

RECENSIONER

Seyla Benhabib: *Autonomi och gemenskap – Kommunikativ etik, feminism och postmodernism*, Daidalos 1994.

I föl kom en essäsamling av Seyla Benhabib ut på svenska (Daidalos förlag, översättning Annika Persson). Titeln *Autonomi och gemenskap* anger det tema som i olika variationer kommer igen i de flesta av essäerna: den förmodade motsättningen mellan modernitet och tradition, formalism och kontextualitet, rättvisa och omsorg, individualism och beroende, maskulint och feminint. Benhabib tror på både och, och försöker skapa en "bortom-lösning" – postupplysnings-universalism utan metafysiska inslag. Hon utgår från Habermas diskursetik men tar hänsyn till den kritik av subjektet, det "lagstiftande förnuftet" och formalismen som kommunitarister, feminister och postmodernister fört fram.

Benhabib är bildad och essäerna välartikulerade, men texten rör sig på ett ganska abstrakt plan och ibland önskar jag att hon varit lite tydligare – på bekostnad av den ytliga läsbarheten. Den kända uppsatsen *Den generaliserade och den konkreta andra*, som handlar om Kohlberg-Gilligan-debatten, framstår som den bästa och mest över-

tygande i samlingen. Bokens första del ägnas dock diskussionen mellan kantianer (diskursetiker som Habermas) och aristoteliker (kommunitarister som MacIntyre) och tar sitt avstamp i Hegels kritik av Kants moralfilosofi: att ett så kallat formellt moralsystem som Kants antingen bara genererar triviala maximer som "knyt alltid det vänstra skosnöret först", eller – tvärt emot vad som utlovas – innehåller substantiella antaganden om subjektet och de sociala institutionerna i samhället. Benhabib formulerar kritiken som "det dystra valet mellan trivialitet och inkonsistens".¹

Lösningen på konflikten är alltså, enligt Benhabib, en form av (kvasi-)universalistisk diskursetik som ger upp de "sista" transcendentala anspråken. I ett jämlikt, rättvist samtal, där alla får komma till tals lika ofta och lika länge, där alla visas respekt och tas på allvar, och där inget ämne är förbjudet, ska vi komma överens om vilka etiska regler och handlingsprinciper vi ska leva efter och hur vi ska ge plats för olika livsmål och värderingar. Benhabib baserar visserligen sin samtalsmodell på Habermas universalpragmatiska regler för kommunikation och argumentation, men tar i en mening lätt på förledet *universal-*. I Benhabibs taping heter

reglerna *principen om universell moralisk respekt* och *principen om egalitär ömsesidighet*, de utgör det bästa av arvet efter modernismen och är den "hermeneutiska horisont" vi måste utgå ifrån. I en kort, undanskymd passage säger hon att principerna grundas i ett (gemensamt?) reflektivt ekvilibrium, de är vad vi kan komma överens om idag. Säkrare än så är de inte. Benhabib skulle faktiskt kunna instämna när Rorty kritiserar Habermas för att "krafsa där det inte kliar".

Enligt dessa principer ska sedan vi kroppsliga, historiskt och socialt situerade personer föra det offentliga samtalet och enas (uppnå konsensus) om hur vi ska leva tillsammans. Till skillnad från Habermas tänker sig Benhabib inte något "idealsamtal", utan ett verkligt samtal där till och med de två grundläggande principerna kan ifrågasättas, om än med stor försiktighet och speciella säkerhetskrav. Och till skillnad från hos Kant eller Rawls är de människor som ska delta i samtalet, som sagt, av kött och blod och inte bara någon antagen rationell kärna i oss, som dessutom antas vara likadan hos alla och envar, eller det som blir kvar bakom slöjan – med andra ord ingen. "Jag kan inte se hur individuerande karakteristiska kan tillskrivas ett transcendentalt jag som kan ha vilket som helst eller inget av dessa, som kan vara alla eller ingen av dem" (s 182).

Universalism som omvändbarhet

och universaliserbarhet (att döma ur den andras/de andras synvinkel och att "de andra" är alla varelser med förmåga till tal och handling) är för Benhabib inte bara en formell procedur, utan en "utopisk projektion av ett sätt att leva där respekt och ömsesidighet råder" (s 58). Ofta hävdar hon att allt som skulle omöjliggöra ett fortsatt samtal underkäns tack vare att hon konstruerat samtalsproceduren som hon gjort. Ett exempel är principen att vålla onödigt lidande: "...det vore absurt att vilja godkänna en handlingsprincip som giltig eller korrekt – åsamkandet av godtyckligt lidande – om den skulle skada eller äventyra själva möjligheten till ett fortlöpande samtal mellan oss" (s 57). Ja, det vore absurt om vi *vill* ha ett pågående moralsamtal – kanske för att vi *är* sådana – knappast annars. Skada samtalet skulle principen, säger Benhabib, eftersom vi, om vi tillämpade den, inte skulle visa alla människor respekt.

På andra ställen skriver hon däremot att universaliserbarhet är en metod att pröva maximer, inte att generera dem. Den som är emot den egalitära ömsesidigheten är tvungen att argumentera för sin ståndpunkt och med goda skäl övertyga om att vissa grupper eller individer, till exempel kvinnor, svarta eller muslimer, ska uteslutas ur samtalet. Ett sådant rationellt ojämlighetsivrande kallar Benhabib paradoxalt. Varför skulle några frivilligt gå med på att behandlas

ojämlikt? Ojämlighet är alltså inte universaliserbart – det finns inte tillräckligt goda skäl som alla kan acceptera. Men detta tror jag delvis också har att skaffa med det antagna subjektet, ett interaktivt, dialogiskt och kommunikativt subjekt. En del kvinnor går i dag enligt egen utsago frivilligt med på ojämlikhet. (*Hur* frivilligt de gör det kan förstås diskuteras, men bara över deras huvuden.) De är synnerligen konkreta och historiskt och socialt situerade. Har deras livshistoria, som Benhabib annars betonar vikten av, gjort dem odugliga i det moraliska samtalet?

Det verkar med andra ord svårt att skilja mellan vad som följer av proceduren som sådan, och vad vi skulle enas om på grund av goda skäl, tradition eller annat, om vi tillämpade den. Den diskursetiska subjektsuppfattningen gör det orimligt att några av deltagarna av egen vilja skulle acceptera att utestängas från det moraliska samtalet, inte bara av brist på goda skäl för uteslutning, utan också för att en sådan ojämlikhet just skulle skada det fortsatta samtalet för deras del, ett samtal som ett diskursetiskt subjekt per definition vill föra. Proceduren och det antagna subjektet tycks därför utesluta ojämlikhet redan från början.

Benhabib hävdar visserligen att proceduren undviker cirkularitet tack vare att grundprinciperna kan ifrågasättas. Förutsättningarna för moralsamtalet får utmanas inifrån,

men eftersom de är nödvändiga för att samtalet ska fungera kan de bara sättas inom parentes – tvång och våld får inte användas. Med de antaganden hon gjort (principerna om moralisk respekt och egalitär ömsesidighet, och det interaktiva, dialogiska och kommunikativa subjektet) verkar det dock otroligt att man skulle kunna enas om att göra samtalet mindre jämlikt. Modernitetens dogm – universalismen – kan inte på allvar ifrågasättas.

En annan märklig sak är att Benhabib håller fast vid Kants distinktion mellan positiva och negativa plikter, och anser att de negativa är det minsta som ett etiskt system måste innehålla. (Hon kritiserar Habermas version av diskursetiken för att vara alltför tom och konsekvensetiskt utformad.) Först när teorin knyts till en bestämd kontext, fylls den på med positiva plikter (som då förstås inte genereras av enbart proceduren). Hur substantiell Benhabibs universalism egentligen är, och hur allvarligt hennes tal om grundprincipernas förhandlingsbarhet ska tolkas, är alltså oklart. Här finns en erkänd men inte tillräckligt påtalad spänning. I botten skymtar jag en tro på att vi vill och alltid kommer att vilja hålla oss till principerna om universell tolerans och egalitär ömsesidighet.

Hur lyckas Benhabib – oavsett problemen ovan – med sitt ”bortomprojekt”? I och med att hon kritiserar vad hon kallar det ”lagstiftande

förnuftet” som oberättigad metafysik, måste hon ge upp de anspråk på objektivitet som teorier om en ”moralisk ståndpunkt”, en ”ursprunglig position” eller en ”ideal talsituation” kan resa. Samtidigt är hon kritisk mot kommunitarister och hermeneutiker för att de överger universalismen och nöjer sig med traditionen. Men om nu vår – modernitetens – tradition just är jämlikhet och universalism, vilken är då egentligen skillnaden mellan hennes och till exempel Gadamers ståndpunkt? Hon avfärdar Gadamer men kallar sin egen utgångspunkt modernismens hermeneutiska horisont!

Och apropå feminismens krav på situerad kritik – det vill säga på immanent kritik, eftersom ingen ändå kan vara objektiv – säger Benhabib att kritiken visserligen bör vara, och alltid är, situerad *au fond*, men inte mer. Vi måste trots allt beskriva, rekonstruera och värdera det samhälle och den tradition vi arbetar inom: kulturer är inte homogena och det råder inget konsensus om vad till exempel ”den anglo-amerikanska liberala tanketraditionen” eller ”den judisk-kristna traditionen” är. Samhället ser inte längre ut som vissa postmodernister och kommunitarister drömmer om.

Inför Benhabibs globalisering av traditionen känner jag mig ambivalent. Å ena sidan verkar det fel att koppla samman tradition eller ”lokala berättelser” med geografiska och/eller historiska enheter. Sambanden och gemenskaperna går

snarare kors och tvärs i flera dimensioner. Å andra sidan kan globaliseringen slå över i imperialism. Och är det så säkert att Benhabibs diskursetik passar ens alla de så kallade västerländska demokratierna? ”Jag är finska, finnar pratar inte” var Sara Heinämaas svar på ett liknande diskursetiskt förslag framfört av Alison Jaggars.²

Det diskursetiska subjektet kan alltså uppfattas som en grov idealisering och den som förläst sig på Foucault, eller för den delen Bourdieu, skulle förmodligen invända att samtal sällan förs för att deltagarna ska uppnå verkligt meningsutbyte. Diskurser handlar om makt, Habermas till trots.

Men föreställningen om ett transcendentalt förnuft och en så kallad arkimedisk punkt är inte de enda metafysiska inslag Benhabib vill rensa bort. Ett annat är ”det abstrakta och omgivningslösa, förvrängande och nostalgiska idealet med det autonoma manliga ego den universalistiska traditionen omhuldar” (s 17–18). Den karaktäristik av det kantska subjektet Benhabib ger i *Den generaliserade och den konkreta andra* kan tyckas onyanserad och förenklad, men av de senaste två decenniernas flod av feministiska och postmodernistiska arbeten att döma är det uppenbart att alla grupper inte känner igen sig i den subjektsuppfattning (rättare sagt de subjektsuppfattningar) som möter dem i den västerländska filosofin. Det är åtminstone ett tecken

på att det kan finnas icke-reducerbara skillnader mellan oss, skillnader som måste rymmas i den etiska och politiska diskussionen. En universaliserbarhets- och omvändbarhetsmetod (att inta den andras synvinkel) som inte tar hänsyn till dessa skillnader, utan bara till förmodade likheter, är därför inte längre aktuell. Medan äldre kontraktsteorier, enligt Benhabib, konstituerar den andra genom projektion av jaget (det västerländska manliga jaget med dess autonomiideal), försvinner den andra som olik jaget "bakom slöjan av okunighet" i senare (läs Rawls) teorier. Bakom slöjan finns ingen mänsklig mångfald utan bara definitionsmässig identitet – en rationell egoist – och alltså är omvändbarheten inte perfekt (som Kohlberg anser) utan ytterst ofullständig. Det går inte att upprätthålla någon skillnad mellan mig och dig.

Jag drar slutsatsen att en definition av jaget som inskränkts till den generaliserade andras ståndpunkt blir inkoherent och inte kan individuera bland flera jag. Utan att inta den konkreta andra's ståndpunkt kan inget koherent universaliserbarhetstest utföras, för vi saknar då den nödvändiga epistemiska informationen för att bedöma om min moraliska situation är "lik" eller "olik" din (s 184).

I omvändbarhetstestet måste vi ta hänsyn till den konkreta andra, till

hennes egenskaper och förmågor, mål och önskningsar, historia och relationer, sådant som knappast kan tillskrivas ett noumenalt jag. Det är inte bara den generella andras autonomi och värdighet (människovärde) som är viktigt, lika viktigt är den konkreta andras beroende och sårbarhet, skriver Benhabib. Vilka de relevanta skillnaderna är, hur vi ska ta hänsyn till dem, hur de ska teoretiseras, är ännu obesvarade frågor. Hur lik dig skulle jag vara i din situation? Hör till exempel kön/genus till personen (subjektet) eller till situationen? Och kan situationer individueras utan kunskap om de inblandade personerna?

Att Benhabib polemiserar mot Rawls och Kohlberg är förstäeligt, dels verkar hon inom den Kohlberg-Rawls-influerade Habermas tradition, dels är hon feminist. Men även inom den utilitaristiska traditionen kan det vara på sin plats att beakta den konkreta andra lite mer. Varför utgå ifrån att det finns *något*, kalla det nytta, lust eller preferenser, som ska maximeras för oss alla? Varför utgå ifrån likhet i försök att göra interpersonella jämförelser?

Med detta inte sagt att vi ska kasta bort den generaliserade andra och likhetsideologin, den är och har varit värdefull i strävandet efter jämlikhet och jämställdhet. Och det är just jämlikheten som gör att Benhabib trots allt försvarar en variant av universalismen.

Benhabibs diskussion om feminism och postmodernism är inte

lika genomarbetad som subjektsskritiken. En stark tolkning av postmodernismens teser, beskrivna som Människans död (att subjektet bara är "ytterligare en position i språket"³), Historiens död (att prima facie förkasta varje historiebeteckning som sträcker sig över en längre period och rör sig på social makronivå) och Metafysikens död (att filosofin och metafysiken bara handlar om Sanningen, Närvaron och det Verkliga, och därför är något dåligt), ser hon som oförenligt med feminismen, förstådd både som teoretisk och politisk rörelse. Vem gör inte det? Kan *någon* teori vara förenlig med denna starka tolkning? Och visst är det svårt att tänka sig feminism som politisk rörelse utan någon mer substantiell form av agentskap eller utopi.

Mot Människans död sätter Benhabib sin teori om ett narrativt subjekt, som (efter vad jag förstår) bör vara detsamma som eller innefatta det dialogiska etc subjektet. Det är tyvärr ingen särskilt utvecklad teori.

I motsats till entledigandet av kroppen i det ena fallet och reducerandet av jag-identitet till kontinuitet hos en substans i det andra antar jag att förnuftets subjekt är ett mänskligt spädbarn, vars kropp endast kan hållas till liv, vars behov endast kan utvecklas inom den gemenskap det föds in i. (...) Jagets identitet konstitueras av en narrativ enhet

som integrerar vad "jag" kan göra, har gjort och kommer att utträta med vad du förväntar dig av "mig", vilka betydelser du tolkar in i mina handlingar och avsikter, vad du önskar mig i framtiden, etc (s 20).

På andra ställen heter det att "...gentemot våra egna historier befinner vi oss både i författarens och huvudpersonens position på en och samma gång" (s 237). För mig är det inte så värst mycket lättare att få något grepp om denna "författare" eller "narrativa enhet" än om tidigare subjektuppfattningars "kärnor". Vad är det som får "författaren" att lära sig skriva? På vilket sätt är "författaren" mindre metafysisk än "den rationella kärnan"? Men jag noterar med tillfredsställelse att "författaren" inte är medfödd, utan en figur som utvecklas i samvaro med andra "författare".

Feminismen tvingar inte bara fram ett avståndstagande från stark postmodernism, utan också ytterligare kritik av Habermas. Hans skarpa linje mellan rättvisa och det goda livet är, enligt Benhabib, förhastad. Rättvisan är principfast och ser till den generella andra, när det gäller det goda livet och den privata sfären handlar det däremot om den konkreta andra och det praktiska förnuftet. För Habermas – liksom för Kohlberg – sammanfaller moralen med rättvisan. Det privata och personliga, som släktskap, vänskap

eller sexuella relationer, hamnar utanför principernas område. Benhabibs poäng är att gränsen mellan det privata och det offentliga är rörlig. Idag är till exempel hemarbete och barntillsyn delvis offentliga frågor, för några decennier sedan var de inte alls det. Vilka ämnen som ska debatteras i det offentliga samtalet får på intet sätt vara avgjort redan från starten.

I stället för en skiljelinje mellan rättvisa och det goda livet förespråkar Benhabib därför, liksom Gilligan, att vi växlar perspektiv, att vi ibland (till exempel i juridiska situationer – ”likhet inför lagen”) använder oss av principer och den generaliserade andra, och ibland (i mer personliga situationer) av kontextuellt omdöme och den konkreta andra. Däremellan finns ett helt kontinuum av blandsituationer och blandperspektiv. Men kommer de två perspektiven i konflikt med varandra är det rättvisan (opartiskheten) som ska segra.

Även om jag applåderar Benhabibs förslag att vi – ibland – ska se till den konkreta andra, så sväljer jag inte helt och hållet hennes disk-tinktion mellan ett teoretiskt och ett praktiskt förnuft: ”...de [feminister, kommunitarister och postmodernister] har avslöjat att ett sådant universalistiskt lagstiftande förnuft är oförmöget att hantera den obes-tämthet och den mångfald kontexter och livssituationer ett praktiskt förnuft ständigt konfronteras med” (s 18).

Skillnaden mellan formellt/principiellt och kontextuellt moraliskt omdöme beskriver Benhabib som en rörelse åt olika håll. I det förra fallet subsumerar vi det konkreta under universella eller generella principer, i det senare kontextualiserar vi det universella. Men om vi inte reducerar opartiskhet eller formalism till ett fyrkantigt bedömande efter ett fåtal grova principer, misstänker jag att detta bara är olika sätt att beskriva vad vi gör i moraliska situationer, där de två traditionerna fokuserat och utvecklat teorier om olika saker; och om inte talet om en ”rörelse åt olika håll” bara är en metafor. För vilken är egentligen skillnaden mellan att kontextualisera universella principer, och att subsumera konkreta, partikulära situationer under desamma?

Också den som tillämpar principer måste tolka situationer, förstå personer och urskilja vilken eller vilka principer som är relevanta. Tolknin-gen kräver känslighet och lyhördhet – något som alla människor inte har i samma utsträckning. Vilken typ av förmåga som behövs – kognitiv eller emotiv – verkar svårt att avgöra, vilket i sin tur kanske kan tas som en antydning om att de två inte kan skiljas åt. Och kanske har de som hävdar att denna ”moraliska” förmåga tränger ända ner i perceptionen rätt, hur vi bedömer beror på vad vi *ser*.

Är vi radikalare och släpper principerna helt, blir det en annan sak. Frågan är förstås om inte en be-

traktare alltid kan förklara en agents beteende utifrån principer, även om agenten själv inte alls refererar till principer i sina bedömningar.

Även för utbyte av privata erfarenheter krävs en viss distansering och generalisering, och det är väl att byta erfarenheter som kommunikation och gemenskap – grunden för Benhabibs teori – oftast handlar om.

Att tänka utifrån alla andras synpunkt (kärnan i universalismen och Kants moral) kräver att vi är kontextbundna i vår bedömning, skriver Benhabib. Men jag undrar om det för hennes syfte – att förena universalism med kontextkänslighet – inte räcker med att vi är känsliga för den konkreta andra. Tror vi på varje persons unicitet blir varje situation tillräckligt unik. Detta, att universalism, som omvändbarhet, är gemenskap är i mina ögon Benhabibs viktigaste insikt. Precis som i individens liv och utveckling är motsättningen mellan autonomi och gemenskap skenbar. Verklig autonomi förstärker gemenskapen, för gemenskap är att se den konkreta andra, den andra som annorlunda, och inte som en projektion av det egna jaget. Mot empati som identifiering och därpå baserad medkänsla sätter Benhabib därför Hanna Arendts idé om "utvidgad mentalitet".

Min sammanfattning blir att *Autonomi och gemenskap* innehåller viktig kritik av formell universalism av kantianskt snitt och ett hedervärt försök att öppna dörrarna mellan den kantianska och den aristoteliska

traditionen. Tyvärr är den föreslagna blandteorin inte så fyllig, främst på grund av att analyserna av det narrativa subjektbegreppet och det kontextuella omdömet är otillräckliga. Och vem ska föra de stummas talan i det diskursetiska samhället?

Åsa Carlson

1 Benhabibs parafra av Onora O'Neill.

2 Detta skedde under en konferens om bland annat feminism och etik i Oslo, juni 1994. Den exakta ordalydelsen – förresten på engelska – är jag inte helt säker på, men andemeningen var denna.

3 Jane Flax formulering.

Allan Gibbard: *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgment*, Oxford: Clarendon Press, 1990.

Allan Gibbards tjocka men täta bok *Wise Choices, Apt Feelings* upptas till största delen av ett försök att besvara frågan vad det innebär att fälla normativa omdömen, eller, som han också uttrycker det, vad det innebär att hävda att något är rationellt i vidaste mening; att något "makes sense to do, think or feel" (s 34–5).

Gibbards svar på frågan är i en