattning har jag riktat två invändningar mot. För det första innebär den en alltför snäv förståelse av moralens innebörd. Till moralen hör också uppfattningar om vad som är det goda i livet. Inte bara kantianer utan också aristotelikar och utilitarister har moralupp-

⁶⁴⁵ Dessa skillnader mellan en social konstruktivism och en kantiansk konstruktivism skriver jag också om i Grenholm, Carl-Henric: *Etisk teori*, s 260 f. Där visar jag också att den etiska konstruktivism som jag förordar är av ett annat slag än den som den amerikanska filosofen Christine Korsgaard argumenterar för. Hon förenar nämligen sin konstruktivism med en kognitivistisk teori och menar att moraliska omdömen har sanningsvärde. Se Korsgaard, Christine: *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press, Cambridge 1996, s 34 f, samt Korsgaard, Christine: *The Constitution of Agency*. Oxford University Press, Oxford 2008, s 302 f.

fattningar. För det andra innebär den att den etiska teorin blir alltför begränsad. Diskurs-etiken hos Forst innehåller inte någon övertygande teori om hur omdömen om vad som är gott ska berättigas. Även sådana omdömen bör kunna universaliseras.

Moralen är enligt min mening en social institution som innefattar både normer och värden. Därför menar jag att en etisk teori behöver kunna ange hur vi kan berättiga både omdömen om det rätta och omdömen om det goda. Diskursetiken hävdar att berättigandet av moraliska omdömen ska ske inom en praktisk diskurs. Det ska inte vara fråga om en individuell rationell deliberation, utan alla berörda ska delta i en diskurs där skälen för och mot giltigheten normer prövas. En sådan diskursteoretisk prövning bör ske även av frågan om världens giltighet.

Den avgörande frågan är då vilka krav som ska ställas på de skäl som anförs i denna diskurs för att de ska vara övertygande. De kriterier som Habermas och Forst anger är enligt min mening inte tillräckliga. Jag delar uppfattningen att en universaliserbarhetsprincip är nödvändig, men den bör då formuleras på ett annat sätt än vad Habermas föreslår. En rimligare formulering av denna princip är den som föreslagits av R.M. Hare. Den går ut på att om en handling är rätt i en situation, så gäller att samma handling är rätt för alla personer i varje liknande situation. Varje giltigt moraliskt omdöme ska vara möjligt att universalisera, så att det gäller för alla människor och alla liknande handlingar.⁶⁴⁶

Men en sådan universalisering av moraliska omdömen är enligt min mening inte tillräcklig. För att ett moraliskt omdöme ska vara giltigt behöver ytterligare två kriterier vara uppfyllda. Det ena är en erfarenhetsprincip, enligt vilken våra normer och värderingar inte får strida mot våra moraliska erfarenheter om de ska vara berättigade. Alla människor har vissa erfarenheter av livets beskaffenhet och moraliska ställningstaganden i olika frågor, och våra generella moralprinciper ska inte strida mot dessa. Det andra är en koherensprincip, som går ut på att våra skilda moraliska omdömen ska uppvisa logisk koherens för att vara giltiga. Om en person faller ett moraliskt omdöme som strider mot hennes övriga moraluppfattningar, så är det inte godtagbart. Det är alltså tre argumentationsregler som ska gälla i den praktiska diskurs där giltigheten hos normer och värden prövas: (a) universaliserbarhetsprincipen, (b) erfarenhetsprincipen och (c) koherensprincipen.⁶⁴⁷

⁶⁴⁶ Hare, R.M.: *Moral Thinking*, s 21 och 108.

⁶⁴⁷ En mer ingående framställning om dessa kriterier ger jag i Grenholm, Carl-Henric: *Etisk teori*, s 272 ff.

Människans värde och global rättvisa

Den kritiska politiska etik som jag förordar hör också samman med en normativ etisk modell. Till grund för den kritiska granskningen av politiska institutioner och politiska aktörers handlande ligger inte bara en etisk teori som anger hur normer och värden kan berättigas. Den etiska kritiken av konventionell moral och politiska makthavare vilar också på vissa centrala moralprinciper, vilka utgör kriterier på en rätt handling.

Inom ramen för en kritisk politisk etik fyller dessa moralprinciper en annan funktion än vad som är fallet inom en politisk moralism. Det är inte fråga om att en normativ etisk modell kan läggas till grund för konkreta förslag till vilka handlingar politiska aktörer bör utföra och vilka beslut de bör fatta. Som tidigare framhållits är det inte etikerns uppgift att ge en direkt politisk vägledning. Däremot kan moralprinciper läggas till grund för en kritisk granskning av politiska aktörers faktiska handlande. Den fråga som etikern kan ställa är om politiska aktörer i argumentationen för sina politiska ställningstaganden tagit hänsyn till dessa moralprinciper, eller om de i stället låtit sig styras av helt andra överväganden.

Min egen normativa ansats är en kantiansk etik, som antar att kriteriet på en rätt handling inte är att den medför maximalt goda konsekvenser för de människor som är berörda. Det som gör en handling rätt är i stället att den följer en maxim som överensstämmer med vad Kant kallar det kategoriska imperativet. Detta imperativ formulerar han på olika sätt. En formulering är universaliseringsprincipen, enligt vilken vi bör handla enbart efter den maxim om vilken vi kan vilja att den ska vara en allmän lag. En annan är människovärdesprincipen, enligt vilken vi bör handla så att vi brukar människonaturen i varje person alltid även som ändamål och aldrig enbart som medel.⁶⁴⁸

En kantiansk etik kan som vi sett tolkas och utvecklas på olika sätt. Enligt min mening är universaliseringsprincipen inte tillräcklig som kriterium på en giltig handlingsregel. En handling kan vara orätt även om maximen för den kan upphöjas till allmän lag. Däremot uppfattar jag människovärdeprincipen som ett grundläggande kriterium på en rätt handling. Denna princip hävdar att en handling är rätt om och enbart om den uttrycker respekt för alla människors lika värdighet.⁶⁴⁹

⁶⁴⁸ Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 5 uppl. Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1920, s 44 och 54.

⁶⁴⁹ För en mer ingående diskussion om kantiansk etik, se Namli, Elena – Grenholm,

Vad innebär denna princip närmare bestämt? Det är viktigt att notera att den inte hävdar att alla människor har samma moraliska värde. Ett moraliskt värde har en människa som utvecklat goda karaktärsegenskaper, det vill säga dygder. Men i detta avseende skiljer sig människor i hög grad från varandra. Principen hävdar inte heller att alla människor är lika. Tvärtom förutsätter den att vi är olika i mängd skilda avseenden. Vi skiljer oss åt vad gäller ras, kön, religion, sexuell läggning, ålder, social ställning, nationalitet och karaktär. Däremot hävdar principen att vi trots alla dessa olikheter bör behandlas som jämlikar. Vi är nämligen alla människor, och därför bör vi i lika hög grad respektera allas mänsklighet.⁶⁵⁰

Som Ronald Dworkin framhållit kan människovärdesprincipen förstås som en princip om lika hänsyn och respekt. Det är en jämlikhetsprincip, enligt vilken människor alltid ska behandlas som jämlikar. Trots de olikheter som faktiskt föreligger mellan människor ska alla bemötas med samma respekt – oberoende av ras, kön, nationalitet, religion eller social position. På så sätt hävdar principen att vi ska respektera varje människas rätt att vara olika. Det betyder att den strider mot Carl Schmitts förståelse av jämlikhetstanken, enligt vilken jämlikhet bara ska råda mellan dem som är lika. Tvärtom ska vi bemöta varje människa med samma respekt även om vi har olika värderingar, olika kultur eller olika religiös övertygelse.⁶⁵¹

Vad innebär det då att behandla varje människa med lika hänsyn och respekt? Det innebär att bemöta varje människa som en jämlike. Detta betyder ofta att behandla människor lika, så att resurser och möjligheter fördelas lika mellan dem som är berörda. Men så är inte alltid fallet. Ibland kan respekten för människovärdet innebära att vissa människor på grund av sjukdom eller andra omständigheter behöver tilldelas mer resurser än andra. Att visa människor hänsyn handlar om att räkna med att de är sårbara och kan drabbas av lidande. Att bemöta dem med respekt är att se dem som rationella varelser med förmåga att själva avgöra hur de ska leva.⁶⁵²

Den tolkning av människovärdesprincipen som Rainer Forst föreslår är därför rimlig. Han menar att den innebär en uppmaning att res-

Carl-Henric: *Etik*. Studentlitteratur, Lund 2019, s 85 ff.

⁶⁵⁰ En klargörande analys av människovärdets innebörd ges i Hedenius, Ingemar: *Om människovärde. Essayer*. Bonniers, Stockholm 1982, s 12 ff.

⁶⁵¹ Dworkin, Ronald: *Taking Rights Seriously*, s 180 f. I sin tolkning av människovärdesprincipen är Dworkin tydligt influerad av John Rawls.

⁶⁵² Dworkin, Ronald, aa, s 227 och 272 f.

pektera varje människas autonomi. I likhet med Kant förstår han varje människa som en självlagstiftande medlem i ändamålens rike, vilket innebär att hon är självbestämmande i den meningen att hon själv ska avgöra vilka normer hon är underställd. Som rationell varelse kan hon ge skäl för att en norm är berättigad och hon ska inte underställas andra normer än sådana som är rationellt berättigade. Att behandla varje människa som mål och inte bara som medel betyder att respektera hennes rätt till berättigande.

Men respekten för människovärdet innebär mer än så. Det betyder också att bemöta varje människa med hänsyn, i medvetenhet om att hon är sårbar och kan drabbas av lidande. Detta handlar om att vi ska bidra till att var och en har möjlighet att utveckla ett fullödigt mänskligt liv, eller om vi så vill förverkliga sig själv som människa. Det finns olika uppfattningar om vad detta innebär. Men enligt min mening är det åtminstone tre värden som hör till ett gott mänskligt liv. Ett av dessa är själva livet som sådant. Det är värdefullt att få leva, att inte utsättas för skada och att inte drabbas av ohälsa. Ett annat är frihet. Vi är autonoma varelser som värdesätter självbestämmande och frihet från andras herravälde. Ett tredje är välfärd, som en tillfredsställelse av grundläggande behov. Att respektera människors värdighet innebär att bidra till att de kan uppnå dessa värden.⁶⁵³

Principen om respekt för alla människors lika värdighet tar sig uttryck i uppfattningen att alla människor har lika rättigheter. Att en person har en rättighet innebär att hon kan resa legitima anspråk på andra och detta betyder att andra, i synnerhet staten, har motsvarande förpliktelser mot henne. Rättigheter skyddar vissa värden, ett gott liv för människor, och de tillkommer alla människor i lika hög grad. Vi kan därför hävda att respekten för alla människors värdighet svarar mot en respekt för tre grundläggande rättigheter. Den första är rätten till liv – en rätt att inte bli dödad och även en rättighet att inte bli skadad. Den andra är rätten till frihet, som innefattar rätten till yttrandefrihet, organisationsfrihet och religionsfrihet. Det tredje är rätten till välfärd, till vilken hör rätten till utbildning, rätten till arbete, rätten till omsorg och omvårdnad för sjuka, barn och gamla.⁶⁵⁴

⁶⁵³ Grenholm, Carl-Henric: "Människovärdets okränkbarhet – var går gränsen?" Artikel i Stenström, Hanna (red): *Religionens offentlighet. Om religionens plats i samhället*. Artos & Norma bokförlag, Skellefteå 2013, s 175 ff.

⁶⁵⁴ En liknande tolkning av människovärdet och de grundläggande mänskliga rättigheterna föreslås i Hedenius, Ingemar: *Om människovärde*, s 18 ff.

Det finns ingen universell tolkning av vad dessa rättigheter innebär och hur de ska prioriteras i förhållande till varandra. I olika samhällen och kulturer görs också skilda bedömningar av hur de ska tillämpas i den nationella lagstiftningen. Hur denna tolkning och tillämpning ska ske måste avgöras i en demokratisk politisk process, där de medborgare som är berörda ges möjlighet att gemensamt artikulera de anspråk som de ställer på staten. Detta ska ske genom vad Seyla Benhabib kallar för ”demokratiska iterationer”. Sådana normer som mänskliga rättigheter kan transformeras och tillämpas i en avgränsad social gemenskap genom en demokratisk process där berörda medborgare engagerar sig för att tolka dessa och formulera dem i termer av rättsliga normer.⁶⁵⁵

Människovärdesprincipen utgör inte bara ett starkt skäl för uppfattningen att alla människor har lika rättigheter. Den är också ett skäl för att vi bör eftersträva rättvisa. Vad innebär då detta? Den teori om rättvisa som vi mött hos John Rawls framstår som ett av de mest ambitiösa försöken att utforma en rättviseteori inom nutida politisk filosofi. Han argumenterar för en egalitär teori, enligt vilken rättvisa innebär en lika fördelning av sociala värden. Enligt Rawls är det rättvist att friheten och makten fördelas lika, men makten kan vara olika fördelad om den är knuten till positioner som är öppna för alla. Det är också rättvist att välfärden är lika fördelad, om inte en olika fördelning är till fördel för de sämst ställda.

Den kontraktsteori som Rawls åberopar som stöd för sin rättviseteori har jag tidigare riktat kritik mot. Däremot delar jag hans uppfattning om vad en rättvis fördelning av sociala värden innebär. En sådan egalitär teori uppfattar jag som en konsekvens av principen om alla människors lika värdighet. Om vi i likhet med Rawls och Dworkin tolkar denna som en princip om lika hänsyn och respekt, så bör vi också eftersträva en lika fördelning av det goda.

Detta innebär enligt min mening inte bara att alla människor bör ha samma möjligheter. Att alla ges samma chans till exempelvis utbildning är givetvis en nödvändig förutsättning för att de ska bemötas som jämlikar. Men det är inte tillräckligt. Även sådana värden som frihet och välfärd ska vara lika fördelade. Det innebär inte heller en fördelning efter förtjänst. En sådan förtjänstprincip innebär vanligen att fördelningen av det goda ska ta hänsyn till skilda moraliska kvaliteter hos de berörda. Den som har ett högre moraliskt värde ska då få större tilldelning av det goda än andra. Detta strider enligt min mening mot

⁶⁵⁵ Benhabib, Seyla: *Another Cosmopolitanism*, s 47 ff, 67 ff och 179 ff.

människovärdes-principen. Enligt den ska vi behandlas som jämlikar, oberoende av vårt moraliska värde.⁶⁵⁶

Men rättvisa innebär inte bara en lika fördelning av sociala värden. Som Rainer Forst framhåller hör till rättvisan också att samhällets institutioner är fria från dominans och olika former av förtryck. Respekten för varje människas värdighet handlar om att erkänna henne som en rationell och autonom person, varför sociala strukturer måste utformas så att de inte utsätter människor för exploatering eller godtyckligt her-ravälde. Därför handlar rättvisa inte bara om omfördelning av sociala värden utan också om erkännande och frihet från både dominans och förtryck. Dessa två dimensioner av rättvisa är båda lika nödvändiga.

En rättviseteori av detta slag utformar Nancy Fraser i sin bok *Justice Interruptus*. Hon menar där att rättvisan har två dimensioner som båda ska beaktas, nämligen fördelning och erkännande. Rättvisan har en ekonomisk dimension, som handlar om lika fördelning av resurser. Men den har också en kulturell dimension, som handlar om erkännande av olika minoritetsgrupper. Dessa två dimensioner är båda lika viktiga som uttryck för respekten för alla människors lika värdighet.⁶⁵⁷

Erkännande innebär enligt Fraser en respekt för människor som är olika med avseende på ras, kön och sexuell läggning. Det handlar om ett bejakande av olika identiteter och en kamp mot kulturell dominans. Samtidigt menar Fraser att det finns ett nära samband mellan erkännande och lika fördelning. Där respekten för alla människors lika värdighet saknas drabbas ofta samma människor av både kulturellt förtryck och ekonomisk exploatering. Minoritetsgrupper som afroamerikaner i USA, romer i Rumänien eller muslimer i Sverige utsätts exempelvis för såväl kulturell nedvärdering som marginalisering och sämre ekonomiska villkor än andra.⁶⁵⁸

I sin senare bok, *Scales of Justice*, lägger Fraser till en tredje dimension hos rättvisan. Här menar hon att rättvisa också innebär representation. Det betyder att rättvisan har inte bara en ekonomisk och kulturell dimension utan dessutom en politisk dimension. Rättvisa som representation kan enligt Fraser uppnås genom en radikal demokrati där alla medborgare är delaktiga också så att de har samma möjlighet att delta i

⁶⁵⁶ Det finns dock etiker som menar att en fördelning efter förtjänst låter sig väl förenas med en förståelse av rättvisa som jämlikhet. Se exempelvis Sundman, Per: *Egalitarian Liberalism Revisited*, s 214 ff.

⁶⁵⁷ Fraser, Nancy: *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. Routledge, New York 1997, s 11 ff och 15 f.

⁶⁵⁸ Fraser, Nancy, aa, s 13 ff och 16 ff.

det offentliga politiska samtalet. Detta är en deliberativ demokrati med en offentlig sfär där alla berörda kan delta i argumentationen utifrån sina egna perspektiv och på lika villkor.⁶⁵⁹

Rättisan innefattar sålunda enligt Fraser tre dimensioner, nämligen fördelning, erkännande och representation. Dessa kan inordnas i en övergripande normativ rättvis princip, nämligen en princip om paritet i deltagande (*parity of participation*). Enligt denna princip kräver rättvisan sådana sociala arrangemang som tillåter alla att delta som jämlikar. Att bekämpa orättvisa innebär att söka undanröja institutionella hinder av olika slag för en lika delaktighet. Det som hindrar detta är enligt Fraser framför allt (a) ekonomiska strukturer som präglas av ojämlig fördelning av resurser, (b) en hierarkisk kultur där inte alla erhåller samma erkännande, samt (c) politiska institutioner där inte alla har samma möjligheter att göra sig hörda i den offentliga deliberationen och att delta i beslutsfattandet.⁶⁶⁰

Som Fraser framhåller behöver en rättviseteori också ta ställning till frågan om vem som ska omfattas av rättvisan. Det är en fråga om rättvisans ramar. Ett problem är att teorier om rättvisa ofta har varit alltför begränsade, så att de handlat om fördelning, erkännande och representation inom en avgränsad nationalstat. Vissa har då inte ansetts vara berörda, exempelvis flyktingar som varit utestängda från medlemskap i den nationella gemenskapen. Men tar vi människovärdesprincipen på allvar så bör vi visa hänsyn och respekt för alla människor, inte bara den som är medborgare i vår nationalstat. I dagens globaliserade värld är alla berörda av politiska och ekonomiska beslut som fattas i andra länder än vårt eget. En teori om rättvisa måste därför vara global. En global rättvisa är en sådan som handlar om lika fördelning, erkännande och delaktighet för alla människor.⁶⁶¹

En flerdimensionell teori om rättvisa av detta slag hör nära samman med ett strukturellt perspektiv. Rättvisa innebär inte bara en omfördelning och ett erkännande inom rådande institutionella ramar. Till rättvisan hör också en förändring av politiska och ekonomiska strukturer som ger upphov till förtryck och herravälde. En av dem som framhållit detta är Iris Marion Young. Hon menar att rättvisa handlar om att skapa sådana institutionella villkor som är nödvändiga för ett gott liv. Ett gott mänskligt liv konstitueras av självförverkligande och självbestämman-

⁶⁵⁹ Fraser, Nancy: *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Columbia University Press, New York 2010, s 6, 14 ff, 17 ff och 58 f.

⁶⁶⁰ Fraser, Nancy, aa, s 16 f och 60 f.

⁶⁶¹ Fraser, Nancy, aa, s 23 ff.

de, och de sociala villkor som utgör hinder för att uppnå dessa värden är förtryck och dominans. Rättvisa kan därför förstås som en befrielse från sådana strukturer och institutionella villkor som kännetecknas av förtryck och dominans.⁶⁶²

Den rationella och sårbara människan

Olika teorier om relationen mellan etik och politik förenas inte bara med skilda etiska teorier och skilda uppfattningar om vad som kännetecknar politik. De hör också nära samman med olika teorier om vad som utmärker människans natur. Den kritiska politiska etik som jag förordar låter sig bäst förenas med en realistisk människosyn av det slag som utvecklas av Reinhold Niebuhr. Detta är en uppfattning som framhåller både människans förmåga att göra det som är gott och hennes moraliska tillkortakommanden. Samtidigt är den medveten om att människan är både en rationell varelse och en sårbar person som är beroende av andra.

Den människosyn som hör samman med den politiska cynismen är alltför pessimistisk. Carl Schmitt menar att människan av naturen är ond, en farlig och destruktiv varelse som framför allt ser till sina egna intressen. Det är denna bild av människans ondska som ligger till grund för förståelsen av politik som en motsättning mellan vän och fiende. Den förbiser att varje människa också har en förmåga att visa medmänsklighet och omsorg om andra. Visst prioriterar vi ofta våra egna intressen, men vi kan också visa respekt för andra. Människan är en social varelse som är inriktad på samarbete och vi har alla erfarenheter av andras kärlek och omtanke. Detta visar att människor inte enbart är onda och själviska.

Omvänt har den politiska moralismen ofta förenats med en alltför optimistisk människosyn. Detta gäller särskilt den politiska liberalismen, som har en stor tilltro till människans rationalitet och hennes förmåga till moralisk insikt. Ofta har liberalismen präglats av förhoppningen att människan med hjälp av förnuftet kan lösa alla moraliska dilemman, politiska konflikter och sociala problem. Problemet med denna optimistiska människosyn är att den förbiser att varje människa också kännetecknas av högmod och själviskhet. Hos varje människa finns en tendens att prioritera sina egna intressen och en strävan efter att utöva herravälde över andra. Även om hon eftersträvar att göra

⁶⁶² Young, Iris Marion: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, Princeton 1990, s 15 ff, 37 ff och 48 ff.

det som är gott finns hos människan en otillräcklighet som gör att hos misslyckas. Även om vi har goda intentioner finner vi att vi ofta skadar andra och bidrar till mänskligt lidande. Denna ofullkomlighet hos människan bidrar till att politisk aktivitet ofta präglas av maktkamp och intressemotsättningar.

Att föredra är i stället en mer realistisk människosyn. Det är en uppfattning om människan som räknar med både hennes unika möjligheter och hennes tillkortakommanden. En övertygande analys av denna ambivalens som kännetecknar människans natur ger Reinhold Niebuhr. Utmärkande för kristen människosyn är enligt honom att den relaterar tre aspekter av människans existens till varandra. För det första är människan skapad till Guds avbild, vilket innebär att hon har en förmåga till självtranscendens, att nå utöver sig själv och se sig som en integrerad del av en större helhet. För det andra är människan som skapad av Gud ändlig och beroende av andra, vilket inte ska förstås som roten till det onda hos människan. För det tredje är varje människa en syndare, vilket är ett resultat av hennes ovilja att erkänna att hon är ändlig och begränsad. Roten till människans synd är enligt Niebuhr hennes högmod, och denna tar sig uttryck i både en vilja till makt och en påtaglig själviskhet.

Människan har sålunda både en förmåga att visa omsorg om andra och en tendens att ständigt misslyckas. På ett övertygande sätt visar Niebuhr hur dessa aspekter av människan hör ihop. Hennes förmåga till självtranscendens medför att hon inte accepterar sin begränsning, och så blir högmodet det främsta uttrycket för hennes synd. Detta är en människosyn som jag för egen del finner övertygande. Den ger en god grund för kritik av både liberalismens optimistiska syn på människan och den alltför pessimistiska människosyn som hör samman med den politiska cynismen. Eftersom den framhåller att den kollektiva egoismen är ännu starkare än den enskildas själviskhet låter den sig väl förenas med en realistisk förståelse av politikens karaktär, samtidigt som den inte förnekar att människan har både möjlighet och skyldighet till moraliskt ansvarstagande även i det politiska livet.

Människosynen inom liberal tradition har kritiserats av flera politiska teoretiker, inte bara för dess optimistiska hållning utan också för dess individualism. En sådan individualistisk människosyn kommer tydligt till uttryck i den politiska liberalismen hos John Rawls, särskilt hans kontraktsteori. Enligt denna teori kan vi föreställa oss människan som en enskild och isolerad individ som gör hypotetiska val utan att

känna till sin sociala position. Individen framstår på så sätt som primär i förhållande till den gemenskap hon väljer att tillhöra.

Detta är en individualism förbiser att människans identitet alltid är beroende av den gemenskap i vilken hon ingår. Vi är och förblir personer som är delar av olika gemenskaper, och dessa formar våra värden och våra intressen. Därför är det omöjligt att föreställa sig det moraliska subjektet som en isolerad individ utan social kontext, även om det är fråga om ett val under en hypotetisk okunnighetens slöja. Vår identitet formas alltid av en social gemenskap. Som politiska aktörer är vi inte bara individer som slår vakt om våra enskilda intressen, utan vi tillhör olika sociala grupper och präglas av olika grupptressen.

En mer plausibel människosyn är därför den som utvecklas av Alasdair MacIntyre. I likhet med andra kommunitarianer är han kritisk mot individualismen inom liberal tradition. Han menar att människan formar sin identitet inom ramen för olika gemenskaper och därmed är beroende av andra för sin utveckling. MacIntyre förnekar inte att det finns något specifikt mänskligt. Människan är rationell och har förmåga att utveckla en praktisk rationalitet som innebär att hon kan ge förnuftiga skäl för sina handlingar. Men samtidigt betonar han att människan också är en kroppslig varelse, som är sårbar och beroende av andra. I likhet med andra djur kan vi drabbas av sjukdom, skada, undernäring och funktionsstörningar. Som sårbara är vi beroende av andra för vår överlevnad och för att kunna förverkliga ett gott liv.

Denna teori om människan låter sig väl förenas med den realistiska människosyn som vi mött hos Reinhold Niebuhr. Människan är en rationell varelse, som har förmåga till självtranscendens och eftersträvar autonomi. Men hon är också en kroppslig och sårbar person, som är ändlig och beroende av andra. Människan är därför inte en isolerad individ utan en social varelse, som präglas av den sociala gemenskap och den kulturella tradition hon tillhör. För att kunna utvecklas till att bli alltmer autonom och rationell är hon i hög grad beroende av andra inom de olika gemenskaper hon är en del av.

Även inom kritisk teori möter en människosyn av liknande slag. Seyla Benhabib riktar också kritik mot den atomistiska människosyn som utmärker liberalismen och framhåller i stället att människan är situerad. Vi formas av de sociala sammanhang, de kulturella kontexter och de traditioner som vi är en del av. Samtidigt överger hon inte den liberala idén om människans autonomi. Den innebär enligt henne att människan har en förmåga till kommunikativ frihet, vilken förutsätts för att hon ska kunna delta i en argumentativ praktisk diskurs.

Rainer Forst förstår också människan som en social varelse, men han betonar framför allt att det specifika för människan är att hon är ett rationellt djur. Detta betyder enligt honom att hon har en förmåga att ange förnuftiga skäl för sina övertygelser och handlingar. Människan är en berättigande varelse, som kan berättiga normer och handlingar inför andra och förväntar sig att andra ska berättiga sådana normer som hon ska följa. Denna människosyn lägger Forst till grund för sin moraliska konstruktivism och sin deliberativa demokratiteori.

Uppfattningen att människan är både rationell och situerad framstår enligt min mening som plausibel. Hennes rationalitet innebär att hon är en autonom varelse med förmåga att ge förnuftiga skäl för sina övertygelser och handlingar. Att hon är situerad betyder att hon är en social varelse, vars identitet utvecklas i gemenskapen med andra. Hennes beroende av andra hör som MacIntyre framhåller samman med att hon är sårbar och kroppslig.

Samtidigt är det viktigt att understryka att människan inte bara är en rationell varelse med förmåga till självtranscendens och omsorg om andra. Hennes högmod och egoism är också oundvikliga. Som Niebuhr framhåller kan hennes högmod förstås som en konsekvens av hennes självtranscendens och ovilja att erkänna sin begränsning. Det förenas med en vilja till makt och den kollektiva egoismen är starkare än den enskildes själviskhet. Detta drag hos människan bidrar till att politisk aktivitet i allmänhet kännetecknas av maktkamp och skarpa intressekonflikter. Människans vilja till makt och styrkan hos den kollektiva egoismen kan också förklara det faktum att politiska makthavare ofta bedriver en politik som upprätthåller sociala orättvisor, legitimerar diskriminering och blundar för olika former av förtryck.

En kritisk politisk etik har sålunda mycket att lära av människosynen inom politisk realism. Det är inte tillräckligt att hävda att människan är en rationell och autonom varelse, som samtidigt också är situerad och beroende av andra. Därutöver är det också viktigt att vara medveten om människans begränsningar och moraliska ofullkomlighet. En realistisk människosyn av detta slag skärper blicken för de moraliskt problematiska handlingar som ofta utförs av politiska makthavare och andra politiska aktörer. På grund av deras ofullkomlighet behöver de ständigt utsättas för en kritisk granskning av både etiker och aktiva medborgare i ett demokratiskt samhälle. Det är också därför det framstår som utopiskt att föreställa sig att människan här i tiden kommer att lyckas skapa politiska och ekonomiska strukturer som är fulländade. Varje rådande samhällsordning behöver alltid problematiseras.

Deliberativ demokrati och aktivt medborgarskap

Hur vi förstår relationen mellan politik och moral inverkar i hög grad på våra uppfattningar om demokratins innebörd. Den kritiska politiska etik som jag förordar låter sig bäst förenas med en deliberativ demokrati som eftersträvar ett aktivt medborgarskap. Detta är en demokratimodell som vilar på en princip om respekt för alla människors lika värdighet. Den förutsätter att moraliska överväganden bör ha stor relevans för politiska aktörers handlande och ger därför utrymme för en deliberation i den offentliga sfären där alla medborgare ges möjlighet att kritiskt granska de förnuftiga argument som kan anföras för och mot skilda politiska ställningstaganden. I en deliberativ demokrati ska ingen medborgare underställas ett politiskt beslut som inte kan berättigas med rationella skäl.

Hur vi förhåller oss till demokratin och förstår dess innebörd hör samman med vilken människosyn vi omfattar. Hos Carl Schmitt har vi exempelvis mött en pessimistisk människosyn, enligt vilken människan är ond av naturen. Han menar därför att det behövs en stark stat med en suverän president som skyddar människor från den skada de kan åstadkomma och upprätthålla ordning. Däremot är en parlamentarisk demokrati otillräcklig, menar Schmitt. För att samhället ska fungera är det nödvändigt med homogenitet, kulturell enhet och gemensamma värderingar, och då behövs också en stark politisk ledare.

Den liberala demokratin vilar på en mer optimistisk syn på människan, enligt vilken varje människa har en förmåga att inse vad som är en rätt handling och därför också att bidra till ett rättvist och gott samhälle. Men den starkaste argumentationen för ett demokratiskt styrelseskick har vi mött hos Reinhold Niebuhr, som framhåller både människans möjligheter och hennes tillkortakommanden. ”Människans kapacitet att handla rättvist gör demokratin möjlig, men hennes benägenhet att handla orättvist gör demokratin nödvändig”, skriver han. Eftersom varje människa har en förmåga att göra det goda har alla medborgare möjlighet att delta i det politiska livet och ta politiskt ansvar. Men eftersom varje människa också är inriktad på att värna om sina egna intressen och att utöka sin makt är det nödvändigt att utöva en stark kontroll av dem som har den politiska makten. Och detta är demokratins uppgift.⁶⁶³

Men demokratin vilar inte bara på en realistisk människosyn. Den förutsätter också ett visst moraliskt förhållningssätt. Enligt min mening

⁶⁶³ Niebuhr, Reinhold: *The Children of Light and the Children of Darkness*, s xxxii.

förutsätter demokratin framför allt en princip om att alla medborgare bör visa varandra ömsesidig respekt. Detta innebär en beredskap att ta andras övertygelser på allvar och att bemöta andra som medmänniskor trots att de är meningsmotståndare. Denna ömsesidiga respekt tar sig uttryck i en vilja att ge förnuftiga skäl för sina politiska ställningstaganden, som är tillgängliga för och möjliga att acceptera av andra medborgare. Den förenas också med en öppenhet för att lyssna till andras uppfattningar och att ompröva sina egna ställningstaganden om dessa möter berättigad kritik.⁶⁶⁴

I denna mening kan demokratin sägas vila på en princip om respekt för alla människors lika värdighet. Enligt denna princip bör vi respektera alla människor i lika hög grad, även dem som är olika oss och även våra meningsmotståndare. Demokratin förutsätter att alla människor har samma rätt att delta i det politiska livet, oberoende av ras, kön, kultur, religion och värderingar. Den förutsätter också att vi är beredda att lyssna och lära av varandra, även om vi ibland är djupt oense.⁶⁶⁵

Demokratin hör sålunda samman med ett bejakande av mångfald, pluralism och meningsmotsättningar. Vi lever i ett samhälle där vi tillhör olika kulturella traditioner, befinner oss i skilda sociala positioner, omfattar olika livsåskådningar och håller oss med olika värderingar. Samtidigt förutsätter demokratin att alla har samma rätt till politisk delaktighet. För att den ska fungera måste vi bemöta varandra med respekt trots att vi är olika. I en demokrati kan vi därför inte kräva att det ska råda kulturell homogenitet och att alla ska ha samma värderingar. Tvärtom förutsätter demokratin att vi har olika uppfattningar om vad som utmärker ett gott mänskligt liv. Samtidigt vilar den på en moralisk grund, nämligen en princip som förpliktar oss att respektera varandra trots att vi tillhör skilda kulturer.

Idag kan vi se att det finns många utmaningar mot demokratin. En av dem är den framväxande nationalismen, som eftersträvar ett samhälle där det råder kulturell homogenitet och människor har gemensamma värderingar. En annan är den utbredda populismen, som tänker sig att politik ska byggas på gemensamma känslor och inte en rationell

⁶⁶⁴ Principen om ömsesidig respekt diskuteras ingående i Gutman, Amy & Thompson, Dennis: *Why Deliberative Democracy?*, s 79 f, 93, 98 f och 133 f.

⁶⁶⁵ Se om denna hållning även Fives, Allyn: *Political Reason*, s 109 f och 111 f. Iris Marion Young uttrycker det så att demokratin som ett normativt ideal vilar på en strävan efter inklusion och politisk jämlikhet. Detta innebär att alla berörda ska behandlas med samma respekt och att alla ska ha samma möjligheter att uttrycka sina uppfattningar. Se Young, Iris Marion: *Inclusion and Democracy*, s 23 f.

argumentation i sakfrågor. Men den allvarligaste utmaningen är kanske tendensen att medborgare blir alltmer passiva och inte i lika hög grad som tidigare engagerar sig i politiska rörelser. Valdeltagandet tenderar att bli lägre i många länder. Antalet medlemmar i politiska partier minskar. Många unga engagerar sig i olika miljörörelser, men fredsrörelsen och organisationer för internationell solidaritet har svårigheter att rekrytera nya medlemmar.

En central fråga i detta läge gäller hur demokratin ska kunna vitaliseras. Denna fråga gäller hur vi ska förstå innebörden av medborgarskap och hur ett aktivt medborgarskap ska kunna främjas, med ett ökat deltagande i det politiska livet. Inom nutida politisk teori är många överens om att detta förutsätter ett alternativ till den *aggregativa demokrati* som omhuldots inom nyliberalismen. I denna modell ses den ekonomiska marknaden som förebild för det politiska livet och demokratin förstås som en strävan att aggregera medborgarnas individuella preferenser. Modellen förutsätter att medborgarna väljer representanter i beslutande organ, men i övrigt räknar den inte med något aktivt medborgarskap.

Men vilket är då alternativet till denna modell? Sådana diskursteoretiker som Jürgen Habermas, Seyla Benhabib och Rainer Forst förordar som vi sett en *deliberativ demokrati*. Enligt denna modell är det viktigt att alla medborgare aktivt deltar i det politiska livet, inte bara genom allmänna val till parlament och andra beslutande organ. Framför allt främjas ett aktivt medborgarskap genom en offentlig sfär där alla har möjlighet att bidra med argument för och mot skilda politiska förslag. Eftersom människan förstås som en rationell och autonom varelse, som ställer krav på att de normer hon ska följa är berättigade, fungerar denna offentliga sfär som en praktisk diskurs där alla medborgare på samma villkor kan delta i en deliberation om politiska normers berättigande. Denna dialog förutsätter en respekt för alla människors lika värdighet.

En modell för deliberativ demokrati kan utformas på flera olika sätt. Det minimikrav som brukar ställas på en sådan demokrati är att politiska beslut ska berättigas med skäl som är tillgängliga för alla medborgare och som kan accepteras av fria och jämlika personer. Amy Gutmann och Dennis Thompson ger följande definition av deliberativ demokrati:

”a form of government in which free and equal citizens (and their representatives), justify decisions in a process in which they give one another reasons that are mutually acceptable and generally accessible, with the

aim of reaching conclusions that are binding in the present on all citizens but open to challenge in the future”.⁶⁶⁶

En deliberativ demokrati förenas ibland med en politisk moralism, som antar att politisk oenighet i allmänhet är uttryck för en moralisk oenighet mellan medborgare. Så är fallet hos Gutmann och Thompson, som menar att deliberationen i en demokrati därför i hög grad handlar om att ge argument för och mot de skilda moraluppfattningar som olika politiska ställningstaganden vilar på. Så är också fallet hos John Rawls och Alasdair MacIntyre, vilka antar att den offentliga politiska dialogen förutsätter en konsensus om rättvisans innebörd eller om vad som är det gemensamma goda.

Den deliberativa demokrati som jag förordar hör emellertid samman med en kritisk politik etik. I likhet med Seyla Benhabib menar jag att den offentliga deliberationen inte förutsätter någon konsensus i grundläggande moraliska frågor, och målet för dialogen är inte heller att uppnå en sådan enighet. De argument som anförs i den offentliga politiska diskussionen är inte heller alltid av moralisk karaktär. I likhet med Benhabib menar jag också att en deliberativ demokrati bör vara participatorisk, i den meningen att alla berörda ska delta i den deliberation som föregår politiska beslut. Det är inte tillräckligt att valda politiker kan ge förnuftiga skäl för sina beslut som är acceptabla. Medborgarnas roll är inte heller bara att välja representanter som sedan har att fatta politiska beslut. I stället ska medborgarna aktivt delta i utformningen av politiska förslag och deras argument för och mot dessa förslag ska höras tydligt i den offentliga politiska diskurs som föregår de beslut som fattas.

En klargörande bild av vad en sådan participatorisk deliberativ demokrati innebär ger Cristina Lafont i sin bok *Democracy without Shortcuts*. Hon menar att demokratin vilar inte bara på politisk jämlikhet utan också på självstyre (*self-government*). Detta betyder att medborgarna ges möjlighet att själva bidra till utformningen av de lagar och politiska åtgärder de är berörda av, så att de kan identifiera sig med dessa. Ett sådant självstyre utesluter inte en representativ demokrati, men det förutsätter demokratiska institutioner och praktiker som ger alla medborgare lika och effektiva möjligheter att aktivt delta i formeringen av politiska beslut. Medborgarnas engagemang tar sig i en deliberativ demokrati uttryck inte bara i olika former av politisk aktivism

⁶⁶⁶ Gutmann, Amy & Thompson, Dennis: *Why Deliberative Democracy?*, s 7.

utan också i den deliberation som äger rum i den offentliga sfären. Där formas den opinion som ligger till grund för politiska beslut genom att medborgare söker ömsesidigt berättiga sina skilda ställningstaganden. På så sätt kan politisk alienation och en blind lydnad av makthavares beslut undvikas.⁶⁶⁷

Men det finns också andra alternativ till en aggregativ demokrati. Chantal Mouffe argumenterar i stället för en *agonistisk demokrati*. Hon är som vi sett kritisk mot den deliberativa demokratin och förespråkar en demokratimodell som tar på allvar den antagonistiska dimensionen hos det politiska. I en agonistisk demokrati är målet inte att uppnå konsensus utan en verklig konfrontation mellan meningsmotståndare. Andra ska inte ses som fiender, men däremot som motståndare vars idéer ska bekämpas. Strävan ska inte vara att uppnå samförstånd utan att skapa en ny hegemoni, där den egna gruppens idéer har segrat.⁶⁶⁸

Flera invändningar kan riktas mot denna agonistiska demokratimodell. En är att dess mål att upprätta en hegemoni för att slå vakt om den sociala ordningen tycks strida mot ett demokratiskt ideal. Om vi menar att demokratin vilar på en respekt för alla människors jämlikhet, så bör även minoriteter i ett samhälle erkännas och få ett visst inflytande. I den agonistiska demokratin är emellertid målet att upprätta en hegemoni där majoriteten styr, och då riskerar minoriteternas rättigheter att komma i kläm.

En annan invändning är att medborgarnas möjlighet till delaktighet i den demokratiska processen minskar när det rationella politiska samtalet i den offentliga sfären får mindre betydelse. Enligt den agonistiska demokratimodellen handlar politik framför allt om passion och olika former av aktivism, medan rationell argumentation för och mot olika förslag spelar mindre roll. Men i en demokrati är det förnuftiga samtalet för och mot skilda uppfattningar viktigt. Målet för denna deliberation är att varje medborgare ska kunna bidra till utformningen av de förslag till lagar och politiska åtgärder som beslutsfattare sedan har att ta ställning till. Respekten för medborgarnas värdighet kräver också att politiska aktörer i den offentliga sfären kan visa att deras ställningstaganden är berättigade.⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ Lafont, Cristina: *Democracy without Shortcuts. A Participatory Conception of Deliberative Democracy*. Oxford University Press, Oxford 2022, s 7 ff, 18 ff, 25 ff, 161 f och 168 f.

⁶⁶⁸ Mouffe, Chantal: *On the Political*, s 20 f och 52 f.

⁶⁶⁹ För en kritisk analys av Mouffes demokratimodell, se även Devenny, Mark: *Ethics and Politics in Contemporary Theory*, s 140 ff.

Chantal Mouffe ger emellertid en klargörande analys av vari utmaningarna mot demokratin idag består. En av dessa är bristen på politiskt engagemang och att många upplever en brist på reellt inflytande. Politiska partier lockar allt färre medlemmar och många upplever sig marginaliserade i den offentliga politiska debatten. Till detta kommer att skiljelinjerna mellan olika partier inte alltid framstår som tillräckligt tydliga. I detta läge framhåller Mouffe med rätta att demokratins utmaningar kan mötas genom en anknytning till den franska republikanska traditionen och dess förståelse av medborgarskap. Enligt denna tradition är demokratins styrka att den kan göra oss till aktiva medborgare som engagerar sig politiskt. Medborgarskap är inte bara en rättslig förbindelse mellan individen och staten, utan det innebär också att den enskilda har rätt att vara delaktig i styrelsen av gemenskapen.⁶⁷⁰

Som Michael Walzer framhållit har civilsamhället stor betydelse för att främja ett sådant aktivt medborgarskap. Alla medborgare kan inte förväntas bli medlemmar i politiska partier, men det finns många olika former för delaktighet i aktiviteter som utan att vara direkt politiskt relaterade har stor betydelse för att samhället ska fungera. Det kan vara fråga om aktiviteter inom idrottsrörelsen, nykterhetsrörelsen, studieförbund, bostadsrättsföreningar eller hyresgästföreningar, kristna samfund eller muslimska församlingar och organisationer. Det kan också gälla verksamhet inom kvinnorörelsen, miljörörelsen eller fredsrörelsen. Inom sådana organisationer formas aktiva och engagerade medborgare som genom att engagera sig i sådant som de finner viktigt i livet bidrar till att skapa ett gott samhälle.⁶⁷¹

Till skillnad från Mouffe menar jag emellertid att ett aktivt medborgarskap bäst främjas genom en deliberativ demokrati. Det är en demokratimodell som räknar med att olika politiska aktörer – det må vara politiska partier, religiösa samfund eller andra organisationer inom

⁶⁷⁰ Mouffe, Chantal (ed): *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*. Verso, London 1992, s 4 f och 28 f. Se även aa, s 75. Chantal Mouffe är inte den enda som lyfter fram den republikanska traditionen och betydelsen av ett aktivt medborgarskap som ett sätt att möta dagens utmaningar mot demokratin. Som Will Kymlicka visar i *Contemporary Political Philosophy*, s 284 ff och 294 ff, finns inom nutida politisk teori ett ökat intresse för skilda teorier om medborgarskap och republikanism. En politisk teoretiker som på ett spännande sätt kritiskt granskar den franska republikanismen är Cécile Laborde i boken *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2011.

⁶⁷¹ Walzer, Michael: "The Civil Society Argument". Artikel i Mouffe, Chantal (ed): *Dimensions of Radical Democracy*, s 90 ff.

civilsamhället – åtminstone delvis drivs av skilda moraliska visioner och ideal. Den förutsätter också att medborgare i allmänhet har förnuftiga skäl för sina olika moraluppfattningar och politiska ställningstaganden. I ett pluralistiskt samhälle är det därför nödvändigt att skilda uppfattningar får brytas mot varandra i ett offentligt politiskt samtal innan beslut fattas. Som Rainer Forst framhållit är ett avgörande skäl för detta att det ger uttryck för en respekt för människors autonomi. Som en självlagstiftande och autonom varelse har varje människa rätt att inte underställas normer som det inte finns goda skäl för. Därför bör demokratin utformas så att politiskt beslutsfattande föregås av en offentlig deliberation där varje medborgare ges samma möjlighet att delta på lika villkor som alla andra.⁶⁷²

Hur kan en sådan deliberativ demokrati främja ett aktivt medborgarskap? I likhet med Habermas menar jag att detta lämpligast sker genom en öppen offentlig sfär, där alla medborgare ges möjlighet att komma till tals. I en demokrati är allmänna val viktiga, det behövs vissa beslutsfattande institutioner som riksdag, regering och kommunalfullmäktige, och dessutom väl fungerande politiska partier. Men därutöver förutsätter demokratin ett offentligt politiskt samtal som skyddas av yttrandefrihet och organisationsfrihet. Den offentliga sfären ska vara en arena där alla ges rätt att delta som jämlikar i ett kommunikativt samtal. Målet för detta offentliga politiska samtal behöver inte vara att uppnå konsensus, men varje medborgare ska ges möjlighet att bli involverad i den process som leder fram till politiska beslut och inga beslut ska fattas som inte kan berättigas med förnuftiga skäl.

Den deliberativa demokratin utgår från att pluralismen och den kulturella mångfalden är ett faktum i vårt samhälle som måste bejakas. Det innebär att det offentliga politiska samtalet inte förutsätter att det råder enighet mellan medborgarna, exempelvis så att de skulle ha samma uppfattning om rättvisans innebörd eller om vad som är det gemensamma goda. Tvärtom måste vi ta hänsyn till att vi lever i ett samhälle med starka intressebaserade inställningar och att vi tillhör olika kulturella och religiösa traditioner med skilda värderingar. Vi behöver också ta hänsyn till att inom dessa skilda traditioner finns olika uppfattningar om vilka slags skäl som är adekvata för att berättiga en moralisk eller politisk norm. Det finns inte någon gemensam uppfattning om vad som är ett rationellt argument för ett politiskt ställningstagande.

⁶⁷² Forst, Rainer: *Normativität und Macht*, s 187 f och 191 f.

Det är just i detta läge som en rationell dialog i den offentliga sfären är nödvändig. För att en sådan dialog ska fungera i ett samhälle med kulturell mångfald är det viktigt att de som deltar i diskursen accepterar vissa spelregler för hur samtalet ska föras och hur vi ska bemöta varandra inom ramen för en deliberativ demokrati. Som Seyla Benhabib framhåller ska vi visa varandra en universell moralisk respekt och bejaka allas rätt att uttrycka sina skilda perspektiv och uppfattningar. Den deliberativa demokratin vilar som nämnts på en respekt för alla människors lika värdighet. Däremot ska det inte finnas några restriktioner för vilka slags argument som får anföras inom den offentliga sfären. I detta offentliga samtal får vi räkna med att medborgare hänvisar till skilda religiösa och andra traditioner och att de har skilda förståelser av praktisk rationalitet. Detta hindrar inte att vi ska bemöda oss om att framställa våra argument på ett rationellt och sakligt sätt, samtidigt som vi bemödar oss att förstå sådana argument som framförs av medborgare som tillhör en annan tradition än vår egen.

Nancy Fraser har hävdats att Habermas teori om den offentliga sfären behöver revideras i vissa avseenden. Hon menar att Habermas förutsätter vissa drag i en liberal modell av den offentliga sfären som borde ifrågasättas. I ett liberalt samhälle har vissa grupper en marginell roll i den offentliga politiska diskursen, såsom kvinnor, svarta och muslimer, och därför har den offentliga sfären snarast fungerat som ett redskap för den härskande klassen att upprätthålla dominans och hegemoni. Det är starka ekonomiska aktörer som kontrollerar massmedia och detta medför att vissa grupper är marginaliserade och inte ges samma villkor som andra att delta. Därför menar Fraser att en fungerande deliberativ demokrati förutsätter social och ekonomisk jämlikhet. För att alla medborgare ska ges samma möjlighet till politisk delaktighet är en ekonomisk utjämning nödvändig.⁶⁷³

Denna uppfattning stämmer väl överens med den tredimensionella teori om rättvisa som vi sett att Nancy Fraser argumenterar för. Det är ett allvarligt problem för den politiska demokratin att ekonomisk makt och ekonomiska resurser är så ojämnt fördelade. De som har den ekonomiska makten har i allmänhet också stort inflytande i det politiska livet, samtidigt som socialt och ekonomiskt utsatta människor har begränsad politisk delaktighet. För att alla medborgare ska bli delaktiga i den politiska processen behövs därför en ekonomisk utjämning, samtidigt som det är nödvändigt att politiskt mobilisera de socialt utsatta

⁶⁷³ Fraser, Nancy: *Justice Interruptus*, s 74 f, 78 f och 92 f.

för att kunna uppnå ekonomisk rättvisa. Så blir det tydligt att rättvisan i dess tre dimensioner utgör en oupplöslig enhet. Det är nödvändigt att samtidigt eftersträva såväl politisk delaktighet med ett aktivt medborgarskap som ett erkännande av minoriteter och en lika fördelning av ekonomiska resurser.

Religion och politik

I dagens sekulariserade och pluralistiska samhälle är det många som menar att vi bör undvika att hänvisa till religiösa övertygelser när vi argumenterar för politiska ställningstaganden och beslut. Eftersom det i samhället finns en mångfald skilda inställningar i livsåskådningsfrågor är det viktigt att staten är sekulär och religiöst neutral. De skäl som statens företrädare ger för sina politiska beslut ska vara sådana som alla medborgare kan förstå och acceptera, oberoende av vilken livsåskådning de har. Dessa skäl ska därför inte hänvisa till någon specifik religiös övertygelse. Många menar då också att vi i den offentliga politiska debatten som medborgare bör undvika att anföra religiösa skäl för att berättiga våra politiska omdömen. Även de argument som där anförs för grundläggande politiska uppfattningar ska vara sådana att de kan godtas av alla medborgare, oberoende av vilken religiös tradition de tillhör.

En uppfattning av detta slag har vi mött inom den politiska liberalismen. John Rawls menar att det finns vissa krav som måste uppfyllas av de argument som ska vara godtagbara i den offentliga politiska sfären. Skälen för politiska ställningstaganden ska vara rationella och de ska kunna godtas av alla medborgare. Det offentliga förnuftet kännetecknas av en bestämd form av rationalitet och det hänvisar till sådana politiska normer som alla kan acceptera. Av särskild betydelse är sådana rättvisepprinciper som det råder en överlappande konsensus om. Däremot ska sådana rationella skäl inte hänvisa till sådana uppfattningar om det goda livet som hör samman med skilda religiösa traditioner eller andra livsåskådningar.⁶⁷⁴

Flera invändningar kan riktas mot denna uppfattning. Till att börja med kan tesen om statens etiska neutralitet ifrågasättas. Som Michael Sandel framhållit är det ofta högst relevant att hänvisa till olika uppfattningar om ett gott mänskligt liv i den offentliga politiska diskursen. Inte minst olika föreställningar om rättvisa förutsätter i allmänhet vis-

⁶⁷⁴ Rawls, John: *Political Liberalism*, s 49 f.

sa idéer om vad som är värdefullt. Dessa är inte sällan inbäddade i skilda religiösa traditioner. Det kan också hävdas att om medborgare i en sekulär stat inte ges möjlighet att i den offentliga politiska sfären hänvisa till sina religiösa övertygelser, så innebär detta en begränsning av yttrande- och religionsfriheten. Till människors djupa religiösa övertygelser hör nämligen att dessa också måste få bestämda konsekvenser för deras politiska ställningstaganden. Religionen är inte en privatsak utan berör hela det mänskliga livet.⁶⁷⁵

Men den tyngsta invändningen mot Rawls teori om det offentliga förnuftet är att den förutsätter en alltför snäv förståelse av rationalitet. Med ett förnuftigt skäl för ett politiskt ställningstagande förstås här ett sådant som kan accepteras inom en liberal teori om praktisk rationalitet, exempelvis kontraktsteorin. Men som både Alasdair MacIntyre och Jeffrey Stout framhållit finns det inom skilda traditioner olika uppfattningar inte bara om hur ett moraliskt omdöme ska berättigas utan också om vad som kännetecknar ett rationellt skäl för att en politisk ståndpunkt är berättigad. I en deliberativ demokrati är det rimligt att hävda att de skäl som anförs i den offentliga politiska diskursen ska vara rationella, men det är också rimligt att vi i ett pluralistiskt samhälle är öppna för att det finns olika förståelser av vad rationalitet innebär, som alla bör få komma till uttryck.⁶⁷⁶

Hos Jürgen Habermas har vi mött ett delvis annorlunda förhållningssätt till frågan om religionens politiska betydelse. Han räknar med religionens fortbestånd i en alltmer sekulär omgivning och menar att religionen har en roll att spela också i ett postsekulärt samhälle. I likhet med Rawls hävdar Habermas att den religiösa pluralismen medför att statsmakten måste vara sekulär. De skäl som anges för politiska beslut ska inte förutsätta någon specifik livsåskådning utan vara godtagbara för alla medborgare. Samtidigt medger han att den som har en religiös övertygelse inte kan bejaka ett politiskt beslut om det inte stämmer överens med hennes livsåskådning. Därför ska kravet på sekulära argument reserveras för de politiska aktörer som innehar offentliga uppdrag. I den allmänna politiska debatten ska människor kunna motivera sina ställningstaganden med religiösa skäl. Där är det legitimt att som skäl för politiska ställningstaganden hänvisa till en sådan verklighets-

⁶⁷⁵ Sandel, Michael: *Public Philosophy*, s 240 ff. Stout, Jeffrey: *Democracy and Tradition*, s 72.

⁶⁷⁶ Stout, Jeffrey: *Democracy and Tradition*, s 63–91.

uppfattning, människosyn eller uppfattning om det goda livet som hör samman med en bestämd religiös åskådning.⁶⁷⁷

Däremot menar Habermas att det behövs ett översättningsarbete för att säkra den sekulära statens neutralitet. Politiska beslut ska formuleras och berättigas på ett språk som är tillgängligt för alla och därför måste religiösa skäl för sådana beslut översättas till sekulära. Det kan ifrågasättas om detta är möjligt. Habermas menar ju att religiösa skäl hänvisar till uppfattningar om det goda livet, medan sekulära skäl hänvisar till normer som är oberoende av idéer om vad som är värdefullt. Rimligare än att kräva en "översättning" borde därför vara att föreslå att religiösa skäl för politiska beslut *kompletteras* med andra typer av skäl.

En rimlig slutsats av denna diskussion är att det i den offentliga sfären i ett pluralistiskt samhälle bör finnas utrymme för alla skilda religiösa uppfattningar. I den politiska diskursen är det legitimt att hänvisa till föreställningar om det goda livet, även när de relateras till skilda livsåskådningar. En rationell argumentation bör eftersträvas, i den meningen att var och en söker göra sina argument begripliga för alla berörda. Men i ett pluralistiskt samhälle bör vi acceptera att det finns olika uppfattningar om vad som kännetecknar ett rationellt skäl för ett politiskt ställningstagande. Somliga kan mena att det är rationellt att hänvisa till en viss föreställning om det gemensamma goda. Andra kan mena att det är rationellt att stödja sådana politiska förslag som gagnar ens egna intressen. Åter andra kan hävda att politiska åtgärder ska främja sådana värden som uppfattas som centrala inom en viss religiös tradition.

Som både Seyla Benhabib och Rainer Forst framhåller möjliggör diskursetiken en fruktbar dialog mellan olika traditioner i ett mångkulturellt samhälle. Religiösa skäl för politiska ställningstaganden ska inte exkluderas från den offentliga politiska diskursen och där behöver inte heller förutsättas ett gemensamt politiskt förnuft. Det förhållande att olika traditioner rymmer olika uppfattningar om det goda livet och olika förståelser av praktisk rationalitet utesluter inte att en dialog är möjlig mellan dessa. Om argumenten är sakliga och tydligt framställda, så kan också livsåskådningsrelaterade skäl för ett politiskt ställningstagande kritiskt granskas även av den som omfattar en annan livsåskådning. För var och en är det möjligt att göra en intern gransk-

⁶⁷⁷ Habermas, Jürgen: *Mellan naturalism och religion*, s 37 ff, 46 ff, 54 ff och 58 f.

ning av hur ett sådant argument är uppbyggt och om det uppvisar logisk konsistens.⁶⁷⁸

Däremot förutsätter en sådan saklig dialog i ett mångkulturellt samhälle att samtliga berörda accepterar vissa spelregler för hur denna praktiska diskurs ska bedrivas. Seyla Benhabib formulerar dessa som en princip om universell moralisk respekt och en princip om egalitär reciprocitet. Dessa fungerar inte som kriterier på att ett moraliskt omdöme är berättigat, eftersom de själva utgör normativa moralprinciper. Däremot anger de hur vi bör bemöta varandra när vi för ett moraliskt samtal inom ramen för en deliberativ demokrati. Där bör vi respektera våra samtalspartners och acceptera att alla har samma rätt att yttra sig och föreslå dagordning för samtalet. En väl fungerande deliberativ demokrati förutsätter att alla medborgare är beredda att visa varandra ömsesidig respekt och ta varandras argument på allvar, oberoende av våra samtalspartners ras, kön, kultur eller religion.

Vilken funktion fyller då religiöst motiverade normer och värden inom det politiska livet? Vilka bidrag kan religionen ge till politiken? På dessa frågor finns det högst skilda svar inom olika religiösa traditioner och olika teologiska riktningar. Religionens främsta betydelse för politiken torde vara att den kan lyfta fram och motivera sådana grundläggande moraliska värderingar och principer som bör ha relevans för politiska aktörers handlande. Skilda moraliska ideal är nära kopplade till sådana teorier om verklighetens och människans beskaffenhet som är centrala i religiösa åskådningar. Men däremot finns det inom olika religiösa traditioner skilda uppfattningar om vilka dessa moraliska ideal är och hur vi som enskilda ska förhålla oss till de samhällsförhållanden vi lever under. Sådana skillnader finns också inom kristen etik. Där finns inte något enhetligt förhållningssätt till hur vi ska bedöma sådana politiska frågor som gäller de militära konflikterna i Ukraina och Ghaza, den europeiska flyktingpolitiken, biståndet till världens fattigaste länder eller klimatkrisen.⁶⁷⁹

I denna studie har vi kommit i kontakt med tre olika typer av politisk teologi inom kristen tradition. Den första är en *legitimerande* politisk teologi, som kännetecknas av att religiösa övertygelser används för att

⁶⁷⁸ Detta framhålls även av Jeffrey Stout i *Democracy and Tradition*, s 65 ff, 135 ff och 300 ff.

⁶⁷⁹ Klargörande översikter av olika utformningar av nutida kristen politisk etik ges i Wogaman, J. Philip: *Christian Perspectives on Politics*. SCM Press Ltd, London 1988, samt Coleman, John A (ed): *Christian Political Ethics*. Princeton University Press, Princeton and Oxford 2008.

ge stöd åt en hierarkisk samhällsstruktur. En sådan politisk teologi har vi mött hos Carl Schmitt. Han menar att politiska begrepp kan förstås som analogier till teologiska begrepp, så att den politiske ledarens suveränitet exempelvis är en analogi till Guds allmakt. Det är en politisk teologi som legitimerar den bestående samhällsordningen och stöder idén om en stark politisk ledare med närmast obegränsade maktbefogenheter. Ett problem med denna ståndpunkt är att den saknar ett eskatologiskt perspektiv – enligt kristen eskatologi råder en ständig spänning mellan det framtida Guds rike och befintliga samhällsstrukturer.

Den andra är en *sektersk* politisk teologi, som kännetecknas av att kyrkan uppfattas som en alternativ gemenskap, som föregriper det framtida Guds rike, samtidigt som den inte har ambitioner att förändra det omgivande samhället. Denna uppfattning har vi mött hos John Milbank, som i hög grad är influerad av Alasdair MacIntyres traditionalism. Milbank är kritisk mot upplysningsfilosofin och menar att religionen hör hemma på det offentliga torget. Kristen etik utgör enligt honom ett radikalt alternativ till en liberal förståelse av rättvisa och mänskliga rättigheter.

Denna ståndpunkt förenas med en radikal kritik av den rådande samhällsordningen, men den ger knappast någon vision av hur denna skulle kunna förändras. Den hör också samman med en påtaglig etisk exklusivism. Kristen etik uppfattas som unik, utan anknytningsmöjligheter till etiska uppfattningar inom andra traditioner. Denna politiska teologi blir isolationistisk, eftersom den antar att insikt om vilka politiska dygder vi bör odla förutsätter kristen tro och tillhörighet till kyrkan som gemenskap. Därmed omöjliggörs en dialog med människor som tillhör andra traditioner och gemenskaper.⁶⁸⁰

Den tredje typen av politisk teologi är *profetisk*. Den förstår tron som en källa till samhällskritik utifrån ett mer kristologiskt och eskatologiskt perspektiv. Det är en sådan profetisk teologi som utvecklas av Jürgen Moltmann och Johann Baptist Metz, som båda menar att visionen av ett framtida Guds rike som aldrig kan uppnås här i tiden utgör en inspiration till ständig kritik av befintliga samhällsstrukturer. Ett liknande perspektiv möter inom latinamerikansk befrielse-teologi, exempelvis hos Enrique Dussel. Även Reinhold Niebuhr utvecklar som vi sett en kristen politisk etik som har denna profetiska karaktär. Även om han omfattar en deskriptiv politisk realism så menar han att det

⁶⁸⁰ Denna kritik utförs även i Stout, Jeffrey: *Democracy and Tradition*, s 92 ff och 140 ff.

kristna kärleksidealet har relevans för politiska aktörers handlande. Men det behöver då transformeras till ett rättviseideal som kan godtas av människor med olika livsåskådningar.

En styrka med Niebuhrs tolkning av kristen politisk etik är att den möjliggör en dialog med människor av olika livsåskådningar. Han omfattar en ”teologisk anknytningsetik”, enligt vilken både uppenbarelsen i Kristus och mänskliga förnuftsöverbägen utgör en källa till moralisk insikt. Det innebär att människor med skilda livsåskådningar kan uppnå enighet om vissa moralprinciper, exempelvis en människovärdesprincip och en rättviseprincip. Samtidigt ger också kristen tro ett unikt bidrag till etikens innehåll, framför allt idealet om en självutgivande kärlek i Kristi efterföljd. Möjligheten att uppnå en viss samsyn om rättvisans innebörd underlättar en dialog över livsåskådningsgränserna i politiska frågor. Detta utesluter dock inte att det kristna kärleksidealet ger en ansats för radikal samhällskritik.

Den dualistiska tes som Niebuhr argumenterar för kan dock inte godtas. Av en deskriptiv realism, enligt vilken politik kännetecknas av maktkamp och intressemotsättningar, kan inte dras slutsatsen att det kristna kärleksidealet i sin fulla radikalitet är omöjligt att tillämpa i det politiska livet. Dessutom är det inte etikerns uppgift att vara politisk rådgivare och nöja sig med realpolitiska förslag som är möjliga att genomföra. Kristen etik bör snarare fungera som en ansats för kritik av politiska aktörer i allmänhet och makthavare i synnerhet. Och då ger idealet om en självutgivande kärlek ett utmärkt perspektiv för en sådan samhällskritik. Även om det inte fullt ut kan realiseras förrän i det framtida gudsriket är det en vision som gör sprickorna och ofullkomligheten i befintliga samhällsstrukturer tydliga.⁶⁸¹

Enligt min mening är det två krav som kan ställas på en politisk teologi som är relevant i dagens samhälle. Det första är att den är tydligt samhällskritisk och inte inriktad på att legitimera bestående samhälls-

⁶⁸¹ I nutida kristen etik finns det många exempel på hur en sådan samhällskritisk politisk teologi skulle kunna utformas. Sådana latinamerikanska befrielsesteologer som Enrique Dussell och Vitor Westhelle har visat hur såväl kristen eskatologi som kristologin ger ansatser för en kritisk granskning av politiska makthavare. Se Dussell, Enrique: *Ethics and Community*. Orbis Books, Maryknoll, New York 1988, samt Westhelle, Vitor: *The Scandalous God. The Use and the Abuse of the Cross*. Fortress Press, Minneapolis 2006. Den tysk-amerikanska etikern Hille Haker argumenterar för en ”kritisk politisk etik” som är kritisk mot traditionell katolsk sociallära och dess naturrättsliga grund. Detta är en katolsk politisk etik som är influerad av både postkolonial teori och den tyska kritiska teorin. Se Haker, Hille: *Towards a Critical Political Ethics. Catholic Ethics and Social Challenges*. Schwabe Verlag, Basel 2020.

strukturer. Ur ett kristet eskatologiskt perspektiv är den medveten om den klyfta som alltid finns mellan de ekonomiska och politiska institutioner som vi människor utformar här i tiden och den ideala mänskliga gemenskap som kan realiseras först i det framtida Guds rike. Det andra är att den är öppen för en dialog med andra livsåskådningar och inte så exklusivistisk som den nya traditionalismen. Därför bemödar den sig om att anknyta till uppfattningar inom andra åskådningar och att formulera sina argument så att de är begripliga även för människor som tillhör andra traditioner.

En profetisk politisk teologi kan uppfylla båda dessa villkor om den har ett etiskt innehåll som delvis överensstämmer med moralprinciper som godtas även inom andra åskådningar och delvis går därutöver. Det gemensamma kan vara en princip om alla människors lika värdighet och en princip om rättvisa som både erkännande och lika fördelning av resurser. Det unika i kristen etik kan förstås som ett ideal om självutgivande kärlek. Detta ideal är förankrat både i bilden av Kristus som den sanna människan och i hoppet om ett framtida Guds rike där en fullkomlig mänsklig gemenskap förverkligas. Ett sådant eskatologiskt ideal möjliggör en ständig samhällskritik och en otålighet i relation till den politiska makten som låter sig väl förenas med en kritisk politisk etik.⁶⁸²

⁶⁸² Det är en kristen socialetik av detta slag som jag argumenterar för i min bok *Tro, moral och uddlös politik*. Min tes är där att en samhällskritisk kristen politisk etik behöver vara förankrad inte bara i en kristen skapelsetanke utan också i kristologin och eskatologin. Se Grenholm, Carl-Henric: *Tro, moral och uddlös politik*, s 270 ff, 275 ff och 279 ff.

Litteratur

- Alexy, Robert: "A Theory of Rational Discourse". Ingår i Benhabib, Seyla – Dallmayr, Fred (ed): *The Communicative Ethics Controversy*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1991
- Bagnoli, Carla (ed): *Constructivism in Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge 2013
- Benen, Steve: "Trumpstruggle to tell the difference between friend and foe". 16/7 2018. www.msnbc.com/trump-struggles-to-tell-the-difference-between-friend-and-foe. Åtkomst 1/9 2019.
- Benhabib, Seyla: *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press, Oxford 2006
- Benhabib, Seyla: *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times*. Polity Press, Cambridge 2011
- Benhabib, Seyla: *Jämlikhet och mångfald. Demokrati och medborgarskap i en global tidsålder*. Daidalos, Göteborg 2004
- Benhabib, Seyla: *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Routledge, New York 1992
- Benhabib, Seyla: *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press, Princeton och Oxford 2002
- Benhabib, Seyla: *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge University Press, Cambridge 2011
- Björk, Mårten: "Att älska sin fiende. Erik Peterson och Carl Schmitt om *hostis* och *inimicus*". Artikel i Wittrock, Jon & Falk, Hjalmar (red): *Vän eller fiende? En antologi om Carl Schmitts politiska tänkande*. Daidalos, Göteborg 2012
- Björklund, Stefan: *Politisk teori*. Aldus, Stockholm 1976
- Callewaert, Teresa: *Theologies Speak of Justice. A Study in Islamic and Christian Social Ethics*. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 2017
- Caney, Simon: "Justice and the Basic Right to Justification". Artikel i Forst, Rainer: *Justice, Democracy and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue*. Bloomsbury, London 2014

- Coleman, John A (ed): *Christian Political Ethics*. Princeton University Press, Princeton and Oxford 2008
- Copp, David: "Is constructivism an alternative to moral realism?" Artikel i Bagnoli, Carla (ed): *Constructivism in Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge 2013
- Dahl, Robert A: *On Democracy*. Yale University Press, New Haven & London (1998) 2015
- Deneen, Patrick J: *Why Liberalism Failed*. Yale University Press, New Haven and London 2018
- Devenny, Mark: *Ethics and Politics in Contemporary Theory. Between Critical Theory and Post-Marxism*. Routledge, London and New York 2013
- Dower, Nigel: *The Ethics of War and Peace. Cosmopolitan and Other Perspectives*. Polity Press, Cambridge 2009
- Dussel, Enrique: *Ethics and Community*. Orbis Books, Maryknoll, New York 1988
- Dworkin, Ronald: *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1977
- Dyzenhaus, David: "Putting the State Back in Credit". Artikel i Mouffe, Chantal (ed): *The Challenge of Carl Schmitt*. Verso, London 1999
- Ehnberg, Jenny: *Globalization, Justice, and Communication. A Critical Study of Global Ethics*. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 2015
- Etzioni, Amitai: *The Common Good*. Polity Press, Cambridge 2007
- Falk, Hjalmar: *Det politisk-teologiska komplexet. Fyra kapitel om Carl Schmitts sekularitet*. Göteborgs universitet, Göteborg 2014
- Falk, Hjalmar: "Politisk teologi och teologisk politik?" Artikel i Wittrock, Jon & Falk, Hjalmar (red): *Vän eller fiende? En antologi om Carl Schmitts politiska tänkande*. Daidalos, Göteborg 2012
- Finlayson, James Gordon: *The Habermas – Rawls Debate*. Colombia University Press, New York 2019
- Fives, Allyn: *Political Reason. Morality and the Public Sphere*. Palgrave Macmillan, London 2013
- Forrester, Duncan B: *Theology and Politics*. Basil Blackwell, Oxford 1988
- Forst, Rainer: *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. University of California Press, Berkeley 2002
- Forst, Rainer: *Justice, Democracy and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue*. Bloomsbury, London 2014
- Forst, Rainer: *Justification and Critique. Towards a Critical Theory of Politics*. Polity Press, Cambridge 2014
- Forst, Rainer: *Normativität und Macht. Zur Analyse soziale Rechtfertigungsordnungen*. Suhrkamp Verlag, Berlin 2015
- Forst, Rainer: *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Columbia University Press, New York 2014

- Fraser, Nancy: *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. Routledge, New York 1997
- Fraser, Nancy: *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Columbia University Press, New York 2010
- Frei, Christoph: *Hans J. Morgenthau. An Intellectual Biography*. Louisiana State University Press, Baton Rouge 2001
- Gewirth, Alan: *Political Philosophy*. The MacMillan Company, Toronto (1965) 1969
- Gogarten, Friedrich: *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*. Eugen Diedricks Verlag, Jena 1932
- Goodin, Robert E: *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 1995
- Grantén, Eva-Lotta: *Utanför paradiset. Arvsyndsläran i nutida luthersk teologi och etik*. Verbum, Stockholm 2013
- Grenholm, Carl-Henric: *Att förstå religion. Metoder för teologisk forskning*. Studentlitteratur, Lund 2006
- Grenholm, Carl-Henric: *Bortom humanismen. En studie i kristen etik*. Verbum, Stockholm 2003
- Grenholm, Carl-Henric: *Etisk teori. Kritik av moralen*. Studentlitteratur, Lund 2014
- Grenholm, Carl-Henric: "Kristen realism och politisk utopism". Artikel i Grenholm, Carl-Henric & Lantz, Göran (red): *Etik, religion och samhälle*. Nya Doxa, Nora 1992
- Grenholm, Carl-Henric: "Människovärdets okränkbarhet – var går gränsen?" Artikel i Stenström, Hanna (red): *Religionens offentlighet. Om religionens plats i samhället*. Artos & Norma bokförlag, Skellefteå 2013
- Grenholm, Carl-Henric: *Tro, moral och uddlös politik. Om luthersk etik*. Verbum, Stockholm 2014
- Griffin, James: *On Human Rights*. Oxford University Press, Oxford 2008
- Gutmann, Amy & Thompson, Dennis: *Why Deliberative Democracy?* Princeton University Press, Princeton and Oxford 2004
- Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Polity Press, Cambridge (1997) 2019
- Habermas, Jürgen: *Between Naturalism and Religion. Philosophical Essays*. Polity Press, Cambridge 2010
- Habermas, Jürgen: *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*. Polity Press, Cambridge 1995
- Habermas, Jürgen: *Kommunikativt handlande. Texter om språk, rationalitet och samhälle*. Daidalos, Göteborg 1996
- Habermas, Jürgen: *Mellan naturalism och religion. Filosofiska uppsatser*. Daidalos, Göteborg 2007
- Habermas, Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action*. Polity Press, Cambridge 2007

- Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag, Berlin (1962) 1990
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I och Band II. Suhrkamp Verlag, Berlin (1981) 1997
- Habermas, Jürgen: *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1991
- Haker, Hille: *Towards a Critical Political Ethics. Catholic Ethics and Social Challenges*. Schwabe Verlag, Basel 2020
- Hall, Edward: *Realism and Liberalism in the Political Thought of Bernard Williams*. PhD dissertation, London School of Economics, London 2013
- Hall, Edward: *Value, Conflict, and Order. Berlin, Hampshire, Williams, and the Realist Revival in Political Theory*. University of Chicago Press, Chicago 2020
- Hare, RM: *Essays on Political Morality*. Clarendon Press, Oxford 2012
- Hare, RM: *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*. Clarendon Press, Oxford 1981
- Hedenius, Ingemar: *Om människovärde. Essayer*. Bonniers, Stockholm 1982
- Heeger, Robert: *Ideologie und Macht. Eine Analyse von Antonio Gramscis Quaderni*. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Social Ethics 3, Uppsala 1975
- Hermansson, Jörgen: *Politik på upplysningens grund. Om den demokratiska reformismens möjligheter och problem*. Liber, Malmö 2003
- Jacobsson, Malte: *Om statsmoral. Är staten bunden av individualmoralens regler?* Natur och kultur, Stockholm (1925) 1973
- Jonsson, Stefan (red): *Samtida politisk teori*. TankeKraft förlag, Hägersten 2015
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 5 uppl. Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1920
- Kennedy, Ellen: "Introduction. Carl Schmitt's *Parlamentarismus* in Its Historical Context". I Schmitt, Carl: *The Crisis of Parliamentary Democracy*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1988
- Korsgaard, Christine: *The Constitution of Agency*. Oxford University Press, Oxford 2008
- Korsgaard, Christine: *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press, Cambridge 1996
- Kymlicka, Will: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Second edition. Oxford University Press, Oxford 2002
- Kymlicka, Will: *Liberalism, Community, and Culture*. Clarendon Press, Oxford 1989
- Laborde, Cécile: *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford University Press, Oxford 2011

- Laclau, Ernesto och Mouffe, Chantal: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. Second Edition. Verso, London 2014
- Lafont, Cristina: *Democracy without Shortcuts. A Participatory Conception of Deliberative Democracy*. Oxford University Press, Oxford 2022
- Lang Jr, Anthony F (ed): *Political Theory and International Affairs. Hans J. Morgenthau on Aristotle's The Politics*. Praeger, Westport, Connecticut 2004
- Larmore, Charles: *What Is Political Philosophy?* Princeton University Press, Princeton & Oxford 2020
- Lovin, Robin W: *Reinhold Niebuhr*. Abingdon Press, Nashville 2007
- Machiavelli, Niccolò: *Fursten*. Till svenska av Marco Morner. Natur & Kultur, Stockholm 2008
- MacIntyre, Alasdair: *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Second edition. Duckworth, London 1987
- MacIntyre, Alasdair: *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. Duckworth, London 2009
- MacIntyre, Alasdair: *Ethics and Politics. Selected Essays, Volume 2*. Cambridge University Press, Cambridge 2007
- MacIntyre, Alasdair: *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990
- MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988
- Mannheim, Karl: *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Martino Fine Books, Eastford, CT (1936) 2015
- Mendus, Susan: *Politics and Morality*. Polity Press, Cambridge 2009
- Metz, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt*. Chr. Kaiser Verlag, München 1968
- Milbank, John: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Second Edition. Blackwell Publishing, Oxford 2006
- Milbank, John & Pabst, Adrian: *The Politics of Virtue. Post-Liberalism and the Human Future*. Rowman & Littlefield, London 2016
- Moltmann, Jürgen: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. Chr. Kaiser Verlag, München 1964
- Morgenthau, Hans J: *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*. Seventh edition. McGraw-Hill, New York 2006
- Morgenthau, Hans J.: *Scientific Man vs Power Politics*. University of Chicago Press, Chicago (1946) 1974
- Morgenthau, Hans J.: *The Concept of the Political*. Palgrave Macmillan, London 2012
- Morgenthau, Hans J.: *The Purpose of American Politics*. Alfred A. Knopf, New York 1960

- Morgenthau, Hans J. (ed): *The Crossroad Papers. A Look into the American Future*. W.W. Norton & Company, New York 1965
- Moseley, Alexander: "Political Realism". I *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/polreal/> 2016-02-10
- Mouffe, Chantal: *Agonistics. Thinking the World Politically*. Verso, London 2013
- Mouffe, Chantal: *For a Left Populism*. Verso, London 2019
- Mouffe, Chantal: *On the Political*. Routledge, London 2005
- Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*. Verso, London 2000
- Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*. Verso, London 2005
- Mouffe, Chantal (ed): *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*. Verso, London 1992
- Mouffe, Chantal (ed): *The Challenge of Carl Schmitt*. Verso, London 1999
- Namli, Elena: *Legal Positivism, Politics and Critical Ethics*. Manuskript under publicering. Uppsala 2023
- Namli, Elena och Grenholm, Carl-Henric: *Etik*. Studentlitteratur, Lund 2019
- Niebuhr, Reinhold: *An Interpretation of Christian Ethics*. Harper & Row Publishers, San Francisco (1935) 1987
- Niebuhr, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*. Westminster John Knox Press, Louisville (1932) 2013
- Niebuhr, Reinhold: *The Children of Light and The Children of Darkness. A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense*. The University of Chicago Press, Chicago (1944) 2011
- Niebuhr, Reinhold: *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation. I. Human Nature*. Martino Fine Books, Eastford, CT (1941) 2018
- Nietzsche, Friedrich: *Så talade Zarathustra*. Forum, Stockholm 1980
- Nilsson, Per: *Naturen, vetenskapen och förnuftet. Upplysningens dialektik och det andra moderna*. Umeå Studies in Philosophy, Umeå 2001
- Näsström, Sofia: *Demokrati. En liten bok om en stor sak*. Historiska media, Lund 2021
- Parrish, John M: *Paradoxes of Political Ethics. From Dirty Hands to the Invisible Hand*. Cambridge University Press, Cambridge 2007
- Payne, David: "Ernesto Laclau och Chantal Mouffe". Artikel i Jonsson, Stefan (red): *Samtida politisk teori*. TankeKraft Förlag, Hägersten 2015
- Peterson, Erik: *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*. Jakob Hegner, Leipzig 1935
- Peukert, Helmut (hg): *Diskussion zur "politischen Theologie"*. Chr. Kaiser Verlag, Mainz 1969
- Porter, Jean: *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1999
- Rawls, John: *A Theory of Justice*. Oxford University Press, Oxford 1976

- Rawls, John: *Collected Papers*. Ed. S. Freeman. Harvard University Press, Cambridge, MA 1999
- Rawls, John: *Political Liberalism. Expanded edition*. Columbia University Press, New York 2005
- Rawls, John: "The Idea of Public Reason Revisited". Artikel i *The University of Chicago Law Review*, vol 64, nr 3, 1997
- Sandel, Michael J: *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2005
- Sangiovanni, Andrea: "Scottish Constructivism and the Right to Justification". Artikel i Forst, Rainer: *Justice, Democracy and the Right to Justification. Rainer Forst in Dialogue*. Bloomsbury, London 2014
- Scheler, Max: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Verlag von Max Niemeyer, Halle a.d.S. 1921
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Collarien*. 9., korrigierte Auflage. Duncker & Humblot, Berlin 2015
- Schmitt, Carl: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Klett-Cotta, Stuttgart (1938) 1982
- Schmitt, Carl: *Det politiska som begrepp*. Daidalos, Göteborg (1932) 2010
- Schmitt, Carl: *Die Tyrannei der Werte*. Dritte, korrigierte Auflage. Duncker & Humblot, Berlin 2011
- Schmitt, Carl: "Ethic of State and Pluralistic State". Artikel i Mouffe, Chantal (ed): *The Challenge of Carl Schmitt*. Verso, London 1999
- Schmitt, Carl: *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. The University of Chicago Press, Chicago 2005
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Duncker & Humblot, Berlin (1922) 2015
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*. Duncker & Humblot, Berlin (1970) 2008
- Schmitt, Carl: *The Crisis of Parliamentary Democracy* (1923) 1988
- Sen, Amartya: *The Idea of Justice*. Penguin Books, London 2010
- Singer, Peter: *One World Now. The Ethics of Globalization*. Yale University Press, New Haven 2016
- Sjölin, Mats: *Politisk etik*. Studentlitteratur, Lund 2005
- Stout, Jeffrey: *Democracy and Tradition*. Princeton University Press, Princeton 2004
- Sumner, L.W.: *The Moral Foundations of Rights*. Oxford University Press, Oxford 1987
- Sundman, Per: *Egalitarian Liberalism Revisited. On the Meaning and Justification of Social Justice*. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 2016

- Thompson, Dennis F: *Political Ethics and Public Office*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1987
- Thurén, Torsten: *Etik och politik. Moralfilosofi i praktiken*. Liber, Stockholm 2015
- Tingsten, Herbert: *Demokratins problem*. Norstedts, Stockholm 1945
- Tralau, Johan (ed): *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth*. Routledge, New York 2011
- Walzer, Michael: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books, New York 1983
- Walzer, Michael: "The Civil Society Argument". Artikel i Mouffe, Chantal (ed): *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*. Verso, London 1992
- Weithman, Paul: *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*. Oxford University Press, Oxford 2010
- Westhelle, Vitor: *The Scandalous God. The Use and the Abuse of the Cross*. Fortress Press, Minneapolis 2006
- White, Stephen K: *The Recent Work of Jürgen Habermas. Reason, Justice and Modernity*. Cambridge University Press, Cambridge 1990
- Williams, Bernard: *Ethics and the Limits of Philosophy*. Fontana Press/Collins, London 1987
- Williams, Bernard: *In the Beginning Was the Deed. Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton University Press, Princeton 2008
- Williams, Michael C (ed): *Realism Reconsidered. The Legacy of Hans Morgenthau and International Relations*. Oxford University Press, Oxford 2010
- Wittrock, Jon: "Ort och rum. Aristoteles, Schmitt, Heidegger". Artikel i Wittrock, Jon & Falk, Hjalmar (red): *Vän eller fiende? En antologi om Carl Schmitts politiska tänkande*. Daidalos, Göteborg 2012
- Wittrock, Jon & Falk, Hjalmar (red): *Vän eller fiende? En antologi om Carl Schmitts politiska tänkande*. Daidalos, Göteborg 2012
- Wogaman, J Philip: *Christian Perspectives on Politics*. SCM Press Ltd, London 1988
- Young, Iris Marion: *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press, Oxford 2002
- Young, Iris Marion: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, Princeton 1990

Person- och sakregister

- Adorno, Theodor 137, 148, 262, 273
agonism 73
Alexy, Robert 270, 287
amoralitetstesen 40, 66, 75, 83, 84, 85, 89, 116, 131, 134, 342
antagonism 52–55, 59, 67, 73, 90, 92, 342, 351
Aristoteles 36, 130, 134, 168, 169, 225, 234, 238, 239, 243, 251, 348
Augustinus 31, 102, 103, 128, 237, 238, 252
Austin, JL 274
- Barth, Karl 102, 166, 175
Benhabib, Seyla 32, 38, 48, 70, 79, 262, 263, 265, 266, 267, 284–300, 301, 303, 309, 321, 334, 346, 368, 372, 373, 377, 380, 381
Bentham, Jeremy 99, 122, 173
berättigande 271, 278, 296, 298, 302, 306–311, 313, 317, 321, 322, 328, 331, 357
etiskt 310, 311
moraliskt 271, 307, 310, 311, 325
politiskt 307, 310, 325
rätten till 307, 310, 313, 318, 319, 323, 325, 331
Bodin, Jean 93
Bonald, Louis de 94
civilsamhället 279, 280, 375
Cortes, Juan Donoso 94, 95, 96
Dahl, Robert 279
demokrati 42, 43, 69, 71–74, 78, 79, 97–100, 110, 111, 138, 141, 142, 150, 171–175, 210–212, 219, 221, 245–247, 257, 258, 276–281, 289–292, 299, 322–325, 330, 331, 351, 370–376
aggregativ 42, 69, 150, 289, 323, 372
agonistisk 42, 72, 73, 78, 79, 374
deliberativ 42, 69–72, 79, 80, 150, 211, 219, 245, 247, 258, 262, 263, 276, 279, 281, 289–293, 299, 301, 302, 322–326, 330, 336, 347, 372–376, 381
konstitutionell 186, 189, 211, 212
liberal 62, 82, 112, 210, 257, 370
parlamentarisk 74, 82, 97, 98, 99, 100, 112, 370
representativ 138, 141, 150
demokratiprincipen 278, 300
demokratiska iterationer 266, 288, 289
demokratiska paradoxen 72
det politiska 41, 51–55, 58, 75, 76, 83, 89–91, 107, 125–127, 146, 162, 178, 200, 304, 327, 330, 342

- det realistiska misstaget 144, 179, 344
- Devenny, Mark 33
- diskurs 264, 265, 268, 270, 272, 278, 286
- diskursetik 262–267, 271–273, 275, 285, 287, 289, 296–298, 300, 301, 346
- diskursetiska principen 268, 285, 286
- diskursprincipen 278, 281
- dualistiska tesen 39, 117, 134, 137, 138, 144, 145, 152, 153, 159, 160, 199, 343, 383
- Dussel, Enrique 382
- Dworkin, Ronald 29, 361, 363
- dygdetik 225, 232–235, 242, 251, 252, 254, 255, 256
- egalitär reciprocitet 265, 286, 291, 293, 297, 309, 381
- erfarenhetsprincipen 333, 359
- eskatologi 113, 183, 382, 384
- etik 21, 25, 41–45, 86, 136, 163, 164, 175, 181, 182, 233, 259–261, 264, 271, 272, 286, 287, 297, 298, 311, 312, 332, 345–347, 358
- ovillkorlig 61, 63, 64
- kantiansk 39, 44–46, 50, 188, 232, 296, 360
- kristen 163, 164, 175, 181, 182, 249, 251, 252, 382–384
- etisk dualism 134, 152, 153, 159, 178–180, 230–232, 253, 261, 331, 340, 343, 344, 347
- etisk kontextualism 230, 237
- etisk neutralitet 228, 229, 245, 253, 282
- etisk teori 44, 75, 87, 201, 203, 217, 232, 236, 253, 263, 265, 267, 271–273, 315, 333, 346–348, 355
- etisk universalism 133, 215, 229, 230, 252, 286, 293, 297
- Etzioni, Amitai 143, 225
- Eusebius 102, 103, 104
- fascism 101, 140, 148, 221
- Fives, Allan 33
- flyktingpolitik 13, 151, 223, 256, 339
- Forst, Rainer 32, 38, 48, 227, 301–337, 346, 354, 357–361, 369, 372, 380
- Fraser, Nancy 215, 335, 364, 365, 377
- Frei, Christoph 129, 135
- frihet 60–63, 72, 73, 78, 131, 136, 139, 140, 142, 149, 172, 207, 323
- generalitet 306, 307, 309, 312, 325, 333
- Gewirth, Alan 30, 349
- Giddens, Anthony 53, 54
- Gogarten, Friedrich 105, 166, 182
- Goodin, Robert E 36, 188
- Gramsci, Antonio 55, 56
- Griffin, James 318
- Gutman, Amy 79, 372, 373
- Habermas, Jürgen 32, 33, 37, 48, 70–72, 262–300, 301, 303, 308, 310, 321, 323, 346, 353, 354, 358, 359, 372, 376–380
- Hare, RM 20, 188, 218, 269, 271, 297, 348, 359
- Hart, HLA 216
- Hartmann, Nicolai 87, 88
- Hauerwas, Stanley 176, 177, 182, 226, 249
- Heeger, Robert 149
- hegemoni 55, 56, 57, 74, 78, 329, 374
- Hitler, Adolf 97, 104, 105, 133
- Hobbes, Thomas 20, 31, 32, 33, 92, 94, 95, 96, 104, 118
- homogenitet 81, 85, 86, 98, 111, 174, 371
- Horkheimer, Max 137, 262, 273

- ideologi 131, 132, 136–138, 140, 148, 149, 208, 209, 221, 350
imperialism 123, 124, 140, 155
integritet 145, 231, 232, 344
internalism 315
- Jacobsson, Malte 30, 31, 39, 40
jämlikhet 60–63, 72, 73, 78, 84, 98, 111, 112, 131, 136, 139, 140, 142, 149, 156, 158, 160, 163, 172, 317, 323, 334, 361
- Kant, Immanuel 36, 45, 46, 85, 136, 187, 202, 203, 232, 267–270, 309, 312, 314, 322, 333, 348, 360
kategoriska imperativet 36, 39, 45, 232, 267, 269, 270, 300, 309, 333, 360
Kelsen, Hans 93, 135
King, Martin Luther 283
koherensprincipen 333, 359
kommunikativt handlande 263, 273–276, 280, 289
kommunitarianism 32, 33, 37, 59, 224–230, 258, 292, 293, 306, 316, 324
konstruktivism 64, 65, 76, 201–204, 305–308, 313–315, 320, 332, 358
diskursteoretisk 313, 314
etisk 44, 64, 201–204, 217, 313, 337, 347, 348, 355–358
moralisk 303, 306–308, 313, 314, 316, 325, 332
social 356, 357, 358
politisk 202–204, 306, 307, 325
kontraktsteori 50, 67, 191, 201, 206, 217, 236, 294, 295
Korsgaard, Christine 313
kristologi 164, 176
kritisk politisk etik 23, 37, 43, 48, 260, 262–265, 267, 298, 300–303, 331, 337, 340, 341, 346–350, 353–355, 369, 384
- kritisk teori 32, 37, 38, 41, 149, 262, 273, 301, 316, 322, 329, 353, 368
Kymlicka, Will 32
kärleksidealet 157–159, 163–167, 176–180
- Laclau, Ernesto 55, 56, 57, 67
Lafont, Cristina 373
Larmore, Charles 29, 30, 350
liberalism 50, 58, 66, 75, 82, 84, 92, 93, 98, 99, 129, 130, 138, 149, 168, 173, 185, 186, 208, 209, 221, 224, 227–230, 237, 246, 250, 316
liberalteologi 152, 164, 166, 167, 175, 176, 183
livsåskådning 186, 193, 195, 197–199, 213, 214, 220, 249, 282, 283
Locke, John 99, 187
Luther, Martin 39, 128, 159, 166, 179
- Machiavelli, Niccolò 31, 32, 33, 34, 119, 159
MacIntyre, Alasdair 32, 33, 37, 48, 59, 67, 145, 215, 225–260, 263, 265, 277, 293, 296, 299, 303, 344, 345, 352, 354, 368, 379, 382
Maistre, Joseph de 94
makt 28, 118, 120–127, 129, 130, 146, 147, 160, 161, 170, 173, 177, 328–330, 336, 354
Mannheim, Karl 131, 137, 149
Marx, Karl 34, 122, 130, 262
marxism 34, 56, 57, 67, 130, 137, 148, 155, 156, 168, 173, 175, 246, 250, 262
medborgarskap 213, 299, 370, 372–376
Mendus, Susan 27, 344
Metz, Johann Baptist 101, 105, 113, 382
Milbank, John 37, 176, 182, 226, 249–252, 258, 382

- Mill, John Stuart 99, 173
 Moltmann, Jürgen 101, 105, 113, 382
 monistiska tesen 39, 196, 198, 230, 345
 moral 22, 41–46, 64, 65, 75, 106, 120, 121, 131–133, 135, 147, 271, 272, 286, 287, 297, 298, 311, 312, 332, 346, 358, 359
 moralisk realism 87, 107, 148, 201, 203, 355, 356
 Morgenthau, Hans J 17, 19, 32, 35, 47, 84, 116–150, 152, 160, 162, 167, 175, 177–179, 196, 227, 244, 259, 304, 305, 336, 343, 352–354
 Mouffe, Chantal 32–34, 47, 50–80, 82, 106, 126, 152, 178, 227, 244, 259, 277, 299, 302, 304, 326, 327, 342, 351, 355, 374, 375
 människosyn 42, 46, 66–68, 75, 92, 96, 110, 127–129, 146, 147, 167–169, 171, 173, 176, 177, 205, 206, 217, 218, 228, 234, 239, 250, 253, 293–296, 321, 334, 342, 366–370
 individualistisk 42, 66, 67, 75, 168, 206, 217, 218, 228, 250, 253, 367
 optimistisk 42, 66, 67, 75, 110, 157, 167, 168, 171, 176, 178, 366
 pessimistisk 42, 92, 96, 110, 146, 147, 150, 167, 171, 176, 177, 366
 realistisk 171, 173, 177, 334, 366–368, 370
 människovärdesprincipen 24, 45, 46, 78, 107, 145, 255, 303, 318, 319, 323, 331, 347, 360–363, 365
 mänskliga rättigheter 26, 72, 134, 149, 256, 265, 287–289, 316, 318–320, 362, 363
 nationalism 58, 68, 81, 83, 101, 120, 123, 148, 155, 171, 339, 371
 naturliga lagen 39, 50, 64, 133, 148
 naturrätten 39, 86, 277
 nazism 82, 105, 111, 174
 Niebuhr, Reinhold 32, 35, 47, 113, 119, 128, 129, 143, 147, 152–184, 196, 199, 220, 231, 244, 259, 304, 305, 334, 343, 352, 353, 366–369, 382, 383
 Nietzsche, Friedrich 129, 133, 135, 136, 233
 normativ etisk modell 44, 232, 236, 254, 265, 271, 296, 299, 316, 360
 nyliberalism 56, 186, 247

 offentliga förnuftet 205, 211–214, 220, 229, 248, 258, 324, 378, 379
 offentliga sfären 219, 250, 277, 279–281, 283, 284, 291, 299, 376, 377, 380
 okunnighetens slöja 50, 191, 195, 202, 206, 217
 ortodox kristendom 164, 165, 166

 Parrish, John M 31
 Peterson, Erik 102, 103
 phronesis 234, 240, 255
 pluralism 60, 71, 86, 111, 174, 193, 197, 212, 216, 217, 221, 233, 257, 371, 376
 politik 21, 29, 41, 43, 51–53, 76, 89, 108, 121, 123–127, 146, 200, 201, 217, 243–245, 257, 261, 276, 277, 326–328, 330, 336, 341, 345, 350
 aristotelisk förståelse 29, 41, 53, 217, 245, 326, 350, 352
 hobbesiansk förståelse 29, 41, 53, 124, 351
 radikal 51, 56, 57, 58
 weberiansk förståelse 29, 41, 124, 127, 146, 328, 352

- politisk aktör 18, 24, 27, 353
- politisk cynism 22, 33, 41, 51, 58, 66, 69, 75, 76, 78, 81–84, 86, 106, 109, 110, 115, 127, 151, 158, 172, 185, 227, 244, 259, 261, 304, 340, 342, 351, 355, 366
- politisk etik 26, 27, 28
- politisk filosofi 28, 29, 30, 349, 350
- politisk liberalism 19, 32, 33, 36, 59, 186, 193–197, 205, 207, 208, 210, 216, 248, 378
- politisk moralism 19–23, 35, 41, 50, 115, 157, 172, 178, 185–188, 193, 196, 200, 201, 205, 215–217, 224, 226, 227, 230, 232, 242, 243, 245, 252, 253, 259, 261, 265, 305, 340, 345, 352, 366
- politisk realism 17–22, 29, 34, 41, 62, 84, 108, 115–121, 131, 138, 143, 144, 150, 152–154, 158, 185, 227, 244, 259, 261, 266, 304, 305, 340, 343, 344, 350, 352, 359
- deskriptiv 118, 119, 144, 153, 154, 178, 179, 353, 354
- normativ 118, 119, 144
- politisk teologi 47, 83, 94, 101–105, 113, 163, 182, 183, 251, 381–384
- legitimerande 105, 112, 182, 381
- profetisk 105, 112, 163, 182, 382, 384
- sektersk 182, 382
- politisk uppfattning 193, 198, 207, 208, 209
- populism 13, 54, 57, 58, 371
 - högerpopulism 13, 54, 57, 58, 61, 81, 82
 - vänsterpopulism 54, 57, 58
- post-marxism 50, 57
- praxis 234, 235, 243
- Pufendorf, Samuel von 93
- rationalism 68, 168
- rationalitet 219–221, 225, 232, 236–240, 253, 259, 273, 274, 325, 369, 378, 379
- instrumentell 273, 274
- kommunikativ 273, 274
- strategisk 274
- Rauschenbusch, Walter 164, 166
- Rawls, John 20, 21, 26, 29, 32, 36, 47, 50, 59, 60, 67, 71, 72, 182, 186–221, 224, 227–230, 232, 236, 239, 245, 248, 251–253, 256, 258, 259, 263–265, 268, 277, 282–284, 290, 294, 295, 299, 303, 313, 314, 324, 345, 348, 352, 354, 357, 363, 367–379
- realpolitik 49, 151, 180
- reciprocitet 306, 307, 309, 312, 325, 353
- reflektiv ekvilibrium 191, 202, 203, 218, 236
- rekonstruktiv tolkning 38
- religion 43, 46, 47, 174, 182, 193, 197, 199, 220, 248–251, 258, 282–284, 299, 378–381
- revolution 161, 162
- rättvisa 26, 158–160, 162, 180, 182, 184, 187–194, 199, 207, 209, 214–216, 234, 236–239, 253, 255, 304–306, 316–318, 335, 337, 347, 363–365, 377
- Sandel, Michael 59, 67, 215–218, 294, 306, 378
- Sangiovanni, Andrea 315
- Scheler, Max 87
- Schmitt, Carl 19, 32, 34, 47, 51, 54, 62, 69, 76, 82–113, 115, 124, 126, 131, 134, 146, 150, 152, 162, 163, 167, 177, 178, 182, 201, 244, 259, 277, 304, 327, 342, 343, 351, 355, 356, 361, 366, 370

Sen, Amartya 216, 217
 Singer, Peter 36
 Sjölin, Mats 28
 socialkonservatism 101
 staten 28, 85, 86, 89–96, 105, 109,
 228, 229, 243, 247, 248, 258, 282
 Stout, Jeffrey 33, 220, 249, 379
 suveränitet 91–96, 109
 syndikalism 100, 101
 sårbarhet 239, 240, 368, 369

 Taylor, Charles 67, 225, 306
 teologisk anknytningsetik 46, 176,
 383
 Thomas av Aquino 237, 238, 239,
 242, 244, 251
 Thomson, Dennis F 26, 79, 372, 373
 Tillich, Paul 152
 Tingsten, Herbert 210, 221
 tradition 225, 226, 230, 235–237,
 252, 254, 292, 380
 traditionalism 37, 226, 252, 258
 Troeltsch, Ernst 250
 Trump, Donald 81

 undantagstillstånd 92, 93
 universaliseringsprincipen 45,
 268–271, 278, 285, 297, 300, 333,
 359, 360
 universalpragmatik 275
 universell moralisk respekt 265, 286,
 291, 293, 297, 309, 377, 381
 utilitarism 36, 39, 188

 värdefilosofi 86, 87, 88, 355

 Walzer, Michael 225, 318, 375
 Weber, Max 87, 94, 134, 135, 250
 Williams, Bernard 19–22, 29, 62,
 305, 348

 Young, Iris Marion 365

 överideologi 210, 221
 överlappande konsensus 50, 71, 193,
 197, 199, 202, 203, 208, 211, 216,
 219, 221, 224, 229, 293, 378