

# LUDVIG BECKMAN

## *Konventioner, kultur och kritik*

---

ANDERS TOLLAND OM MICHAEL WALZERS NORMATIVA TEORI

Anders Tolland diskuterar i *Filosofisk Tidskrift* 3/96 centrala problem i Michael Walzers politiska filosofi. Tolland vill lyfta fram och analysera människosyn samt normativa och metaetiska ställningstaganden i Walzers omskrivna verk *Spheres of Justice* från 1983. Jag kommer här att ta upp några av de slutsatser och påståenden Tolland gör för att om möjligt ytterligare klargöra hur den (som Tolland påpekar) så teoretiskt svärfångade Walzer kan förstås.

### *1. Bör vi lyssna på Walzer?*

Den avgörande spänningen i *Spheres* finner Tolland i vad han på ett par ställen (s 3 och 8) kallar dess kulturrelativism eller konventionscentrism. Dessa drag kontrasteras i slutet av uppsatsen med "kravet på allmängiltighet". Ett sådant krav anser Tolland vara "ett huvuddrag" i västerlandets moralfilosofi och kultur. Walzers teori tycks alltså hamna i konflikt med en hel del. Även om det är svårt att uttyda Tollands egna uppfattning i frågan så är det uppenbart att så som konflikten är formulerad bör vi välja "väst" före "Walzer".

Problemet är att Tolland inte ger oss tillräckliga skäl för att tro att det är på detta sätt vi bör uppfatta konflikten. Förmodligen skall "kravet på allmängiltighet" förstås som ett krav på universalism, eller uppfattningen att giltigheten hos en sats eller påstående är universell och inte lokal. Och det är säkerligen riktigt att hävda vi i västerlandet ofta har sett universalism som en viktig del av vår kultur, inte minst eftersom den haft så stor betydelse inom både kristendomen och liberalismen. Vad som kännetecknar vår kultur, eller hur de flesta av oss ser på saken, är emellertid empiriska frågor som det knappast finns någon anledning till att förutsätta ett tvärsäkert svar på. Utan vidare

belägg kan det därför vara vanskligt att acceptera att den konflikt Tolland anser sig finna i *Spheres* verkligen existerar. Oavsett hur det ligger till med den saken är dessutom tveksamt till vilken grad påståendet att en viss uppfattning föreligger i västerlandet ens kan sägas utgöra ett argument mot en teori. Som jag sagt ovan kan det visserligen tyckas som om det implicit finns en rekommendation att välja väst före Walzer. Många av oss skulle förmodligen anse det vara mer praktiskt och bekvämt att låta en teori stryka på foten än att ompröva sitt kulturarv. Bekvämlighet eller (eventuellt) någon psykologisk disposition att välja det enkla före det svåra om inga andra incitament föreligger kan emellertid knappast sägas utgöra ett konklusivt argument. För att vara ett moralfilosofiskt argument är det ganska värdelöst. Finns det några prima facie skäl till varför vi *bör* acceptera egenskaper i den västerländska kulturen eller moralfilosofin framför Walzers teori? Om något, skulle förmodligen många hävda att fördelarna talar för valet av den senare. Varför inte välja något nytt i stället för att återigen bekräfta den tradition som belastat världen med så mycket av ondo.

Nej, det kan inte vara *för att* universalismen är en del av vår kultur och moralfilosofi som vi bör behålla den. Kanske menar då Tolland att han helt enkelt *önskar* att vi har kvar universalismen. Men taget för sig är väl inte heller detta ett egentligt argument. Varför skulle jag se Tollands preferens för A som ett skäl för mig att föredra detta framför B? Oftast måste nog mycket speciella omständigheter råda för att vi skall tillåta någon annans åsikt (till skillnad från argument) att påverka vår egen.

Tollands framställning ger oss följaktligen inte några argument till att vare sig förkasta eller acceptera Walzers teori. I avsaknad av argument kan jag därför tycka att det är lite lurigt att lämna läsaren ensam med omdömet att Walzers teori står i motsättning till vår västerländska kultur. Påståendet antyder ju som sagt att det finns skäl att förkasta vad Walzer säger även om det förblir oklart vilka dessa skäl är. Återstår då de deskriptiva påståenden som uppsatsen innehåller. Även där tror jag det är tveksamt om vi bör godta Tollands slutsatser; Walzer kan inte självklart karaktäriseras som antiuniversalist.

## 2. Vad säger Walzer?

Det är riktigt att Walzer menar att en stor del av de etiska principer

som är giltiga på en given plats får både sin giltighet och sitt innehåll av de värden som återfinns inom den kultur som där existerar. Det begrepp Walzer ofta använder för att närmare försöka lokalisera värdekällan är *social mening*, med vilket skall förstås den betydelse ett objekt eller en företeelse har i en kultur. Den *intrakulturella* rättvisa Walzer förespråkar i *Spheres* innebär som Tolland visar att dessa kulturella betydelser har rätt till erkännande och autonomi gentemot andra. Att behandla andra människor rättvist blir därför detsamma som att respektera de värden de omfattar och de praktiker de deltar i; ”att behandla män och kvinnor rättvist är att respektera deras konstruktioner” (Walzer 1983:314). Likaså blir *interkulturell* rättvisa inte heller godtyckligt. Det finns något som är rättvist och som bestäms av den kulturella betydelse som ett objekt intar.

Därmed vill knappast Walzer säga att en kulturell betydelse existerar oberoende av individerna inom en kultur – en slutsats som vi annars lätt kan förledas att dra. Det är inte så att moraliska, estetiska eller andra värden ”bara finns där” och ber om vår underkastelse. Detta blir tydligare i Walzers senare texter. Varje värde (t ex ett altars helighet) är en social konstruktion av de människor som betraktar altaret som heligt. Det betyder att en social konstruktion kan vara begränsad till en grupp inom en kultur och att Walzers teori därmed kan anföras lika mycket som skydd *av* kulturer som skydd *mot* kulturer. ”En social konstruktion är också en moralisk konstruktion” skriver Walzer. Ett altars helighet är inte objektivt i den meningen att vi *alla* har skäl att acceptera den. Men heligheten är objektivt giltigt för dem som erkänt och bejakat den konstruktion i vilket altaret är en del. Det är alltså lika fel att säga att altaret inte är heligt för *någon*. Vi andra har i Walzers teori en skyldighet att respektera deras sociala konstruktion även om den inte gäller för oss. När vi studerar vad Walzer skrivit vid senare tillfällen verkar hans ståndpunkt alltså inte vara så mycket en kulturrelativism som en social relativism (Walzer 1993). Walzer ser alltså inte *demos*, eller den grupp för vilka sociala meningar är giltiga, som med nödvändighet liktydigt med den ”politiska gemenskapens” som Tolland påstår. Walzer skulle kanske säga att det enbart är för vissa (måhända viktiga) frågor som den politiska gemenskapen är normativ referenspunkt. Den metateori som dessa slutsatser grundar sig på är dock som Tolland påpekar avsedd att vara ”generellt giltig”; det vill säga universell.

Om nu Walzers teori har pretentionen att vara universellt giltig så kan det synas vara en klen tröst för den som intresserar sig mindre för teorins räckvidd än för dess normativa konsekvenser. Kommer Walzers teori ha den svårsmälta implikationen att varje social konstruktion bör respekteras? Kommer den att se varje kultur som moraliskt suverän och finns det då inga möjligheter att moraliskt fördöma en främmande kulturs riter eller normer?

I den tidiga boken *Just and Unjust Wars* från 1977 försvarar han en "minimal kod" som gäller över alla kulturella gränser. Det finns, menar Walzer, en grundläggande rättighet till liv och frihet vilken är "oåtskiljaktlig från vår bild av vad det innebär att vara en människa" (citerad av Galston 1989:123). I en senare artikel skriver Walzer att det finns en grundläggande rättighet för varje människa till att inte låta sig reduceras till enbart ett objekt i någons sociala konstruktion; "Konstruktioner är inte fria... teorin om sociala konstruktioner implicerar (något sorts) begrepp om människan som en agent..." (Walzer 1993: 173). I båda fallen tar Walzer sin utgångspunkt i situationer då en grupp förtrycker en annan genom att tvinga på den andre sin kultur och sina föreställningar. Det må gälla vietnamesiska bönder eller amerikanska kvinnor men Walzers teori tycks föreskriva samma recept; att så länge som vi kan skönja det minsta motstånd mot en social mening, eller anta att det finns skäl för någon att göra det, så vet vi att vi bör ställa oss på de förtrycktas sida. Men den sociala konstruktionen i sig är inte felaktig; "...de rådande sociala meningarna är inte objektivt riktiga (eller felaktiga)." (s 170). Det tvånget och det faktum att en påtvingad konstruktion hindrar andra människor från att få bli fullvärdiga "konstruktörer" av sociala och kulturella värden som vi bör fördöma den.

I den 1994 utgivna *Thick and Thin. Moral argument at home and abroad* fortsätter Walzer på samma tema, nu i anslutning till händelserna i Östeuropa 1989. Det finns, menar han, en universell "tunn" moral som gör att vi känner igen orättvisa och förtryck oavsett när det sker. Vi kunde känna, fortsätter Walzer, att de demonstrerande människorna på Prags gator hade moraliskt rätt och vi därför hade skäl att stödja dem. Men det finns också en "tjock" moral på varje plats där den utomstående måste tiga. Den börjar där orättvisan slutar, eller då människorna i Prag själva skall besluta om vad som skall resas i stället för det gamla systemet (Walzer 1994).

I en mening kan vi uppfatta den teori Walzer föreslagit som ett

försök att förena liberalismens universella försvar för mänskliga rättigheter med en annan, kanske antropologisk eller hermeneutisk, traditions strävan efter förståelse och relativisering av vår syn på verkligheten. Det berömvärda i Walzers ambition ligger väl i strävan efter att inte negligera den ena framför den andra. Det är ju annars mycket enklare att som liberal säga att mänskliga rättigheter är universella, och att allt annat är ointressant vilket ju Robert Nozicks teori är ett exempel på. Liberalen väljer då att bortse från en del av verkligheten, en del som å andra sidan kanske antropologer och andra gärna överbetonar. Hursomhelst är slutsatsen att Walzers teori inte endast är metateoretiskt universell utan även normativt universell. Det liberala inslaget i Walzers tänkande bör därför inte förbises. Tollands beteckning "konventionscentrism" är därför lätt missvisande.

### 3. Walzers andra sidor

Ytterligare ett skäl för detta är ett helt annat problem som engagerat Walzer mycket; samhällskritikens förhållande till sin kultur och konventioner. Walzer har ägnat flera böcker åt vad han uppfattar som en kluvenhet i den roll samhällskritikern bekläder. Utgångspunkten är att en kritiker befinner sig inom en gemenskap som han samtidigt kritiserar; han är både distanserad och engagerad. I *Interpretation and Social Criticism* (1987) kopplar han den diskussionen till den normativa och metateoretiska teori om moralen och rättvisas grunder som han tidigare utvecklat. Poängen är att en kritiker med ambitionen att *kritisera* och inte *attackera* sin publik måste ta sin utgångspunkt i de värderingar som publiken själv omfattar. Han kan inte grunda sin kritik på en Bibel eller en nyttokalkyl om inte publiken redan bejakar de konstruktioner i vilka dessa normkällor är grundstenar. Men att ta sin utgångspunkt i vad vi alla redan är överens om innebär naturligtvis inte att slutsatserna måste vara "konventionella". En kritiker är i Walzers ögon någon som lyckas peka på motsägelser i publikens värderingar; på hyckleri då praxis skenat bort de principer man hyllar eller någon som finner ett bättre sätt att redogöra för de värden som redan fanns. Det finns således en öppning mot en förbättring och ett utvecklande av de moraliska övertygelser en gemenskap omfattar. På sätt och vis innebär detta att framsteg inte uppnås genom att visa på andra sanningar, utan genom att visa på samma sanningar i en form som är bättre anpassad till de förhållanden i vilka vi befinner oss eller identifierar oss med.

Kritikerns dubbla relation till sin gemenskap har även en moralistisk dimension hos Walzer. I en intervju som publicerades i *Res Publica* för drygt ett år sedan säger Walzer att kritikern liksom alla andra "äventyrare" står i skuld till sin gemenskap. Utan människor som inte var äventyrare, som stannade kvar vid "hemmets härd" och byggde en gemenskap, skulle förutsättningarna för kritik och äventyr inte finnas. Oavsett vilket liv vi väljer att leva står vi alltså i skuld till den sociala och kulturella miljö som när oss. Bakom Walzers ord skymtar Hegels skugga; beskrivningen av förhållandet mellan slaven och hans mästare. Hegel menade ju som bekant att slaven är en nödvändig betingelse för slavägarens alla egenskaper (makt) och hela identitet (som ägare). Således får slaven makt över slavägarens vara och blir även han en "slav". I vårt moderna samhälle är det i stället hippien, punkaren och kritikern som för sin livsstil är beroende av att det finns andra människor som valt eller inte valt att leva ett "svensonliv". Utan den kulturella infrastruktur som alla livsstilar och institutioner tillsammans skapar hade deras val inte haft samma innebörd eller ens kunnat ske. Det är förstås detta förhållande som fått Walzer och andra komunitära författare att peka på det otillräckliga med, och naiva i, den liberala traditionens bild av relationen mellan samhället och individen som ett kontraktsförhållande och rent instrumentell. Men det får oss också att den förmaning Walzer vill rikta till den profet eller kritiker som höjer sin röst mot de orättvisor eller andra missförhållanden i sin gemenskap; glöm inte ditt ursprung. Samhällskritikerns roll, främmande och inhemska orättvisor är de frågor som engagerar Walzer och som nog har varit vägledande i hans teoretiska vandringar. Det är därför knappast av en slump som andra kommentatorer som William Galston och Benjamin Barber velat påpeka hur väl Walzers syn på moralisk objektivitet passar med en demokratisk överideologi (Barber 1988, Galston 1989). Dels tillåter inte moralens i Walzers ögon sociala, och därmed i en mening subjektiva, natur att någon kan åberopa moraliska principer mot det demokratiska styret. Det finns ingen naturlig eller gudomlig lag som står över de värden som redan finns i gemenskapen själv. Dels kan moralens sociala karaktär och den lika rättighet vi i kraft av "sociala konstruktörer" alla har att vara dess stiftare, uppfattas som ett argument för den demokratiska processen. I demokratin, liksom i moralen, är vi i alla jämlika. Det intressanta med Walzers syn är emellertid det faktum att den till

skillnad från traditionellt liberala synsätt inte grundar moralen på något bortom de människor av kött och blod som bär på egna värderingar och föreställningar. Den hänvisar inte till rationalitet, av naturen stiftade lagar eller självvedenta principer. Därmed kan moralen aldrig bli främmande eller hotfull för dem som den gäller för. Moralens finns alltid redan där.

#### 4. Avslutning

Att säga att den väg Walzer beträtt är både originell och fruktbar är naturligtvis inte detsamma som att säga att hans vägbygge verkligen är hållbart. Är inte teorin om respekt för sociala konstruktioner en förtäckt form av liberalism där toleransen utsträcks till att gälla kulturer i stället för individer? Kommer exempelvis religiöst troende att acceptera att se de riter de själva deltar i som endast sociala konstruktioner? Och om de inte accepterar det, finns det då något argument med vilket vi kan bemöta deras krav på att förbjuda eller straffa villfarelser? För dem finns ju inte den värdepluralism som Walzers teori implicerar, utan enbart en riktig lära eller normativ princip. Walzer är dessutom, som Tolland påpekar, inte lika rik på teori som på uppslag. Det är därför svårt att uppskatta om den filosofiska grunden är hållbar eller inte. För Walzers egen del är jag emellertid övertygad om att detta är en avsiktlig effekt. För honom har alltid de politiska problemen fått högre prioritet än de filosofiska, och det tycks mig som om ansåge han att en moralteoris riktighet inte är avhängig teoretisk elegans utan dess förmågan att artikulera de meningar vi har gemensamt – vilket med nödvändighet kanske måste bli ganska lite.

#### Litteratur

- BARBER, BENJAMIN, 1986 *The Conquest of Politics*, (Princeton University Press).
- GALSTON, WILLIAM, 1989 "Community, Democracy, Philosophy. The political thought of Michael Walzer", *Political Theory*, vol 17.
- TOLLAND, ANDERS, 1996 "Människan som konventionslevande varelse. Walzers tysta teori" *Filosofisk Tidskrift* nr 3.
- WALZER, MICHAEL, 1983 *Spheres of Justice*, (Blackwell).
- WALZER, MICHAEL, 1987 *Interpretation and Social Criticism*, (Harvard University Press)
- WALZER, MICHAEL, 1993 "Objectivity and Social Meaning", Martha Nussbaum och Amartya Sen (red) *The Quality of Life*, (Cambridge University Press).
- WALZER, MICHAEL, 1994 *Thick and Thin. Moral argument at home and abroad*, (University of Notre Dame Press).
- WALZER, MICHAEL, 1995 "Liberal Gemenskap", *Res Publica*.