

ANDERS TOLLAND

Människan som konventionslevande varelse: Walzers tysta teori

Pluralism och jämlikhet är titeln på den svenska översättningen av Michael Walzers *Spheres of Justice*. Översättaren har nämligen valt att i stället utnyttja originalets undertitel *A Defense of Pluralism and Equality*. Att översättaren inte lagt sig närmare originalets huvudtitel är begripligt eftersom det är egendomligt svårt att innehållstroget översätta titeln "*Spheres of Justice*" på något ens halvelegant sätt.

Den svenska titeln innehåller dock en dubbeltydighet som inte finns i originalets. Man kan tolka den som att Walzer försöker ställa upp en teori för hur man ska hantera jämlikhetsproblem i situationer av värde- och normpluralism i samhället. Min läsning av boken är dock snarast den motsatta, nämligen att hans teori förutsätter att det finns en omfattande konsensus i etiska frågor inom gemenskapen.

En viktig anledning till att Walzers normativa teori förutsätter samhällelig värdekonsensus är, menar jag, att det rör sig om en typ av kulturrelativism. Någon diskussion av detta finner man dock inte i boken. Dess styrka är rikedom på konkreta detaljer och att den ger ett nytt och mycket intressant perspektiv på en gammal problematik. Ett systematiskt normativt teoribygge är dock inget som Walzer ägnar möda åt och ännu mindre diskuterar han någon filosofisk-teoretisk bakgrund åt teorin. Boken är rik på konkreta exempel men inte på teori.

Syftet med denna uppsats är att ge ett litet bidrag till att fylla den luckan genom att beskriva huvuddrag i teorins uppbyggnad och säga något om dess filosofiska bakgrund. Jag ska börja med att presentera några drag i Walzers människosyn, därefter säga något om den meta-etiska bakgrunden för Walzers teori, för att slutligen gå in på de övergripande dragen i den normativa teorin.

1. Individ och grupp

Walzer brukar ofta räknas till den grupp av politiska teoretiker som kallas kommunitarianer. Det är dock osäkert om han själv vill bli beskriven på det sättet. Det är väl allmänt så att kommunitarianerna inte utgör någon slags skola eller annan, av dem själva avsedd, grupp-bildning. "Kommunitarian" är något man blir kallad av andra snarare än något man kallar sig själv. Detta förhållande innebär naturligtvis inte automatiskt att det är fel att bunta ihop tänkare som Alasdair McIntyre, Michael Sandel, Roberto Unger, Charles Taylor och Michael Walzer. Frågan om hur mycket och vad de har gemensamt får avgöras från fall till fall.

Om man exempelvis jämför Walzer idéer med McIntyres åsikter i *After Virtue* så framträder en skillnad mellan de två som är avgörande för de konkreta politiska slutsatser de drar. Den värdekonsensus som Walzer tror föreligger och som han bygger sin normativa teori på är något som McIntyre förnekar längre finns i den samtida västerländska kulturen. I de flesta frågor föreligger det ingen enighet alls och där den finns är det oftast om så uttunnade teser att de är praktiskt oanvändbara.

Denna olikhet är som sagt av enorm vikt för de praktiska konsekvenser de två drar av sina teorier. Walzer menar att huvudproblemet är att genomföra de värden vi faktiskt är överens om i verkligheten. För McIntyre är huvudproblemet i stället att återskapa den konsensus som för vår del gått förlorad.

Detta till trots menar jag att de grundläggande likheterna mellan de två är stora. Speciellt gäller det synen på människan och hennes relation till gruppen. Slagordsmässigt uttryckt delar de åsikten att människan är en *social, konventionslevande varelse*. Detta är något som jag tror är utmärkande för alla kommunitarianer.

Att människan är en social varelse skulle väl de flesta hålla med om. Frågan är bara vad dessa flesta menar med det. Även atomistiska individualister som Hobbes och Locke skulle hålla med om att social samlevnad är en empirisk förutsättning för vi ska kunna leva ett drägligt liv. För kommunitarianerna är dock den mänskliga socialiteten något mycket djupare än så. Social samvaro är inte bara en lämplighetsfråga; människan är till sitt väsen en gruppvarelse.

Vad innebär det då att vi väsentligen är sociala? Man kan väl tänka sig att det innefattar sådant som en medfödd drift till att söka mänsklig

samvaro och till att knyta sig till en grupp, och att våra åsikter och självbilder till stor del har ursprung i och får sin bekräftelse från denna grupp. Detta är väl också, speciellt i denna vaga form, rätt allmänt omfattade tankar. Socialiteten blir dock något mera kraftfullt när den kopplas till tanken på människan som konventionslevande.

Huvudtanken är att människan måste bygga sin tillvaro genom att omfatta och leva konventioner för att få något som kommer ens i närheten av ett rimligt liv. Det medfödda eller det genetiskt betingade ger oss till största delen bara ramar inom vilka individen kan formas. Vårt biologiska arv (även i samspel med grundläggande drag i den fysiska och sociala omgivningen) ställer mestadels bara upp "tröghetsfält" inom vilka den enskildes särdrag kan formas, med större eller mindre svårighet. Låt mig ge ett exempel på vad jag menar med tröghetsfält. Vi har en medfödd disposition till höger- eller vänsterhänthet. (Antag åtminstone för exemplet skull att det är så.) Att en person föds till vänsterhänthet hindrar dock inte att hon tränas till att bli högerhänt; det innebär bara att det finns en större tröghet, ett större motstånd, mot den utvecklingen. Den fordrar en kraftfullare styrning, medför fler problem och den kan inte föra till så stor kapacitet som en utveckling av vänsterhäntheten hade kunnat göra men den är fullt möjlig.

Tanken är alltså att mycket av det medföddas bidrag är av denna typ, att ge fält av möjligheter där inget alternativ är självklart men där det finns olika grader av motstånd ökande mot en gräns av praktisk omöjlighet. Bara till en mindre del formar oss det medföddas bidrag direkt; en stor del är tröghetsfält. Detta innebär att biologin lämnar möjligheter öppna som kan fyllas ut på olika sätt och i många fall måste fyllas ut på något sätt. Vi har visserligen medfödda behov och drifter men deras exakta utformning och inriktning är inte given.

Det är här det jag kallar "konventioner" kommer in. Min användning av termen är i hög grad stipulativ. Den är vald för att det är två element i vardagsbetydelsen av "konvention" som jag vill hålla fast vid: att konventioner är godtyckliga och att konventioner är sociala produkter. Det godtyckliga hos konventioner i min betydelse av ordet består i att det biologiska arvet, även om det kombineras med grundläggande drag i den fysiska och sociala omgivningen, till stora delar lämnar öppet hur den enskilde individen formas och att därför individens konkreta form i en viss mening är godtycklig. Den sociala aspekten består i att denna godtyckliga utfyllnad oftast sker genom

social bestämning, alltså styrd av gruppen. Den fysiska och sociala nödvändigheten lämnar spelrum som kan eller måste fyllas på något sätt. Människans socialitet innebär att hon knyter sig till en grupp och till stor del anammar dess sätt att utnyttja spelrummet, anammar dess konventioner. Naturnödvändigheten lämnar ett utrymme där gruppen kan "välja" att pressa fram den ena eller den andra utvecklingen. I min betydelse av ordet kan konventioner vara mycket implicita, dvs vare sig uttalade eller medvetandegjorda.

I denna betydelse är antagligen funktionell höger- respektive vänsterhänthet (till stor del) en fråga om konvention.

För att sammanfatta: synen på människan som till sin natur social och konventionslevande innebär att den biologiska, fysiska och sociala nödvändigheten lämnar utrymme vad det gäller hur individen och hennes liv formas som kan fyllas på olika sätt och i många fall måste fyllas på något sätt och hur det fylls styrs av gruppen. Att bara hålla sig till det nödvändiga och därmed allmängiltiga är till att börja med knappast möjligt – mycket måste fyllas ut på något (godtyckligt) sätt – och att sträva efter att bara följa det nödvändiga så långt det är möjligt skulle ge en mycket uttunnad tillvaro.

Man kan även uttrycka detta genom att använda den kända idén om drag i människans natur. Människan har ett naturligt behov att gå utöver sina biologiskt givna behov. I vår natur ligger helt enkelt ett behov av konventioner. För att det alls ska bli något som liknar ett fullvärdigt liv måste tillvaron fyllas i med konventioner.

Att det i vår natur ligger ett behov av konventioner kan ta sig, åtminstone, två olika uttryck. Vissa av våra medfödda förmågor verkar vara sådana att de för att kunna sättas i någon som helst rimlig användning måste "fyllas på" med konventioner. Vår språkförmåga är ett klart exempel på detta. Den är baserad på vissa medfödda kapaciteter men för att kunna utnyttja den måste vi tillgodogöra oss lexikala, grammatiska och pragmatiska konventioner.

Emellertid kan vi ha behov av konventioner på ett annat sätt. Även om en förmåga kan verka utan "konventionspåfyllning" kan det vara så att den fungerar bättre om dess användning styrs av konventioner. De kan bli möjliggöra bredare applikationsfält. Vår tävlingsinstinkt (om det nu finns något sådant; möjligen är det i själva verket bara fråga om driften till självhävdelse) får utökat utrymme genom att det skapas spel och sport. Konventionerna kan också ha ett mera rent

instrumentellt värde (t ex väjningsregler vid möte) men, intressantare, de kan även ha ett slags egenvärde. Med det senare menar jag att det ibland förefaller som själva reglerandet genom konventioner i sig tillför verksamheten något. Att stadga och styra med konventioner skulle alltså vara ett självändamål beträffande åtminstone vissa verksamheter genom att göra själva verksamheten mera eftersträvnansvärd i sig. Man kan exempelvis frågas sig varför det finns olika genrer och framställningsformer inom litteratur och musik eller varför det finns olika slags danser och inte bara fri dans. Därmed naturligtvis inte sagt att vilka som helst (i sammanhanget fysiskt följbara) konventioner skulle duga för att tillföra en verksamhet något.

Även i de fall när det är en nödvändig följd av människans natur att konventionerna måste komma in så är ändå *vilka* konventioner som kommer in i en viss individs liv dock i en viss mening godtyckligt. Att en konvention är godtycklig i betydelsen ej nödvändigt följande ur människans natur (ev. i kombination med grundläggande drag i omgivningen) innebär givetvis inte att den är oviktig eller ens i någon intressant mening utbyttbar för en person som tagit upp den. Vi är de vi är till stor del genom de konventioner vi internaliserat och lever. Ett kraftigt byte av dessa konventioner innebär att man blir någon annan.

Människans socialitet innebär att i de flesta fall är ett sådant byte bara möjligt om individen flyttar till en annan social omgivning med andra konventioner och även i det fallet är bytet mödosamt och kvalfyllt. Eftersom socialiteten innebär att vi söker bekräftelse hos gruppen är det mycket svårt att ensam, i trots mot omgivningen, stöpa om sig själv i nya konventioner.

Det normala är alltså att man inte formar sig själv utan blir formad. I de fall då man kan sägas forma sig själv sker dessutom detta alltid utifrån en form man redan försetts med. Ett redan format jag kan ibland omforma sig själv men den första stöpningen måste skötas av omgivningen. Varje formning måste involvera konventioner. Detta innebär att tanken på ett ur ens självständiga inre, fritt sprungen ”verkligt jag” som skulle vara oberoende av konventioner och hotas av att tvingas anpassa sig till dem, den tanken är en ren illusion. Man blir ett jag, en personlighet, först genom att suga upp konventioner. Det inneboende, medfödda, ger bara tröghetsfält som lämnar ett spektrum av skilda konventioner som mer eller mindre öppna möjligheter att formas in i.

Det kommittarianska synsättet innebär att det ligger i människans natur att hennes tillvaro och person genomsyras av konventioner upp- tagna från omgivningen. Dessa konventioner är måhända ur evighetens synvinkel godtyckliga. De är dock inte godtyckliga för individen. Hon är dem och lever dem.

2. Metaetisk bakgrund

Jag ska ta upp två komponenter i den metaetiska bakgrunden till Walzers teori. Den första nämndes redan i inledningen. Walzer före- träder helt klart en form av kulturrelativism. En (tillräckligt om- fattande) värdekonsensus inom en politisk gemenskap ger en legitim grund för normativa ställningstaganden. Walzer anger ingen starkare grund för etiska ställningstaganden och han avvisar idéer om någon slags absolut, objektiv grund för att bedöma (och fördöma) andra kulturer. Kulturer med andra värderingar kan bara rationellt kritiseras på sina egna villkor, utifrån sina egna värderingar, inte utifrån våra eller några (förment) objektiva.

Möjligen kan beteckningen "kulturrelativism" ge intryck av en större grad av tolerans än det faktiskt är fråga om. Det är inte alls självklart att man inom en etablerad kultur måste acceptera avvikare. Det kanske vore bättre att låna en term från Richard Rorty och i stället tala om "etnocentrism".

Den andra metaetiska komponenten rör innehållet i begrepp så man kan väl säga att det är den som ligger närmast metaetik i den snäva betydelsen. Det som Walzer har något att säga om är dock inte analysen av de traditionella etiska begreppen. Man kan i stället säga att han hävdar att domänen av normativt laddade begrepp är större än vi vanligen tror.

Walzers normativa teori är en teori för den rättvisa fördelningen av samhällliga nyttigheter, "nyttigheter" då i vidaste mening, omfattande inte bara varor och tjänster utan även sådant som social position, erkännande och personliga relationer. Att nyttigheterna är samhällliga innefattar naturligtvis att samhället är en avgörande förutsättning för deras "produktion" men för Walzer går samhällligheten djupare än så.

Produktionen sker alltid i ett socialt sammanhang och, i de flesta fall, med ett på förhand givet socialt syfte. Detta innefattar att nyttig- heten är begreppslagd av gemenskapen. Genom begreppslagningen ges nyttigheten sin plats och funktion i det sociala sammanhanget och

en avgörande del av detta är efter vilka principer nyttigheten ifråga ska distribueras i samhället.

Walzer menar alltså att den normativa princip enligt vilken en viss nytthet bör fördelas normalt sett ligger innesluten redan i begreppet för nyttigheten ifråga (fast han säger tyvärr inget om vad det är fråga om för slags inneslutning). Vilken fördelningsprincip det är fråga om växlar beroende på vilken kultur och vilken nytthet det är fråga om och även givet en kultur finns det naturligtvis nyttigheter där för vilka det är omstritt hur de skall fördelas. I en viss politisk gemenskap (vid en viss tidpunkt – innebörden hos ord ändras över tiden) gäller dock för de allra flesta nyttigheter att de principer efter vilka de *bör* distribueras (hur de faktiskt distribueras kan vara en annan fråga) ligger i själva den gemensamma innebörden av nyttigheten i gemenskapen, att förstå vad något är innefattar att förstå hur det ska fördelas.

Några exempel från vår kultur: Straff är självklart något som ska utdelas efter skuld (negativ förtjänst); vård bör fördelas efter behov; ett ämbete bör gå till den mest meriterade. Vem ska ha priset? Jo, vinnaren naturligtvis. Medaljen ska gå till hjälten (den hedervärde) medan en vara går till den som betalar (först/mest) och räntan till kapitalägaren. Den som förstått den i vår gemenskap gängse innebörden hos dessa nyttigheter har därigenom även förstått de grundprinciper efter vilka de bör fördelas.

Enligt Walzer är det dock inte bara nyttheternas innebörd och fördelningsprinciper som är sammanvävda. "Män och kvinnor får sina faktiska identiteter till följd av hur de föreställer sig och skapar och sedan äger och utnyttjar sociala varor." Gemenskapernas begreppssystem ger nyttheterna sina innebörder och därigenom principerna för deras distribution samtidigt som medlemmarna i gemenskapen får sin personliga identitet genom att relatera sig till denna begreppsläggning.

Hur detta senare går till ger inte Walzer några direkta besked om. Nära förbindelse till idén om människan som en social, konventionslevande varelse är väl trolig. En del av knytningen mellan individens självbild och gemenskapens begreppsläggning består rimligen i att individen gör gemenskapens världsbild och värderingar till sina genom (helst) internalisering eller, åtminstone, genom att solidariserar sig med dem. Detta säger dock Walzer inget om men han talar om vikten av socialt erkännande och självrespekt, båda rimligen avgörande för jag-

uppfattningen. Dessa företeelser är knutna till de sociala roller som gemenskapen medger och till de normer och förväntningar som är knutna till dessa roller; den tillbörliga fördelningen av samhälliga nyttigheter är rimligen väsentlig även i det sammanhanget.

3. Den allmänna normativa teorin

Om man tolkar Walzers teori som baserad på en kulturrelativism ger det en speciell struktur åt den normativa delen av teorin. Vilka konkreta fördelningsprinciper som är giltiga kommer att växla mellan olika samhällen. Walzer menar dock att det finns vissa allmänna saker som har generell giltighet. Hans normativa teori kan därför delas i en allmän del som är generellt giltig och en kulturspecifik del som förutsätter de i något samhälle givna gemensamma intuitionerna och för sin giltighet är beroende av dessa intuitioner.

Den normativa teorin kommer alltså att bestå dels av en allmän del, dels en partikulär del. Själva de konkreta normativa ställningstagandena kommer att tillhöra den partikulära delen eftersom de måste baseras på kulturspecifika uppfattningar.

Den allmänna teorin är tyvärr allmän på två sätt. Den är visserligen allmängiltig men dess innehåll är också så allmänt, dvs ospecifikt, att ytterst få intressanta konkreta ställningstaganden följer av den. För att få fram konkreta fördelningsprinciper måste den allmänna teorin "fyllas på" med gemenskapens specifika uppfattningar. Den allmänna delen av den normativa teorin är dock på intet sätt trivial. Jag ska presentera den i detta avsnitt.

Den normativa teori som Walzer hävdar gäller alltså frågan om rättvis fördelning av samhälliga nyttigheter. Här finns det tre klassiska principer: egalitarianism, meritokrati och behovsprincipen och en modern uppstickare: att låta marknaden sköta fördelning. Walzer avvisar inte någon av dessa principer; de har alla sina legitima områden. Ingen av dem är dock allena saliggörande.

Olika kulturer ger olika innebörd – och därmed följer skilda fördelningsprinciper – åt nyttigheterna. Ingen gemenskap har dock någonsin bara använt sig av en enda fördelningsprincip för allting utan det är alltid fråga om en mångfald av principer, skilda system för skilda nyttigheter. Detta är bakgrunden till originalets titel *Spheres of Justice*. De skilda nyttigheterna bildar sina egna sfärer där varje sfär har sin egen princip för etisk legitim fördelning av den nytta som tillhör

denna sfär. De skapar separata rättvisesfärer. Walzer blandar två olika sätt att indela sfärerna. Oftast sker det efter de nyttigheter som fördelas i sfären (personliga relationer, politisk makt) men ibland utgår han i stället från de fördelningsprinciper som styr sfären (fördelning efter behov, marknadsprincip).

Konsekvenserna av detta synsätt kan illustreras av Walzers åsikt om egalitarianism (Walzer använder termen "enkel jämlikhet"). Om jag förstått honom rätt menar han att krav på någon slags allmän egalitarianism huvudsakligen är en uppfinning av ideologer och andra politiska teoretiker. Det som tolkats som folkliga krav på enkel jämlikhet har vanligen snarast varit negativa krav, krav på avskaffande snarare än införande, nämligen avskaffande av det Walzer kallar "dominans".

Dominans kan beskrivas som en maktrelation mellan olika sfärer i en politisk gemenskap. En person eller grupp skaffar sig monopol på, eller åtminstone stor övervikt av, en viktig nyttinghet. Om denna nyttinghet och dess sfär nu är dominant innebär det att den grupp som har övervikt av nyttingheten ifråga genom denna sfärs dominans får makt att skaffa sig tillgång till nyttingheter i andra sfärer. Några exempel på sfärer som är eller varit dominanta: militär styrka, religiös position (indiska kastsystemet), jordegendom (feodalismen), kapitalinnehav (kapitalismen), politisk makt (sovjetsocialismen).

Dominans innebär ett ur rättvisesympunkt oacceptabelt förhållande. Även om fördelningen i den dominanta sfären skulle vara i sin ordning – vilket verkligen inte behöver vara fallet – så innebär dominansen att den etiskt legitima ordningen i andra sfärer rubbas. Den starka gruppen får ju en övervikt av nyttingheterna även i andra sfärer och detta enbart genom sin starka ställning i den dominanta sfären. Deras tilldelning av andra nyttingheter är därför oberoende av de till dessa nyttingheter egentligen hörande fördelningsprinciperna och med största sannolikhet i strid med dem.

Det är alltså mot sådan dominans som det som brukar ses som folkliga krav på jämlikhet egentligen riktar sig enligt Walzer. De riktar sig mot de makthavandes illegitima intrång och går i grunden ut på att de olika sfärernas egna, inre fördelningsprinciper ska respekteras.

Detta är även Walzers egna generella rättvisepincip, som han kallar "sammansatt jämlikhet" [*complex equality*]. Rättvisa består i att hålla på de olika sfärernas integritet. Varje nyttinghet ska fördelas efter

de kriterier som enligt gemenskapens uppfattning gäller i dess sfär och man får inte låta främmande intressen och anspråk styra. Men vad som hör hemma i en sfär och vad som är främmande växlar från kultur till kultur.

Detta är den allmänna, etiska huvudprincipen. En specifik konsekvens ska nämnas. Walzer kallar sig socialist men accepterar en marknadsekonomi (där visserligen större företag är kooperativ snarare än privatägda). Det är nu tämligen uppenbart att ett samhälle med ett stort inslag av marknadsekonomi inte kommer att präglas av ekonomisk (enkel) jämlikhet. Ska det vara en fungerande marknad kan man inte hindra att djärva entreprenörer, med skicklighet eller tur, gör sig förmögenheter på den. Så länge den komplexa jämlikheten uppehålls utgör dock dessa förmögenhetskillnader inget problem enligt Walzer. Om pengar bara kan köpa varor (konsumtionsartiklar, lyxprylar, samlarobjekt) är en förmögenhet möjligen en källa till avund men den utgör inget etiskt problem.

Det är när pengar kan köpa annat än varor som rikedomens blir ett problem, när de kan skaffa sådant som politiskt inflytande, stark juridisk ställning (bra advokater), markant bättre sjukvård, bättre utbildning åt ens barn. Lösningen är alltså att förhindra rikedomens dominans över andra sfärer. Så länge bara det som legitimt kan köpas för pengar ingår bland det som är under dess herravälde är ansamling av rikedom inget problem. Hålls bara de olika sfärerna oberoende är komplex jämlikhet och marknadsekonomi förenliga.

4. Den partikulära normativa teorin

Principen om komplex jämlikhet utgör alltså huvudinnehållet i den universella, allmänna delen av Walzers normativa teori om rättvis fördelning. Denna princip är dock förenlig med nästan vilken faktisk fördelning av nyttigheter som helst (fast inte med vilka motiveringar för dessa fördelningar som helst). För att få fram så starka principer att de kan uttala sig om den etiska legitimiteten hos faktiska fördelningar måste vi utnyttja de kulturspecifika intuitionerna.

Vilka fördelningsprinciper som bör råda i vår kultur beror alltså på våra gemensamma värderingar. Frågan är då vilka dessa värderingar är? Walzer ger ingen systematisk analys, knappast någon analys alls. Jag tänker här skissa några av de breda dragen i hans syn på våra intuitioner om rättvis fördelning.

Grunddragen ges av fyra uppfattningar (eller kanske bättre intuitionskomplex) som jag tycker mig se att Walzer urskiljer. (i) Gemenskapens natur. Den politiska gemenskapen är i viktiga avseenden självdefinierande. (ii) Icke-hierarki. Det är inte skillnad på folk och folk; vi är alla likar. (iii) Sekularisering. Religiösa principer eller ledare har ingen automatisk auktoritet i gemensamma frågor. (iv) Medinflytande. Den som på ett direkt och djupgående sätt berörs av ett beslut har rätt till delaktighet i beslutet. Jag ska gå igenom innebörden i dessa fyra punkter en och en.

Gemenskapens natur. Även om ren makt tyvärr ibland spelar en stor roll är dock grunden för den politiska gemenskapen att den definierar sig själv och sin medlemsgräns. Gemenskapen består inte av en grupp människor som när de, genom geografisk närhet eller något annat, kommit i bestående kontakt med varandra inser fördelarna med organiserat samarbete. Den politiska gemenskapen är mera som en klubb än som ett grannskap. Den politiska enheten måste bäras av en *värdegemenskap* vilken innefattar någon tanke om mål och önskvärd utveckling för gruppen och dess medlemmar. Detta fordrar att gemenskapen har möjlighet att välja sina medlemmar. Gränsen för gemenskapen är viktig inte bara för att behålla värdeenigheten. Medlemskapet ger även privilegier. Varje gemenskap räknar exempelvis med någon slags socialt erkända behov, dvs behov till vilka resurser anslås gemensamt av medlemmarna, och dessa resurser fördelas sedan bland medlemmarna, lika eller efter behov.

Icke-hierarki. Exempel på hierarkiska samhällen är kastväsendets Indien och feodalismens Japan eller Europa, gemenskaper där man föddes in i sociala positioner som i någon mening gav olika värde åt innehavaren. I samhällen med rangordnande hierarkier är vissa människor högre än andra. I vår gemenskap är alla likar, ingen är förmer än någon annan. Frågan är bara vad detta innebär mera konkret.

Högre rang, större värde innebär bl a en gynnad position vid fördelning av nyttigheter. Men nyttigheter fördelas olika även hos oss. Skillnaden är inte heller att hierarkiska samhällen ser till irrelevanta faktorer vid fördelningen. Enligt den hierarkiska intuitiva uppfattningen är börd och rang relevanta faktorer.

Ska man säga något enkelt om skillnaden får det nog bli att enligt vår intuitiva uppfattning så är ingen medborgare enbart i kraft av sina släktrelationer eller den sociala position hon föds in i berättigad till

fördelar (eller nackdelar) *som medborgare*. Däremot kan det mycket väl vara i sin ordning att sådant ger fördelar för henne som privatperson.

Sekularisering. Religionen är huvudsakligen hänvisad till privatlivet. Religiös status har inte någon direkt koppling till makt över gemensamma angelägenheter.

Medinflytande. På vilka grunder kan medborgare göra anspråk på ett direkt inflytande på beslut som rör kollektiva angelägenheter? Ett klassiskt svar är att det är kompetens som utgör en sådan grund. Den eller de mest lämpade är de som ska bestämma. Detta tankesätt används väl oftast som ett försvar för någon form av totalitarism eller elitism men Mill använder ett liknande argument som en del av sitt försvar för representativ demokrati.

Walzer menar dock att vi intuitivt accepterar en annan grund för inflytande. Den som långvarigt, påtagligt och direkt berörs av beslut gällande gemenskapen har rätt till delaktighet i dessa beslut. Detta sammanfattas ibland – fast något oegentligt – i slagordet ”Det som berör alla bör beslutas av alla”.

Walzers sätt att använda den idén illustrerar att detta att utgå ifrån rådande uppfattningar inte nödvändigtvis behöver leda till konservatism. Han menar att vi accepterar denna princip som en grund för politisk demokrati. Han menar dock att denna uppfattning i konsekvensens namn måste föra oss vidare till ekonomisk demokrati, närmare bestämt till kooperativt styrda företag, eftersom det enligt Walzer inte finns några relevanta skillnader mellan samhällen och företag som skulle kunna motivera att de behandlas olika. Så en uppfattning vi accepterar skulle kunna driva oss mot handlingsprogram vi i förstone inte accepterar.

5. Slutord

Detta var en hastig genomgång av några drag i Walzers teori i *Pluralism och jämlikhet*. Många viktiga frågor har lämnats utanför, t ex vilka villkor en grupp måste uppfylla för att räknas som en politisk gemenskap, vad som räknas som en värderingskonsensus i gruppen, vilka villkor i övrigt som en uppfattning måste uppfylla för att räknas. Att jag inte tagit upp dessa och andra viktiga frågor behöver dock inte innebära att man inte kan besvara dem utifrån Walzers text.

Styrkan med Walzers bok är dess rikedom på idéer och konkreta

exempel. Det man, åtminstone som akademisk filosof, saknar är explicit teoribildning på mer abstrakta nivåer. Detta ger i gengäld en uppgift för egna insatser.

Jag ska nu avslutningsvis lämna Walzer-exegetiken. Idén om människan som konventionslevande har bärkraft långt bortom diskussionen om kommunitarism och förtjänar ytterligare kommentar.

Låt oss kalla kombinationen av kulturrelativism/etnocentrism och idén om människan som konventionslevande för *konventionscentrism*. Denna konventionscentrism är klart i konflikt med något som jag uppfattar som ett huvuddrag i den västerländska moralfilosofin och modernismen, ja eventuellt i hela den västerländska kulturen: anspråket på allmängiltighet.

Detta traditionella anspråk på allmängiltighet är oförenligt med att konventioner i min betydelse skulle kunna spela någon grundläggande roll för den rena etiken. Däremot innebär naturligtvis inte den traditionella uppfattningen något förnekande av att många upplever det som faktiskt är konventioner som viktiga och att detta är en omständighet man måste ta hänsyn till när man ska tillämpa etiken. Detta ses dock som en *yttre* omständighet, på samma nivå som klimatfaktorer och risken för AIDS, och inget som spelar någon direkt roll för den grundläggande etiken, den rena etiska teorin. Anspråket på allmängiltighet utesluter att konventioner skulle vara direkt avgörande för den rena etiken.

Om nu konventionscentrismen uttrycker något som är i grunden riktigt så är följden att mycket av det traditionella tänkandet inom den västerländska etiken måste betecknas som misstag, i vissa fall fatala misstag. Man kan göra en uppdelning efter om man utgår från den positiva eller den negativa sidan av den traditionella uppfattningen. Den negativa sidan säger att det som är en konvention inte kan vara direkt relevant för den rena etiken. Med detta som utgångspunkt förkastar man det mesta av det som vi till vardags finner viktigt eftersom det vid en närmare granskning visar sig vara fråga om konventioner och därmed irrelevant för den rena etiken. Denna process kan sluta i nietscheansk eller sartreansk eller positivistisk nihilism eller i en Kants eller Hares desperata tro att de funnit den absoluta arkimediska punkten på vilken de kan vila hela sitt etiska universum.

Den positiva sidan av den traditionella uppfattningen säger att det som är direkt relevant och centralt för den rena etiska teorin inte kan

vara en konvention. Med det perspektivet menar man i stället att dessa saker som är så viktiga och centrala för oss omöjligen kan vara konventioner och är de inte konventioner så är deras giltighet global – minst. Detta leder i praktiken till eurocentrism och, överfört till det politiska området, kulturimperialism och axlandet av den vite mannens börda.

Om man i stället accepterar konventionscentrismen är konventioner direkt relevanta för etiken på alla nivåer men de normativt-etiska teserna man reser på dessa grunder är inte allmängiltiga. Giltighet är alltid bara lokal. Man försöker inte, åtminstone inte med någon automatik, föreskriva för andra kulturer.

Not

Det amerikanska originalet *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* publicerades ursprungligen 1983 av Basic Books Inc. Den svenska översättningen kom 1993 på Daidalos.