

# Översikter och meddelanden

## Aristotelisk dygdetik och deliberativ demokratiteori En jämförande idéanalys<sup>1</sup>

Etik och demokrati – två värdeladdade begrepp som ofta används i den offentliga debatten. Båda antyder de något viktigt, något att ta på allvar. Men inte sällan uppfattas etik och demokrati som åtskilda företeelser. Etik ses som individuellt och knutet till relationen mellan enskilda människor; demokrati ses som samhällsorienterat, som rörande det allmänna, det större kollektivet.

Beröringspunkterna mellan etik och demokrati är emellertid inte svåra att spontant föreställa sig. För att rättfärdiga demokratiska beslut relaterar vi dem ofta till en uppfattning om vad som är rätt och gott. Samtidigt är en av demokratiens mest angelägna uppgifter att hantera etiska konflikter; genom gemensamma ställningstaganden i kontroversiella etiska frågor kan vi lösa eller förhålla oss till moraliska tvister. På så sätt förutsätter etik och demokrati i praktiken ofta varandra – de är ömsesidigt beroende.

Detta ömsesidiga beroende mellan etik och demokrati är emellertid märkligt försummat i modern statsvetenskap (Thompson 1998, s. 7). Två områden som tycks nära förknippade med varandra vid praktiska avgöranden behandlas på ett principiellt plan som närmast åtskilda: demokratiteoretiker sysslar inte med etiska frågor, och etikteoretiker hanterar inte demokratifrågor. Relationen mellan etik och demokrati är ett underutforskat område inom politisk filosofi.<sup>2</sup> Mot bakgrund av detta ligger det nära till hands att anta, att såväl etik- som demokratistudiet skulle berikas av en större principiell förståelse för relationen dem emellan.

Två politisk-filosofiska perspektiv som parallellt, men delvis oberoende av varandra, upplevt

en påtaglig renässans under senare decennier – och därigenom förärats mycket filosofisk och samhällsvetenskaplig uppmärksamhet – är dygdetiken och den deliberativa demokratiteorin (se t.ex. Tännsjö 2000, s. 94; Badersten 2002, s. 84, 163; Dryzek 2000, s. 2). Dygdetiken som etisk teori sätter människors reflektiva karaktärsdrag i centrum och tar dessa som utgångspunkt vid värderingen av mänskligt handlande. Vanligtvis, men inte alltid, för den tillbaka på Aristoteles gemenskapstillvända dygdlära. Den deliberativa demokratiteorin framhåller i sin tur den samtalande och reflekterande individen som en hörnsten i den demokratiska processen; utan delikation berövas demokratin sitt innehåll.

Det är dessa båda idétraditioner, med gemensamt ursprung i den antika grekiska statsstaten, som i det följande står i fokus. För trots den utförliga diskussion som förts kring idétraditionerna var för sig, har analysen av hur de förhåller sig till varandra förblivit marginell. Att det förhåller sig så bekräftar den generella bilden av att relationen mellan etik- och demokratiteori är underutforskad. Mot bakgrund av min förståelse, att etik och demokrati är ömsesidigt beroende, är det av intresse att undersöka förhållandet mellan dessa båda inflytelserika idétraditioner. Därutöver förefaller, vid en första anblick, såväl den aristoteliska dygdetiken som den deliberativa demokratiteorin ta den samtalande och gemenskapstillvända individen som viktig utgångspunkt. Denna preliminära tolkning utgör motiv för att i denna uppsats vidare undersöka om idétraditionernas sätt att resonera, deras begreppsflora och deras grundläggande utgångspunkter liknar varandra på så sätt att de kan förstås som *samhörande genom en gemensam grundläggande struktur*. Mer precist är syftet med föreliggande uppsats att rekonstruera aristotelisk dygdetik och deliberativ demokratiteori med avsikt att driva tesen att de *kan* tolkas som samhörande och att detta också är ett *fruktbart*

och *relevant* sätt att förstå relationen dem emellan.

Texten är disponerad på följande sätt. Närmast följer en diskussion kring uppsatsens metodologiska utgångspunkter jämte en presentation av det analysinstrument som ligger till grund för det fortsatta arbetet. Därefter genomförs en idéanalytisk rekonstruktion av aristotelisk dygdetik respektive deliberativ demokratiteori. Avslutningsvis förs ett mer övergripande komparativt resonemang varvid en del allmänna slutsatser dras, som för tillbaka till uppsatsens syfte.

### Utgångspunkter och analysinstrument

Undersökningen av den aristoteliska dygdetiken och den deliberativa demokratiteorin sker i form av en *jämförande idéanalys*. I stor utsträckning hämtar mitt tillvägagångssätt inspiration från klassisk innehållslig idéanalys och jag intresserar mig således för det manifesta innehållet i en textsamling som anses representera en idétradition (jfr Bergström & Boréus, 2000 s. 20 & kap. 4). I vissa avseenden skiljer sig dock mina intentioner från den klassiska idéanalysens. Vedung (1977, s. 19) menar att den innehållsliga idéanalysen syftar till att pröva ett resonemangs interna giltighet, medan jag istället intresserar mig för att mejsla ut idétraditionernas respektive kärna och pröva om de båda perspektiven kan förstås som kompatibla och som innefattande en gemensam struktur. Det finns således ett tydligt komparativt inslag i min idéanalys.

Den jämförande analysens tydliga fokus – syftet att driva tesen om idétraditionerna som tydligt associerade – innebär en del särskilda problem och möjligheter. Tesdrivandet gör på ett sätt framställningen tydligare. Läsaren görs tidigt medveten om att analysen präglas av en specifik ambition och ges därmed möjlighet att, utifrån denna vetenskap, redan från början förhålla sig till resonemanget. Det faktum att det finns en explicit mission kopplad till analysen får emellertid inte undanskymmas att uppsatsens resonemang präglas av ett kritiskt och resonerande förhållningssätt, som också beaktar sådant som kan tala emot tesen. Det centrala är – som alltid – att

resonemanget förs på ett sådant sätt att kravet på intersubjektivitet uppfylls (Lundquist 1993, s. 50–53). Vidare är det viktigt att slå fast att det, utöver vad som presenteras här, kan finnas andra möjliga tolkningar som kan kasta värdefullt ljus över förhållandet mellan aristotelisk dygdetik och deliberativ demokratiteori.

För att göra idéanalysen hanterbar och meningsfull används ett analysinstrument som består av två steg. Först rekonstrueras den aristoteliska dygdetiken med hjälp av några principiellt intressanta etikteoretiska dimensioner. Denna rekonstruktion utgör sedan analytisk utgångspunkt för tolkningen av teorin om deliberativ demokrati. Jag använder således förståelsen av dygdetiken som ett sätt att strukturera och sortera den deliberativa demokratiteorin.<sup>3</sup>

En viktig invändning kan redan här resas, nämligen att den aristoteliska dygdetiken – som tjänar som analytisk ingång vid rekonstruktionen av den deliberativa demokratin – kan komma att beskrivas med insikten om hur den ska användas. Denna invändning är på ett sätt helt riktig: min rekonstruktion av den aristoteliska dygdetiken kommer i någon mån att påverkas av sitt användningsområde. Samtidigt vägleds rekonstruktionen av ett antal principiella och från dygdetiken oberoende etiska dimensioner, vilket reducerar problemet betydligt. Om jag använder dimensionerna på ett rimligt sätt och förhåller mig hederligt till materialet, är det min förhoppning att rekonstruktionen uppfyller kravet på intersubjektivitet. Om man dessutom betraktar urvalet av analysdimensioner som skäligt kan rekonstruktionen också anses relevant. Min ansats innebär dock – och det är viktigt att notera – att jag inte gör några anspråk på förutsättningslösa och allmängiltiga rekonstruktioner. Såvida vi inte förfäktar en uppfattning om kunskap som objektiv och oberoende av betraktaren (jfr t.ex. Marsh & Furlong 2002) torde min flerstegsmodell framstå som tämligen oproblematiske.

Vid rekonstruktioner av detta slag kan urvalet av material alltid diskuteras. Den kritiske läsaren kan alltid hävda att jag skulle ha läst mer eller att någon, som denne anser, väsentlig författare utelämnats. Fullständighetskravet kan dock aldrig uppfyllas. All relevant litteratur, i vid me-

ning, kan inte beaktas – någon gång måste vi sätta ned foten och påbörja analysen utifrån det material vi har. Det viktigaste är att de tolkningar som görs kan anses rimliga i förhållande till det material som används; jag måste ha skäligt stöd för den analys jag presenterar. Om sedan ett starkt begränsat eller udda material använts blir studiens relevans naturligtvis lägre.

### Tre analysdimensioner för idéanalytisk rekonstruktion

I det följande presenteras tre analytiska dimensioner; dimensioner som utgör centrala element för en etisk-teoretisk prövning och som bildar hörnstenar i det analysinstrument som används i rekonstruktionen av aristotelisk dygdetik och, i förlängningen, av deliberativ demokratiteori. De tre dimensionerna är aktör – struktur, inneboende – instrumentellt respektive universalism – partikularism.

**Aktör – struktur.** Den första analysdimensionen relaterar till en klassisk s.k. aktör-strukturdikotomi.<sup>4</sup> Denna dimension, som är den mest innehållsrika och därtill bildar bas för övriga dimensioner, innehåller i sin tur tre olika synsätt, som för tillbaka på olika ontologiska antaganden.<sup>5</sup>

För det första har vi vad jag kallar för ett *aktörsreduktionistiskt* synsätt. Här ges aktörer primär ontologisk status och dessa (i vårt sammanhang främst individer) agerar fritt utifrån sina intentioner, utan begränsning eller annan tydlig påverkan från strukturer. I den mån strukturer uppfattas som närvarande är de att betrakta som utfallet av aktörernas handling. Således kan strukturen aldrig vara mer än det aggregerade utfallet av aktörernas interaktion.

För det andra har vi ett *struktureduktionistiskt* synsätt. Här ges strukturer primär ontologisk status. Aktörernas handlande är endast att betrakta som en gestaltning av de givna strukturella egenskaperna. Strukturerna är inte skapade av och kan inte heller förändras genom handling; de är oberoende av aktörerna och bestämmer deras handlande.

För det tredje har vi ett synsätt som kan kallas dialektiskt eller för en *aktörstrukturansats*, där både aktörer och strukturer ges ontologisk sta-

tus. Här hävdas uppfattningen att aktörernas handlingar påverkar strukturerna, samtidigt som strukturerna begränsar och möjliggör aktörernas handlingar. Det är följaktligen aktörerna som har möjlighet att handla och tillskrivs intentioner, medan strukturerna ställer villkor och utgör förutsättning för aktörernas handlande. Strukturerna reproduceras och förändras genom aktörernas strukturerade interaktion, men inte utan vidare enligt aktörernas avsikter. Det finns således ett förändringsperspektiv, en dynamik, inbyggd i ansatsen. Aktörerna står i en mening autonoma i förhållande till strukturerna genom att de kan göra val och interagera på ett sätt som omformar dem, men samtidigt utgör strukturerna gränssättare och skapar tröghet. Åktörer och strukturer skall följaktligen ses som ömsesidigt konstituerande och en växelverkan dem emellan är central.

**Inneboende – instrumentellt.** Den andra analysdimensionen rör förhållandet mellan inneboende och instrumentella värden i etik och politik. Denna dimension väcker frågan om något skall betraktas såsom gott i och för sig, dvs. om det har ett inneboende värde, eller om något skall anses värdefullt för vad det leder till, dvs. om det har ett instrumentellt värde.<sup>6</sup>

**Universalism – partikularism.** Den tredje analysdimensionen relaterar till det klassiska spänningsfältet mellan universalism och partikularism i synen på etikens räckvidd. En universell position hävdar att etiken är allmängiltig, oberoende av tid och rum. Den partikulära ståndpunkten menar istället att etikens innehåll definieras i relation till varje kontext och därför kan skifta över tid och rum.<sup>7</sup>

Några noteringar om hur analysdimensionerna förhåller sig till varandra kan här vara på sin plats. Som tidigare nämnts i förbigående skiljer en av dimensionerna ut sig som mer grundläggande än någon av de andra, nämligen dimensionen *aktör – struktur*. Som ontologiskt antagande är synen på aktörer och strukturer analytiskt primär på så sätt att ställningstagandet i denna dimension begränsar vilka ståndpunkter som är möjliga att inta i de andra dimensionerna. Med andra ord: när idétraditionernas ontologiska grundantagande fastslagits har utfallsrummet beträffande uppfattning i övriga dimensioner

beskurits. Aktör–strukturdimensionen befinner sig alltså på en högre abstraktionsnivå än de andra, vilket kan skänka ytterligare djup åt analysen under förutsättning att vi är medvetna om och tar hänsyn till att det förhåller sig så.<sup>8</sup>

De tre analysdimensioner som här valts ut är emellertid inte självklara och inte de enda som kan vara av intresse vid en etisk-teoretisk analys. Men så länge dimensionerna är principiellt klargörande och förmår synliggöra något intressant har de fyllt sitt syfte. Ambitionen med föreliggande uppsats begränsar sig nämligen till att med hjälp av några principiellt intressanta analysdimensioner fästa uppmärksamhet vid ett det påtagliga och betydelsefulla samband mellan etik och demokrati som ofta negligerats i modern statsvetenskap. Det är följaktligen min förhoppning att följande diskussion kan utgöra ett inlägg i ett – hittills magert – statsvetenskapligt samtal om förhållandet mellan etik och demokrati i allmänhet och aristotelisk dygdetik och deliberativ demokratiteori i synnerhet.

### Aristotelisk dygdetik – om dygdiga och samtalande individer i en gemenskap

#### Om den aristoteliska dygdetikens ontologi

Hur ser den aristoteliska dygdetiken på världen? Vi vänder oss allra först till Aristoteles själv.<sup>9</sup> Ett av de mest välkända begreppen i hans filosofi är *zoon politikon*: människan som en social eller politisk varelse som alltid lever i relation till en gemenskap och först genom denna kan uppnå ett fullkomligt liv (se t.ex. Uddenberg 1999, s. 206–208; Badersten 2002, s. 89). Redan genom en sådan blyxtbelysning av Aristoteles människosyn kan vi således ana en tydlig gemenskapstillsändning kombinerat med ett fokus på den enskilda individens självförverkligande. Just individens strävan efter det goda och fullkomliga livet är centralt för den aristoteliska dygdetiken (och stora delar av den antika filosofin i övrigt). Dygden betraktas som sammanvävd med mänskligt blomstrande och det yttersta målet för människan är *eudaimonia*, d.v.s. lycka eller ett gott och fullvärdigt liv (se t.ex. Nussbaum 1995,

s. 26). Detta den aristoteliska dygdetikens överordnande tillstånd är, liksom dygderna själva, på ett komplext sätt knutet till såväl individ som samfällighet (eller med ontologiskt färgat språkbruk: både aktör och struktur), vilket Nussbaum (1995, s. 27–28) förmår fånga uttömmande och samtidigt koncist i följande passage:

[E]udaimonia [betraktas] som en sammanflätad helhet bestående av en mängd relaterade men ändå distinkta delar, där var och en väljs och värdesätts för sin egen skull [...], där var och en är kvalitativt åtskild från de andra, och där var och en är lika avgörande för det levda livets helhet. [...] Grundläggande för de flesta eudaimonistiska teorier är betoningen av den vänskap och samhörighet som ingår i det goda livets struktur [...] För alla former av dygdigt handlande är, som Aristoteles betonar, ett handlande i förhållande till andra. [...] Den dygdige agenten står alltså inte ensam i något av sina goda val; likväl måste man betona att det goda livet för var och en har ett separat värde och en egen vikt. [...] [A]ristotelikern [kommer alltså], allt under det att hon betonar samhörigheten, fortfarande att betrakta människors enskildhet som ett grundläggande etiskt faktum och söka sociala lösningar som gör det möjligt för ”var och en”, i varje enskilt liv, att uppnå eudaimonia.

Redan mot bakgrund av vårt nedslag i Aristoteles människosyn och Nussbaums pregnanta resonemang, förefaller den aristoteliska ontologin präglas av en aktörstrukturansats, men vi ska kvalificera diskussionen något och försöka förmedla en djupare innebörd av en sådan ontologi i relation till den aristoteliska dygdetiken.

Aristoteles betoning av gemenskapen uttrycks förmodligen tydligast i hans utförliga resonemang om vänskapens betydelse.<sup>10</sup> Detta tas i första hand upp i *Den Nikomachiska etikens* åttonde och nionde bok och illustreras särskilt tydligt när Aristoteles (1988, s. 276) gör gällande att oavsett vad som ger en människa mening, gestaltas denna mening starkast i gemenskap och samvaro med andra, samtidigt som vi genom samvaron också lär av varandra. I linje med detta pekar Aristoteles också på dygderna som relationellt konstituerade, som ”[b]eroende på hur vi sköter våra mellanhavanden med andra männi-

skor" (1988, s. 50). Även Philippa Foot (2002) ger uttryck för dygderna som knutna till gemenskaper och relationer till andra genom att framhäva moralen som i grunden social, som förbunden med en social omgivning.

Denna relationella komponent i dygd- och etikbegreppen är hos Aristoteles sammankopplad med en påtaglig handlingsorientering. Även om Aristoteles betonar att vi inte direkt kvalificerar oss som goda bara genom att utföra goda handlingar – för detta krävs nämligen också att man utför den dygdiga handlingen medvetet och avsiktligt samt för handlingens egen skull (1988, s. 55) – poängterar han tydligt att dygden är avhängig av att de karaktärsdrag man besitter också tar sig uttryck i konkret handling: en människa som inte gör detta har heller inga utsikter att bli en god människa (*ibid.*). Därmed kan vi konstatera att Aristoteles betonar dygden som en ständig interaktion mellan handling och karaktär och att vi lär oss att vara dygdiga genom att uttrycka vår karaktär i dygdiga handlingar gentemot andra. Samtidigt som det aristoteliska perspektivet alltså fokuserar samvaron (strukturell orientering), intar individen med sina avgjort personliga karaktärsdrag och som den enda handlande agenten en central position (aktörsorientering) (Badersten 2002, s. 108).

Ivar Asheim kritiserar emellertid Aristoteles för att inte tillräckligt tydligt lyfta fram det relationella som konstituerande för dygderna (Asheim 1999, s. 91–92).<sup>11</sup> Han hävdar vidare att det sociala betraktas som sekundärt hos Aristoteles, som något som förs in först sedan den enskildas självförverkligande satts i fokus (*ibid.*). Detta grundar sig dock, enligt min mening, på en läsning som inte förmår fånga Aristoteles helhetssyn. För Aristoteles (och hans efterföljare) är nämligen vare sig det individuella eller det gemensamma sekundärt. Det gemensamma goda och det personliga självförverkligandet är istället ömsesidigt konstituerande (se t.ex. Aristoteles 1988, s. 31; Badersten 2002, s. 112). Det individuella och det gemensamma hör i det aristoteliska perspektivet ofrånkomligen samman. Det mänskliga blomstrandet tas som utgångspunkt för dygdernas rättfärdigande, men detta självförverkligande äger alltid rum i relation till andra människor i en gemenskap; en människa

frikopplad från relationer och sammanhang kan aldrig blomstra. På samma sätt kan en gemenskap aldrig blomstra utan att dess ingående medlemmar ges utrymme för självförverkligande. Och det som inte går att särskilja, går heller inte att rangordna.

Trots detta har Asheim en poäng i att dygderna som relationella inte explicit behandlas särskilt mångordigt hos Aristoteles. Jag tror dock att vi ändå – mot bakgrund av vad jag tidigare anfört – kan införliva Asheims markering som en förtjänstfull förstärkning av den relationella komponenten i aristotelisk dygdetik. Detta förtydligande leder ytterligare bort från en snävt självreflekterande perfektionism, vilken Aristoteles genom sin handlingsorientering redan distanserat sig ifrån (jfr Aristoteles 1988, s. 50). Det relationella – eller *interaktionen* inom en gemenskap – bildar därutöver en central del av den aristoteliska ontologin, något som vi nu ska diskutera vidare.

I aktörstrukturansatsen hävdas att strukturerna begränsar och möjliggör vårt handlande, samtidigt som aktörernas interaktion reproducerar och omformar strukturerna. Interaktionen är således den *öppning för förändring* av strukturerna som ansatsen ger, samtidigt som det är genom den som strukturerna reproduceras. Interaktionen mellan individer inom en gemenskap är därmed det kitt som förenar aktör och struktur och gör dem ömsesidigt konstituerande, genom att aktörerna internaliserar det strukturella och strukturerna bildas och ombildas genom aktörernas samspel.

En sådan integrerad aktörstrukturansats har framtonat under hela avsnittet och när den interaktiva komponenten nu också införts kan vi konstatera att "interaktionen i samfälligheten [blir] konstituerande för etiken" (Badersten 2002, s. 109). Det är i denna interaktion som dygderna definieras och vårt handlande bestäms i förhållande till omständigheterna (jfr Griffin 1998). Samtalet eller – vidare uttryckt – språket uppfattas av många aristoteliker som bäraren av denna interaktion och därmed som den mest grundläggande mänskliga metoden för att avgöra etiska frågor (Silfverberg 1999, s. 55, 57). Som Nils Uddenberg (1999, s. 207) påpekar hävdar Aristoteles själv också att människan en-

sam bland djuren fått talets gåva, och att denna unika förmåga givits oss för att vi ska kunna diskutera frågor om ont och gott. Samtalet anses alltså utgöra förutsättningen för aktörernas interaktion och är nödvändigt för att ta ställning i etiska frågor, för att avgöra vad som är rätt och gott. Genom dialogen, hävdar Silfverberg, klargör vi våra egna ståndpunkter genom att vi hör vad vi själva och andra säger; genom dialogen kan vi se saker och ting med andra ögon (1999, s. 54). Vidare kan vi fastslå att dialogen (precis som aktörernas interaktion i en aktörstrukturan-sats) till sin karaktär saknar ett givet slut. Samtalet är istället att förstå som en ständigt fortgående överläggning, där uppfattningar kontinuerligt omprövas (Badersten 2002, s. 163). Den aristoteliska dygdetiken kan därmed förstås som en samtalsetik, där deliberationen utgör dygdens verkliga praktik (*ibid.* s. 162, 165).<sup>12</sup>

Mot bakgrund av detta tämligen utförliga, men förhoppningsvis inte alltför omständliga, resonemang kan vi sammanfatta den aristoteliska dygdetikens ontologi med dessa ord, lånade av Badersten (2002, s. 109):

Dygder är fortfarande individuella handlingsdispositioner som manifesteras i konkret handling – det är endast aktörer som kan handla – men handlingarna är färgade av gemenskapens krav och traditionernas återhållsamma verkan. Förändring är möjlig genom det utrymme för omprövning som ligger i det offentliga samtalets praktik, då åsikter bryts mot varandra och nya dygdmönster bildas och internaliseras.

#### Om dygdens värde

I det aristoteliska perspektivet betraktas dygden som sammanvävd med mänskligt blomstrande. Denna förening mellan dygd och mänskligt blomstrande kan dock uppfattas på två skilda sätt som har att göra med hur dygderna värderas. Å ena sidan har dygderna ett värde i och för sig, ett inneboende värde (Badersten 2002, s. 103). Dygderna betraktas som i sig själva konstituerande det goda, som i sig själva sammanfallande med mänsklig fullkomlighet; den dygdiga människan är den fullkomliga människan (*ibid.*). Å andra sidan får dygderna sitt värde genom att de

bidrar till eller utgör det avgörande medlet för ett gott liv och personligt självförverkligande. Dygderna uppfattas här som funktionella eller instrumentella i relation till det fullkomliga livet, eudaimonia (*ibid.* s. 102).

Aristoteles själv tycks inta en position som både erkänner dygderna som inneboende goda, som delvis konstituerande för ett gott liv och som instrumentella för det goda liv de leder till (se t.ex. 1988, s. 28-29). Han poängterar emellertid att det som väljs i och för sig är mer fullkomligt än det som också väljs för ett annat mål (*ibid.* s. 31). Det inneboende ges ett slags företräde genom att det goda i sig värderas högre än de konsekvenser handlingen medför. Alla värden utom det slutliga målet – lyckan, eudaimonia – tycks dock även väljas för det goda de medför. Aristoteles (1988, s. 31) uttrycker saken på följande vis:

Lyckan väljer vi nämligen alltid i och för sig och aldrig med andra motiv, medan däremot ära, lust, insikt och allehanda andra förtjänster visserligen väljs för sin egen skull, (för också om de inte resulterade i någonting, så skulle vi välja dem,) men vi gör det också med tanke på lyckan i tron att vi genom dem blir lyckliga.

I det aristoteliska synsättet rättfärdigas således dygderna genom en komplex kombination av inneboende och instrumentella motiv. Nussbaum (1995, s. 27) resonerar kring dessa frågor på liknande sätt och för diskussionen vidare genom att peka på att dygdetiken härigenom uppvisar ett införlivande av såväl deontologiskt som konsekvensetiskt argumentationssätt. Den deontologiska komponenten utgörs av att dygdiga handlingar väljs för sitt eget inneboende värdes skull, medan det konsekvensetiska elementet består av den betoning av ändamålet eller syftet (eudaimonia) med handlingarna som aristoteli-kern uppvisar (*ibid.*).<sup>13</sup> Vi kan därutöver möjligen hävda att medel och mål – och därmed instrumentellt och inneboende – smälter samman; målet utgörs till dels av de medel som leder dit. Sådana sammansatta argumentationslinjer är vanliga – ja, på ett sätt centrala – i den aristoteliska dygdetiken, men uppfattas ofta som förvirrande cirkelresonemang. Det motargument som den hängivne aristotelikern anför, är att en del

företeelser, trots sina olikheter, är tätt sammankopplade och därmed i grunden oskiljbara – ett särskiljande av sådana ömsesidigt beroende fenomen uppfattas därför som vilseledande, snarare än klargörande.<sup>14</sup>

Vi kan sammanfattningsvis fastslå att dygdena i det aristoteliska perspektivet betraktas som förenade med mänskligt blomstrande. Detta kan dock förstås på två sätt – inneboende eller instrumentellt – där olika teoretiker betonar dessa argumentationssätt olika starkt. Aristoteles själv, och flera ledande aristoteliker med honom, rättfärdigar emellertid dygderna genom en sammansatt argumentation av såväl egenvärden som instrumentella värden.

#### Om etikens räckvidd

Vilken räckvidd tillmäts etiken i det aristoteliska perspektivet? På denna punkt är Aristoteles på samma gång både tydlig och mångtydig. Få poängterar så uttrycksfullt som han vikten av kontextuell förankring och svårigheten att på förhand slå fast universella handlingsprinciper. Ändå redovisar Aristoteles en tämligen utförlig dygdkatalog som kanske ska förstås som universellt giltig och han hävdar också, vid något tillfälle, att vi i första hand överlägger kring vilka medlen är, inte vilka ändamål vi ska uppfylla (1988, s. 76–77).

Det kontextuella i dygdetiken betonas alltså ofta uttryckligen hos Aristoteles. Exempelvis hävdar han att resonemanget om dygder ”måste vara beroende av materialet” och att beträffande ”handlingar och lämpliga medel ges det ingen fast punkt [...]. Då det allmänna resonemanget är av denna art, gäller det i ännu högre grad de enskilda fallen. Ty de bemästras varken av någon särskild teknik eller några givna direktiv, utan de handlande personerna måste varje gång själva se efter vad som lämpar sig för tillfället” (Aristoteles 1988, s. 51). Denna kontextuella prägling av etiken är påtaglig hos det stora flertalet aristoteliska dygdetiker och är nog svår att bortse ifrån när vi tolkar Aristoteles själv. Det kontextuella kopplas också samman med det gemenskapstillvända drag vi lyft fram i resonemanget om den aristoteliska ontologin. Efter som individer utifrån detta synsätt aldrig lever i

ett strukturellt tomrum, utan istället i relationer inom en gemenskap, definieras etikens innehåll också i relation till specifika samfälligheter – traditioner och sammanhang betingar till dels vår uppfattning om det goda – och det goda kan därmed skilja sig mellan olika kontexter (jfr Badersten 2002, s. 108–109). På detta sätt pekar det gemenskapstillvända i dygdens ontologi mot en kontextuellt orienterad etik utan universella anspråk.

Den mångtydighet som Aristoteles uppvisar längs denna dimension har emellertid också präglat det aristoteliska perspektivet i allmänhet och vi ska nu mer direkt ge oss in i ett resonemang kring det universella kontra partikulära inom denna idétradition. En insikt kan vi dock, mot bakgrund av diskussionen så långt, bära med oss som ett ingångsvärde, vilket dessutom kommer att förstärkas under resans gång: En aristotelisk dygdetik är kontextuellt känslig – frågan är på vilket sätt, och hur känslig?

Nussbaum är en av de aristoteliska filosofer som utförligast diskuterat dygdetikens kontextuella orientering samt frågan om universellt och partikulärt. Hon hävdar kraftfullt det enskildas företräde framför det generella och därmed vikten av att ta hänsyn till de specifika omständigheterna i en situation, när vi fattar moraliska avgöranden:

Den komplexa etiska situationens alla fina detaljer måste förstås i en konfrontation med själva situationen som komplex helhet. Förhandsformuleringar saknar både den konkretion och den flexibilitet som krävs. De innehåller inte sakfrågans enskilda detaljer som avgörandet måste brottas med; och de är inte känsliga för vad som faktiskt finns där, vilket ett gott avgörande måste vara. (Nussbaum 1995, s. 64).

I sin essä *Dygd och relativism* kritiserar Nussbaum det samtida dygdetiska perspektivet, representerat av bl.a. Philippa Foot och Alasdair MacIntyre, för dess relativistiska hållning. Nussbaum (1995, s. 128–129) menar att Aristoteles inte begränsade sina utsagor och sin ambition till sitt eget sammanhang, och att det finns ett intresse för etiken att också kunna kritisera förhållanden utanför den egna kontexten. Nuss-

baum strävar således efter att förena en långt driven känslighet för det enskilda med en tunn variant av en universell dygdförteckning.<sup>15</sup>

Nussbaum identifierar, med hjälp av Aristoteles, ett antal livsområden som är universella, t.ex. *förhållandet till svåra skador, i synnerhet döden, och fördelningen av knappa resurser*. Dygden består här, enligt Nussbaum (1995, s. 132), ”av allt vad det innebär att ha en för just det området lämplig handlingsdisposition”. Dessa livsområden kan ingen undkomma – alla har en attityd till dessa eftersom de är givna delar av ett mänskligt liv (*ibid.* s. 134–135). Flera konkurrerande svar på vad detta lämpliga är kan finnas och det är när en sådan definition väl valts (inom ramen för en kontext) som dygden får en *tjock definition* – en mer konkret gestaltning av den *tunna, allmängiltiga dygddefinitionen* (*ibid.* s. 132). Flera alternativa definitioner kan vara acceptabla sätt att fylligare beskriva dygden (*ibid.* s. 150), men sökandet strävar efter att finna den eller de tjocka definitioner som är sanna (*ibid.* s. 136). Kort sagt, Nussbaum försöker förena en universell och en kontextbunden etik genom en kombination av tunna och tjocka dygddefinitioner och genom ett företräde för det enskilda.

Som vi antytt tidigare är Nussbaum emellertid inte helt representativ för den uppfattning som beträffande denna dimension präglar det aristoteliska perspektivet i stort.<sup>16</sup> Det kontextuella som centralt kvarstår som utmärkande för idétraditionen, men Nussbaum betonar samtidigt samtalet *mellan* olika kontexter när det gäller dygddefinitionerna. Det finns också en absolut orientering i värdefrågorna: det goda och sanna är objektivt och kan identifieras i våra överläggningar inom och mellan kontexter (se t.ex. Nussbaum 1995, s. 127, 135, 139). Vi har tidigare berört att den aristoteliska ontologin avskärmar sig från en universell position genom dess gemenskapstillvända karaktär och, kan vi nu tillägga, genom den dynamik av fortgående omprövning som finns inbäddad aktörstrukturansatsen.<sup>17</sup> Nussbaum behåller visserligen ett stort mått av dynamik i anslutning till de enskilda fallen, men genom de (om än tunna) universella anspråken blir dessa övergripande värden också desamma över tid.

Nussbaums tunna dygddefinitioner kan därutöver förstås som substansvärden likställda med processvärdet samtal, som vi genom analysen av idétraditionens ontologi definierat. Skillnaden mellan det processvärde, som vi tidigare fastslagit, och de universella dygddefinitioner Nussbaum föreslår, är att samtalsvärdet utgör en integrerad del av den aktörstrukturansats som den aristoteliska dygdetiken har som sin (och som Nussbaum också tycks erkänna sig till), medan Nussbaums dygddefinitioner föregriper interaktionen inom gemenskaperna. Därmed följer att vi inte kan betrakta Nussbaums etik som fullt ut konstituerad av interaktionen i samfälligheten, vilket våra ontologiska antaganden bjuder beträffande en aristotelisk dygdetik. På ett principiellt plan är detta viktigt, men när allt kommer omkring är det sannolikt inte ett avgörande problem för vår rekonstruktion. Vi kan nämligen med fog hävda att den aristoteliska dygdetiken är kontextuellt sensibel och att många dominerande aristotelikar intar en position närmare den partikulära polen. Nussbaum intar här en sofistikerad mellanposition som dock är svår att fullt ut införliva i den ontologi vi definierat för idétraditionen (och ontologidimensionen är, som vi konstaterat, primär). Slutligen kan vi konstatera, att emedan Aristoteles själv inte förmedlar något precist svar, anger den aristoteliska ontologin – i kraft av det gemenskapstillvända, betoningen på dygdernas föränderlighet och en etik fastställd genom individernas interaktion inom en samfällighet – en i huvudsak partikulär position.

Vi har nu slagit fast att den aristoteliska dygdetiken präglas av en aktörstrukturansats som tillerkänner både aktörer och strukturer ontologisk status. I denna ansats utgör aktörernas interaktion inom samfälligheten – vilken bärs upp av samtalet eller deliberationen – en central komponent, och den blir i vårt perspektiv konstituerande för etiken. Därmed kan den aristoteliska dygdetiken också förstås som en samtalsetik. Vi har vidare konstaterat att aristotelianismen präglas av ett rättfärdigande av dygderna som samtidigt och sammansatt hävdar både inneboende och instrumentella värden. Slutligen har vi så förstått att den aristoteliska hållningen beträffande etikens räckvidd inte är okomplicerad

men, mot bakgrund av idétraditionens ontologi och betoning av det kontextuella, ändå konstaterat en påtaglig partikulär orientering.

### Deliberativ demokratiteori – om demokratiska och samtalande individer i en gemenskap

Om den deliberativa demokratiteorins ontologi

Begreppet *deliberation* bildar nav i den idétradition som nu ska rekonstrueras, och det utgör också utgångspunkt för den rekonstruktion av idétraditionens *ontologi* som nu närmast följer. Vi har tidigare konstaterat att den aristoteliska dygdetiken uppvisar en integrerad aktörstrukturansats i ontologifrågan och även deliberationen kan förstås som å ena sidan inriktad mot att söka det gemensamma bästa, och å andra sidan som garanterande den enskilda individens autonomi. Joshua Cohen erbjuder en överskådlig bild av samtalsprocessens konturer genom att diskutera fyra kriterier som det deliberativa idealet ska uppfylla, och denna översiktsbild bildar startpunkt för vårt resonemang (Weigård & Eriksen 1998, s. 43–44):

1. Deliberationen ska vara *fri* i meningen att de som deltar i den inte ska vara bundna till något utöver deliberationens resultat och förutsättningarna för deliberationens fortlevnad. Men också på så sätt att det som i deliberationen blir överenskommet även ska vägleda handling.

2. Deliberationen ska vara *saklig* på så sätt att åberopade argument ska vara det enda som tillmäts betydelse (de samtalande personernas socioekonomiska ställning eller andra exogena maktfaktorer ska inte spela någon roll). Konflikter löses genom deliberationen.

3. Deliberationen ska präglas av formell och substantiell *jämställdhet* mellan de som ingår i processen. Alla ska ha samma formella möjlighet att delta i processens olika delar, t.ex. i fråga om ärenden på dagordningen, själva sakfrågediskussionen och en eventuell omröstning. Även de reella möjligheterna att delta på lika villkor ska eftersträvas genom att existerande maktstrukturer inte ska påverka deliberationen

(jfr punkt 2 ovan). Endast rättigheter som är nödvändiga för den fria deliberationen accepteras som begränsning av deliberationens utfallsrum.

4. *Konsensus* eftersträvas. Detta kan åstadkommas genom att alla i deliberationen ingående aktörer efter ömsesidig reflektion och samtal accepterar en viss överenskommelse. Konsensus är dock svår att uppnå även under de mest gynnsamma förhållanden, varför majoritetsbeslut accepteras. Deliberationen har emellertid även när konsensus inte uppnås fyllt ett viktigt syfte; genom att i processen sträva efter enighet har man lyssnat till varandra och försökt förstå varandras argument. Detta anses underlätta en fungerande samvaro också efter ett majoritetsbeslut.

Utifrån Cohens kriterier kan vi utläsa att det endast är argumentens styrka som ska avgöra deliberationens utfall, och att det därmed – för att kunna övertyga andra – blir det enda rimliga att lyfta fram argument som tar hänsyn till ett allmänintresse för de som ingår i deliberationen (jfr också Bohman 2000, s. 25). Gutman & Thompsons (1997) mest centrala begrepp för formulerandet av en deliberativ demokrati är ömsesidighet (*reciprocity*).<sup>18</sup> Detta innebär – på ett liknande sätt som i Cohens kriterielista ovan – att motiven för deliberationens utfall ska vara acceptabla för samtliga (eller så många som möjligt) som binds av besluten, och i någon mån även utvidgat för alla som berörs av dem (*ibid.* s. 52–53, 93–94). Principen om ömsesidighet innebär att konsensus eftersträvas men eftersom det alltid kommer att finnas viktiga moraliska frågor som vi inte kan komma överens om, är det centralt att vi också när vi inte kommer överens fortsätter att söka efter justa villkor för samvaro människor emellan (*ibid.*). Här finns en koppling till kollektivet på så sätt att vi utgår ifrån vad som är bra för medlemmarna av gemenskapen genom att anföra skäl och resonera på ett sådant sätt som står sig i deliberationsprocessen, i rättfärdigandet inför andra.

Kanske kan vi förstå Gutman & Thompsons resonemang som näraliggande det begrepp Rune Premfors (2000, s. 32–34) använder, nämligen *partiska versioner av allmänintresset*.<sup>19</sup> Dessa partiska versioner av allmänintresset presenteras av de samtalande aktörerna och dessa

omprövas och konkurrerar sedan i deliberationen (*ibid.*). Det är alltså inte fråga om någon opartiskhet eller ett sökande efter något *objektivt* allmänintresse (detta står enligt Premfors inte att finna), utan snarare ett försök att uppvärdera argument som präglas av hänsyn till andra och därmed orientera resonemanget bort från ett accentuerande av snäva egenintressen (*ibid.* s. 34). Rothstein *et al.* (1995, s. 22–23) klargör ytterligare samtalets eller dialogens betydelse för att göra aktörerna mer allmänorienterade: genom dialogen omprövas våra preferenser och vidgas våra perspektiv – då artikulerar vi våra egna argument, lyssnar till andras resonemang och överlägger med oss själva och tillsammans med andra kring vilket beslut som är det lämpligaste. Även John Dryzek (2000, s. 169) betonar deliberationens endogena förmåga att alstra allmänorienterade argument och motiv.

James Bohman (2000, s. 57) betecknar dialogen eller deliberationen som en gemensam social aktivitet, där varje individuellt bidrag bildar en del av den helhet som vi inte till fullo förmår styra eller kontrollera. Även här kan vi således notera det gemenskapstillvända i deliberationen, men vi anar också en påtaglig värdering av det individuella bidraget, av individens autonomi. På detta sätt utgör Bohmans definition brygga till nästa del – diskussionen om deliberationens aktörorienterade drag.

Individens autonomi utgör en av de viktigaste förutsättningarna för en demokratisk deliberation. Den jämlikhet individen tillskrivs i möjlighet att fritt argumentera och bli lyssnad till sätter individen som aktör i centrum; det är individerna som utgör utgångspunkt för deliberationen, det är endast individer som kan vara bärare av preferenser (jfr Weigård & Eriksen, 1998 s. 44). Således är individuella fri- och rättigheter som yttrandefrihet och organisationsfrihet viktiga, antingen genom att de tillskrivs ett egenvärde (som hos t.ex. Gutman & Thompson) eller genom att de är nödvändiga för att deliberationen som sådan ska komma till stånd (som hos t.ex. Dryzek och Cohen).<sup>20</sup> Även andra mekanismer som ligger invävda i deliberationsprocessen själv lyfter fram individens autonomi: det är i relation till ett stort antal enskilda individers bedömning som det gemensamma goda ömsesi-

digt definieras och rättfärdigas, inte genom att hänvisa till ett universellt och (skenbart) objektivt allmänintresse (Gutman & Thompson 1997, kap. 2). Det ligger också insprängt i den deliberativa utgångspunkten att preferenserna inte betraktas som *strukturellt givna*, som bestämda utifrån individernas kollektiva tillhörighet. Preferenserna ses istället som uttryckligt individuella, men de är inte på förhand givna. Istället är det en hörnsten i det deliberativa perspektivet att varje individ står obunden i fråga om sina preferenser, vilka reproduceras och omformas i interaktionen; preferensbildningen äger rum utan några förpliktelser vid sidan av samtalsprocessen (Weigård & Eriksen 1998, s. 44; Premfors 2000, s. 30–35; Gutman & Thompson 1997, s. 356).<sup>21</sup> Således kan vi beteckna de individuella preferenserna som ständigt föränderliga och interaktiva.

Vi kan mot bakgrund av denna illustration av deliberationens parallella aktörs- och strukturorientering med fog konstatera att teorin om deliberativ demokrati präglas av en aktörstrukturansats som tillmäter både aktörer och strukturer ontologisk status.<sup>22</sup> Den interaktion aktörer emellan – och mellan aktör och struktur – som är central för ansatsen är också påtaglig i den deliberativa demokratiteorin, ja den utgör ju själva perspektivets kärna och utgångspunkt. Interaktionen, buren av samtalet, utgör det kitt som förenar det strukturella – strävan efter det gemensamma bästa – med det aktörorienterade – säkerställandet av den personliga autonomi. Deliberationen är så konstruerad att den med nödvändighet inrymmer och i sig själv förenar ett aktörs- respektive ett strukturperspektiv. Aktörstrukturansatsen utgör därmed en fundamental utgångspunkt för den deliberativa demokratiteorin, på samma gång som denna ontologiska ansats i sig införlivar samtalsvärdet, deliberationen.

Att den aristoteliska dygdetiken och den deliberativa demokratiteorin har en liknande ontologisk utgångspunkt står därmed klart. Som vi sett betonar de samtidigt både individerna och det gemensamma, och samtalet intar i båda idétraditionerna en central ställning. I den deliberativa demokratiteorin är det själva utgångspunkten, medan det i den aristoteliska dygdeti-

ken är det viktigaste mediet för etiska avgöranden. Liksom dygdena och etiken konstitueras i den mellanmännsliga interaktionen, är individernas preferenser interaktivt konstruerade och under ständig omprövning i deliberationen. Synen på den enskilda människans autonomi som central men fullgjord och skapad först i relation till andra, framstår som en gemensam grundton hos idétraditionerna.

#### Om deliberationens värde

Hur motiveras deliberationens värde? Det aristoteliska perspektivets nyckelbegrepp, dygden, rättfärdigas ofta, som vi tidigare sett, med såväl inneboende som instrumentella argument, inte minst så hos Aristoteles själv. På liknande sätt förhåller det sig med de deliberativa demokrati-teoretikernas argumentation; såväl deliberationens egenvärde som de positiva resultat den genererar berörs. I fråga om den aristoteliska dygdetiken fastslog vi att betoningen av de olika typerna av värden varierade något mellan olika representanter för idétraditionen. Beträffande den deliberativa demokratiteorin kan vi nog hävda att denna variation med viss systematik följer av olika inriktningar. Ett liberalt färgat deliberativt ideal betonar deliberationens instrumentella värde, medan ett republikanskt demokratiideal lyfter fram deliberationens inneboende värde (Badersten 2002, s. 164). Men kanske är inte denna indelning helt avgörande; många av de teoretiker jag tagit del av nämner nämligen båda typerna av motiv, vilket jag nu ska försöka visa.

Dryzek (2000, s. 173–174) hävdar att deliberationen kan förstås som god i och för sig, likväl som god för det den leder till. De instrumentella värdena kan t.ex. uttryckas som att deliberationen betraktas som den mest effektiva metoden för att lösa komplexa samhällsproblem genom sin förmåga att integrera en mängd skiftande synsätt (*ibid.*). Gutman & Thompson (1997) utmejslar å sin sida det inneboende goda i samtalsprocessen med hänvisning till ett konkret exempel. De menar att även om det beslut som fattats kanske inte var det bästa möjliga (om än inte sämre än en icke-deliberativ beslutsmetod förmått åstadkomma), kan processen ändå värderas

för den ökade förståelse och medvetenhet den bidragit till hos allmänheten. Indirekt pekar författarna här på att deliberationen har viktiga inneboende värden – i form av ökad ömsesidig förståelse – som, jämte deliberationens utfall, ska värdesättas.

Även Bohman (2000, s. 26–27) resonerar kring hur deliberationen kan motiveras, men är något mer svårtolkad. Han hävdar, å ena sidan, att deliberationens utfall har betydelse; å andra sidan lyfter han fram individernas självförverkligande, genom samtalsprocessen, som ett politiskt värde. Men det är inte något av dessa båda argument som Bohman sätter främst i sitt rättfärdigande av deliberationen. Istället menar han att det är sannolikheten för *högre kvalitet i argumentationen* eller överläggningen som ska värderas främst.<sup>23</sup> Denna förbättrade kvalitet, som ligger invävd i den öppna och offentliga deliberationsprocessen som sådan, består i att fler perspektiv och intressen tas tillvara och att tillgången till information blir bättre (*ibid.*). Den högre kvaliteten utmynnar emellertid i bättre utfall på lång sikt och därmed finns också en koppling till resultatet, till det instrumentella. Möjligen kan vi därför tolka Bohmans resonemang som ett försök att sammanföra det inneboende och instrumentella i ett och samma argument. På ett sätt liknar Bohmans argumentation Dryzeks instrumentella resonemang om deliberationens överlägsenhet som beslutsmetod. Skillnaden är att Dryzek i sammanhanget direkt kopplar införlivandet av fler synvinklar till ett bättre utfall utan att, så att säga, ta omvägen om att detta *i och för sig* är något gott som finns inlemmat i samtalsprocessen. Som vi konstaterade redan vid rekonstruktionen av den aristoteliska dygdetiken är skillnaden mellan inneboende och instrumentellt emellertid inte alltid knivskarp; åtskillnaden får nog närmast betraktas som analytiskt betingad i syfte att fördjupa vår förståelse.

Om Bohman är något svårtolkad är man i den svenska demokratiutredningen (SOU 2000:1, s. 36, 37) mer explicit:

Det är processen och det är samtalen mellan flera berörda som är värdefulla i sig. Det är där och då som medborgardygdena utvecklas. [...] [Men] [a]tt bortse från att delaktigheten

och deltagandet syftar till att lösa gemensamma problem förefaller alltför riskfyllt och idealistiskt.

I citatet framtonar en samtidig accentuering av inneboende och instrumentella värden för deltagandet i samtalsprocessen – ett perspektiv som för övrigt präglar betänkandets demokratisyn i allmänhet.

Sammanfattningsvis kan vi konstatera att den deliberativa demokratiteorin anför både inneboende och instrumentella värden i sitt rättfärdigande av deliberationen. Teoretikerna uppvisar en spännvidd när det gäller vilken typ av värden som betonas och på vilket sätt de lyfts fram – en variation som åtminstone i någon mån är kopplad till vilken typ av deliberativ demokrati man förfäktar (liberal eller republikansk). Flertalet av de författare jag tagit del av presenterar emellertid båda typerna av argument, om än med skiftande betoning och tydlighet. I jämförelse med den aristoteliska dygdetiken uppvisar således den deliberativa demokratiteorin en mindre koherent inställning till värdenas art och dessa diskuteras inte heller lika explicit. Idétraditionerna harmonierar dock på så sätt att båda typerna av argument oftast anförts parallellt och att frågan om värdenas art – ibland måhända underförstått – är central för att förstå dem båda.

#### Om värdenas räckvidd

Är den deliberativa demokratiteorins värden universella eller är idétraditionen, likt den aristoteliska dygdetiken, partikulärt orienterad? Svaret är, ska det visa sig, mångfacetterat. Låt oss för enkelhetens skull börja med att karva ut de grova dragen.

För det första, någon universalism i relation till enskilda beslut eller handlingsregler kan inte komma ifråga. Idétraditionens kärna är ju en deliberation i vilken lämpliga beslut växer fram och ständigt omprövas. Gutman & Thompson (1997, s. 356) fångar i följande citat väl denna den deliberativa demokratins dynamik:

The results of collective deliberation are provisional [...]. Even when citizens have good reasons to be confident about their own moral views, and even when those views legitimate-

ly prevail in the democratic process, citizens should act so as to ensure that results remain open to correction. This capacity for change is one of the important virtues of deliberative democracy. [...] The moral promise of deliberative democracy depends on the political learning that reiterated deliberation makes possible.

Den dynamiska komponenten är alltså central för deliberationen och är i grunden insprängd i aktörstrukturansatsen som sådan. Som vi tidigare berört – både principiellt och i förhållande till den aristoteliska dygdetiken – kan en uttalad universell position knappast förenas med en dynamisk förståelse av värdena. Universalismen ser värdena som oföränderliga och allmängiltiga över både tid och rum, medan ett dynamiskt synsätt föranstaltar föränderlighet och betonar hur värdena står under ständig omprövning. Alltså: den dynamik som den deliberativa demokratiteorin genom sin ontologi införlivar, utesluter en renodlad universell position.

För det andra är det uppenbart att den deliberativa demokratin inte är helt relativistisk. I den deliberativa demokratin fastslås nämligen värdet av öppna och fria samtal mellan jämlingar som överordnat. Deliberationen har ett allmängiltigt värde genom att det är den som möjliggör definitionen av (i princip alla) andra värden. Deliberationen är därmed att förstå som ett absolut processvärde som bildar grund för det deliberativa perspektivet. Deliberationen får, i kraft av sin fundamentala karaktär, inte äventyras av det resultat den själv genererar.

Därmed kan vi sägas ha rekonstruerat den deliberativa demokratiteorins rāmärken beträffande värdenas räckvidd. Vi kan redan så långt konstatera att de båda idétraditionerna i det närmaste är identiska beträffande samtalsvärdet som överordnat processvärde som begränsar utfallsrummet och den dynamiska komponenten som pekar bort från en utpräglad universell orientering. Resonemanget ska dock utvecklas så att vi mer precist och nyanserat kan ringa in den deliberativa demokratiteorins ståndpunkt i detta avseende.

Att processvärdet samtal står i centrum är otvetydigt. Men finns det andra värden – vid sidan om samtalet – som är absoluta och oberoende

de av deliberationen? Om vi till att börja med rekapitulerar Cohens kriterielista, minns vi att det där fastslogs att endast rättigheter som är nödvändiga för den fria deliberationen accepteras som begränsning av deliberationens utfallsrum. Härvidlag argumenterar Dryzek på samma vis: yttrande- och organisationsfrihet är viktiga med hänvisning till sitt upprätthållande eller stödjande av deliberationsprocessen, inte i och för sig själva. Gutman & Thompson (1997, s. 17) menar å andra sidan att fri- och rättigheter har ett egenvärde eftersom "even in deliberative democracy, deliberation does not have priority over liberty and opportunity". Här framgår tydligt att författarna jämför vissa fri- och rättigheter (substansvärden) med samtalsvärdet. Samtalsvärdet har därmed inget ensamt primat utan får samsas med andra likställda värden.<sup>24</sup> Gutman & Thompsons synsätt utgör således en hårdare begränsning av utfallsrummet; det som deliberationens resultat inte får äventyra är mer omfattande hos Gutman & Thompson än hos Dryzek och Cohen.<sup>25</sup> Genom denna hårdare begränsning blir färre värden knutna till den specifika kontexten (genom att ett mer omfattande värdesystem är givet *a priori*) och hållningen därmed mindre partikulär.

Hos Gutman & Thompson (1997, s. 18, 351–352) hävdas dock att deliberationen själv- och därtill fri- och rättigheterna – också ska vara föremål för deliberativ reflektion. Vad som mer precist avses med att även dessa grundvalar ska vara "subject to deliberative understanding" är dock inte alldeles klart för mig (*ibid.* s. 18). Om man menar att samtalsvärdet (och värdet av fri- och rättigheterna) kan omprövas i grunden är dessa inte att betrakta som absoluta, universella värden. Kanske ska de istället förstås som primära värden i förhållande till en viss kontext (t.ex. den västerländska)? En annan möjlig tolkning är att deliberationen kan förstås på nya, fördjupade och mer rikhaltiga sätt genom den ständigt pågående överläggningen, men att värdet som sådant ligger fast. I den senare tolkningen påverkas inte värdenas räckvidd. Mot bakgrund av att någon kontextuell koppling inte uttryckligen görs, och att författarna betonar deliberationen också *mellan* samhällen och kontexter (Gutman & Thompson 1997, s. 59-60, 361), sluter

jag mig till den senare tolkningen. Samtalsvärdet är således att betrakta som allmängiltigt, som det ramverk som möjliggör och begränsar resonemanget om vilka andra värden som ska formuleras.

Genom att beröra betydelsen av samtal mellan kontexter har en annan viktig komponent beträffande demokrativärdenas räckvidd tangerats, nämligen betoningen av specifika sammanhang och specifika gemenskaper. Denna aspekt är framträdande i den aristoteliska dygdetiken, men hur är det i den deliberativa demokratiteorin? Svaret är inte alldeles enkelt. Vid rekonstruktionen av den deliberativa demokratiteorins ontologi konstaterade vi att orienteringen mot ett allmänintresse utgör en av dess grundpelare, närmare bestämt dess strukturella element. I denna komponent finns ett implicit antagande om en gemenskap eller en kontext. Inom den deliberativa demokratiteorin tycks man emellertid helst undvika att diskutera i termer av gemenskaper eller samhällen, och även uttryckt som deliberationens kontext behandlas detta sällan utförligt. Ibland tar man i själva verket uttryckligen avstånd från att sammankoppla deliberationen med specifika gemenskaper. I denna anda skriver Bohman (2000, s. 8):

Deliberation is [...] a "public" rather than a "collective" or group-specific activity [...] It is precisely this universality that is the advantage of the distinctly public account of democratic deliberation, as opposed to the theories that limit deliberation to a community of like-minded citizens."

Detta är ett starkt avvisande av en gemenskapsbetonad syn på deliberationen och, som det verkar, i förlängningen av en partikulär syn på värdena. Möjligen är det emellertid inte fullt så entydigt. Bohman poängterar att han inte vill begränsa deliberationen till en gemenskap av *likasinnade* medborgare. Han vill, tror jag, fjärma sig från en isolationistisk kommunitarism. Detta är också Dryzek angelägen om. Jag tillåter mig på nytt att citera – formuleringarna är nämligen betydelsefulla:

[A]ssimilating deliberative democracy to communitarianism would unnecessarily restrict the scope of deliberation, and make it

an altogether conservative enterprise. The danger of the gentlemen's club, in which deliberation is a dull affair among those who agree on basics, is again apparent. I have argued that deliberation can and should occur when no community in this strong sense is present—for example, across national boundaries [...], and across difference within national boundaries. (Dryzek 2000, s.174–175).

Dryzeks inpass om att deliberationen kan och bör äga rum även när en *gemenskap i stark eller tjock mening* inte existerar är viktig. Tillsammans med de tydliga markeringarna mot en konservativ kommunitaristisk tradition är det nog avgörande för att förstå den deliberativa demokratiteorins position. Det är en begränsning av deliberationen till *kulturellt homogena* gemenskaper som de deliberativa demokratiteoretikerna vänder sig emot.<sup>26</sup> Deliberationen som sammankopplad med den kontext där den äger rum är, som antytts, en given del av idétraditionens ontologi; om man hänvisar till ett allmänintresse måste det också finnas en primär allmänhet (de man samtalar med, eller på uppdrag av) att orientera sig mot. Vilken denna allmänhet är beror sedan på i vilket sammanhang vi samtalar; flera deliberationsnivåer kan självfallet upprätthållas samtidigt. Det betydelsefulla i att samtala mellan kontexter betonas ofta i den deliberativa demokratiteorin, medan den aristoteliska dygdetiken – med Martha Nussbaum som tydligt undantag – ofta är påfallande fåordig i detta avseende. Det finns emellertid inget, menar jag, i den aristoteliska partikularismen som omöjliggör samtal mellan gemenskaper.<sup>27</sup>

Det kan vidare vara viktigt att notera att en utpräglat konservativ kommunitarism bygger på en strukturreduktionistisk ontologi – historien och traditionen blir determinerande för värdena inom specifika kulturella gemenskaper (jfr Barbersten 2002, s. 108). I en aktörstrukturansats är istället värdena dynamiska och under kontinuerlig omprövning genom aktörernas strukturerade interaktion. Den gemenskapstillvärdning den deliberativa demokratiteorin visar skepsis inför tycks vila på en strukturreduktionistisk förståelse av gemenskapen, och idétraditionen är kanske därmed inte kritisk mot en kontextförankring som sådan, utan mot den konserverande

historiedeterminism som finns insprängd i vissa former av kommunitarism. En del explicita hänvisningar till kontexten görs också i förbigående av några teoretiker (se t.ex. Gutman & Thompson 1997, s. 15).

Ett försök att sammanfatta den deliberativa demokratins mångfacetterade räckviddsanspråk kan formuleras på följande sätt: Den deliberativa demokratiteorin intar, liksom det aristoteliska dygdperspektivet, en huvudsakligen partikulär position genom synsättet att deliberationen är konstituerande för värdena. En del teoretiker anser likväl att vissa substansvärden är givna oberoende av deliberationen och därför inte får åsidosättas av deliberationens utfall. En sådan hållning gör partikularismen mindre framträdande genom att utfallsrummet på förhand begränsas hårdare. Begreppen kontext och gemenskap bemöts i den deliberativa demokratiteorin av både mer tystnad och ibland direkt avståndstagande, i jämförelse med den aristoteliska dygdetiken. Avståndstagandet kan dock i första hand förstås som en vilja att fjärra sig från en strukturreduktionistisk och konservativ kommunitarism. Det kontextuella eller gemenskapstillvärdande finns också insprängt i den ontologi de båda idétraditionerna har gemensamt. Samtalet mellan kontexter betonas mer uttryckligt och frekvent hos de deliberativa demokratiteoretikerna, men det finns ingen principiell motsättning mellan idétraditionerna i detta avseende.

Vi har nu konstaterat att den deliberativa demokratiteorin delar ontologisk utgångspunkt med den aristoteliska dygdetiken. Den aktörstrukturansats de båda omfattar betonar samtidigt det gemensamma och det individuella och har dynamiken och samtalet som fundament. Deliberationen motiveras, liksom dygden, av såväl inneboende som instrumentella värden. Den deliberativa demokratiteorin är emellertid i detta avseende mer disparat, om än de flesta teoretiker jag tagit del av anför båda typerna av motiv. Beträffande uppfattningen om värdenas räckvidd är svaret komplext. På det hela taget tillskrivs idétraditionen en partikulär orientering, men det tycks vanligare att här jämställa andra värden, oberoende av deliberationen, med samtalsvärdet. Därmed blir deliberationens ut-

fallsrum hårdare beskuret och hållningen därför mindre partikulär. Kontextanknytningen betonas mindre i den deliberativa demokratiteorin och vissa teoretiker tar t.o.m. avstånd från deliberationen som knuten till en gemenskap. Detta kan dock i stor utsträckning förstås som en reaktion mot en kommunitarism som vill begränsa deliberationen till kulturellt homogena gemenskaper. I samma anda betonas också samtal mellan gemenskaper mer än i det aristoteliska perspektivet, men detta grundar sig inte i någon principiell olikhet, utan i skillnad beträffande tyngdpunkt.

### Några avslutande reflektioner

Så har de båda idétraditionerna rekonstruerats. Jämförelsen har skett längs vägen, efterhand som rekonstruktionen av den deliberativa demokratiteorin – strukturerad av den aristoteliska dygdetiken – växt fram. Nu finns emellertid också möjlighet att lyfta blicken och samtidigt betrakta dem båda i sin helhet. Därmed kan vi föra ett mer övergripande resonemang och dra en del allmänna slutsatser relaterade till våra utgångspunkter.

Den problemställning som väglett uppsatsen kan nu besvaras: Den aristoteliska dygdetiken och den deliberativa demokratiteorin kan förstås som samhörande genom en gemensam grundläggande struktur. Denna slutsats lär knappast förvåna, den är närmast banal; det var ju denna tes jag inledningsvis föresatte mig att driva. Likväl behöver den uttryckas för att bilda brygga till det fortsatta, mer meningsfulla resonemanget om hur kärnan i denna samhörighet kan beskrivas. Även om de båda rekonstruktionerna i sig är det mer omfattande och mångskiftande svaret på denna fråga, följer här ett försök till ett klargjort och sammanställt resonemang om hur de båda idétraditionerna, med sina olika nyanser, vävs samman av en gemensam normativ grammatik.

Beträffande såväl social ontologi som värdenas art och räckvidd har de båda idétraditionerna intagit samma grundläggande position. De har uppvisat en del nyansskillnader, kanske i synnerhet i fråga om värdenas räckvidd, där den deliberativa demokratiteorin i allmänhet tycks mer

skeptisk till en starkt partikulär hållning. De besvarar förstås också olika grundläggande frågor – detta är skälet för att betrakta dem som två idétraditioner. Den ena idétraditionen sysslar med vad ett gott liv bör vara och, mer precist, med hur dygdena bör förstås för att möjliggöra och upprätthålla ett sådant liv. Den andra intresserar sig för hur den demokratiska processen bör se ut och, mer precist, för hur deliberationen ska ta sig uttryck. Vi kan emellertid konstatera att idétraditionerna besvarar sina sinsemellan *olika* frågor med hjälp av *samma* fundamentala formuler: samtalsvärdet, aktörstrukturansatsen (med sin dynamik och reflektion), en samtidig betoning av instrumentella och inneboende värden samt en huvudsakligen partikulär hållning, där värdena (till största delen) bestäms och omprövas i samfällighetens interaktion.

Idétraditionerna är emellertid inte enbart snarlika när det gäller resonemang och utgångspunkter – de står också i relation till varandra på ett djupare och mer intimt sätt. I den aristoteliska dygdetiken – som tar sin utgångspunkt i *dygdbegreppet* – utgör samtalsvärdet ett givet processvärde, men inga andra värden är fastslagna; de konstitueras först i och genom samtalet. I den deliberativa demokratiteorin – där begreppet *deliberation* står i centrum – fastslås ofta vissa grundläggande förhållningssätt, dygder, som möjliggör eller närmare definierar den deliberativa processen.<sup>28</sup> Dygdena är på detta sätt en förutsättning för deliberationen, samtidigt som det är genom deliberationen som dygdena fastställs. Detta ömsesidiga beroende kan utförligare skildras: Samtalsprocessen styrs av ett antal basala dygder, men dygdena definieras samtidigt i samtalsprocessen. Ur samtalsprocessen härleds den ontologiska positionen, vilken vägleder synen på dygdena, som i sin tur villkorar samtalsprocessen.... Cirkelresonemang, invänder någon. Visst, helt riktigt, och den självklara följdfrågan blir hur vi ska förstå och förhålla oss till de cirkelreferenser som delvis präglar förhållandet mellan idétraditionerna. Vi har sedan tidigare konstaterat att de respektive idétraditioner nas olika frågeställningar besvaras med hjälp av en liknande formuler. Denna gemensamma struktur flätar också i viss mån samman dem på ett sätt som gör det omöjligt att till fullo separera

idétraditionerna, som är ömsesidigt beroende och stödjande.<sup>29</sup> Den deliberativa demokratisynen bejakas och förstärks av det aristoteliska dygdperspektivet, och den aristoteliska dygdetiken bekräftas och styrks genom den deliberativa demokratiteorin. Idétraditionerna har således en stark samhörighet och de bygger i stor utsträckning på en gemensam struktur.

Den kritiske läsaren har emellertid vid det här laget ett flertal invändningar; några av dessa ska jag här ta upp och skissartat bemöta.

För det första, är inte den deliberativa demokratiteorin betydligt mer dispat än den aristoteliska dygdetiken? Har jag då inte jag valt att *betona* de delar av den deliberativa demokratiteorin som bäst stämmer överens med den aristoteliska dygdetiken? Den deliberativa demokratiteorin är utan tvekan mer heterogen än vår andra idétradition. Detta konstaterades redan i inledningsavsnittet och utgör i själva verket skälet för den ordning i vilken jag valt att rekonstruera idétraditionerna. I linje med detta har den aristoteliska dygdetiken medvetet styrt vad som tagits upp i fråga om den deliberativa demokratiteorin. Någon allmängiltig, heltäckande eller förutsättningslös rekonstruktion är det alltså inte fråga om (såvida en sådan alls är möjlig). Däremot har jag inte valt att hänvisa till någon särskild inriktning inom det deliberativa paradigmet, eftersom jag menar att perspektivet som *helhet* uppvisar påtagliga gemensamma drag med den aristoteliska dygdetiken. Att det republikanska synsättet inom den deliberativa demokratiteorin har särskilt påtagliga likheter med den andra idétraditionen står dock klart, och detta är heller inte förvånansvärt med tanke på deras gemensamma ursprung (jfr Badersten 2002, s. 161).<sup>30</sup> På motsatt sätt är mer utpräglat liberala deliberativa ideal svårare att förena med en aristotelisk dygdetik, främst eftersom dessa vägleds av en aktörreduktionistisk orientering i ontologifrågan, i motsats till den aktörstrukturansats som våra rekonstruktioner uppvisat.

För det andra, finns det inte risk för att rekonstruktionerna utgör alltför *generösa tolkningar* av de respektive idétraditionerna för att få dessa att harmoniera med den tes jag föresatt mig driva? Detta problem är inbäddat i den tesdrivande ansatsen som sådan. Det är därför centralt att

bära i minnet att rekonstruktionerna inte avser vara allmängiltiga, utan att de har skapats för sitt specifika syfte. De begränsas dock av de ingångsvärden som jag explicit angett, nämligen analysinstrumentets första steg, de etikteoretiska dimensionerna. Därutöver inskränks självfallet tolkningsutrymmet av kravet på hederlighet gentemot mitt material; jag får inte medvetet misstolka författarna eller tillskriva dem uppfattningar jag vet eller tror mig veta att de inte har. Denna vetenskapliga hederlighet är förstas grundläggande för uppsatsens intersubjektivitet, och det är min förhoppning att jag härvidlag inte gjort några grövre övertramp.

För det tredje, är det tänkbart att mitt *urval av material* gjorts med hänsyn till den tes jag avsett driva? Under rekonstruktionerna har jag vid flera tillfällen diskuterat även sådant material som motsäger eller problematiserar min tes. Detta aktualiseras främst beträffande den deliberativa demokratin som – genom att den analyseras mot bakgrund av den aristoteliska dygdetiken – antingen kan harmoniera eller avvika från den idétradition som först rekonstruerats. Det är min förhoppning att jag genom att ta mig an och resonera kring även dessa mer problematiska aspekter, visat att jag inte enbart gått förbi de partier i materialet som väckt frågor eller aktualiserat utmaningar för min tes.

För det fjärde, en invändning som, till skillnad från de tidigare, inte berör rekonstruktionernas tillvägagångssätt utan istället ifrågasätter min slutsats med ett utifrån kommande argument: Aristoteles, förgrundsgestalt i den dygdetik jag rekonstruerar, tar uttryckligen avstånd från demokratin som styrelseform. Väcker inte detta frågor mot bakgrund av att jag försöker visa på samhörigheten mellan den aristoteliska dygdetiken och den deliberativa demokratiteorin?<sup>31</sup> Avståndstagandet från demokratin, som den uppfattades i det antika Aten, är förvisso tydligt hos Aristoteles (1988, s. 238–240). Kanske ska vi emellertid inte vara för snabba att dra slutsatsen att Aristoteles var anti-demokrat. Redan i översättarens anmärkning framförs nämligen att det som hos Aristoteles benämns *timokratia* (det grekiska konstitutionella statsskicket) urartat i ett fåmansvälde, där de redan besuttna använde styrelseformen för att gynna sig själva och sina

närmaste (*ibid.* s. 238, not 19). För Aristoteles är orienteringen mot ett allmänintresse avgörande; ett styrelseskick som leder till ett accentuerande av snäva egenintressen är för honom detsamma som en avart. Betoningen av allmänorienterade argument och det ömsesidiga rättfärdigandet av beslut är centrala komponenter också i deliberativa demokratiteorier. Således kan vi konstatera att Aristoteles synsätt inte är oförenligt med en deliberativ demokratiuppfattning, utan tvärtom uppvisar en del väsentliga likheter med perspektivet; de deliberativa demokratiteoretikerna och Aristoteles har i flera avseenden en gemensam syn på människan och vår tillvaro.

Ytterligare en viktig anmärkning är värd att upprepa. Trots att det är min övertygelse att den tolkning jag här presenterat – att idétraditionerna påtagligt hör samman genom en gemensam grundläggande struktur – är välgrundad och meningsfull, vill jag poängtera att även andra tolkningar kan ge fördjupad kunskap om idétraditionerna och deras inbördes relation. Detta för tillbaka till uppsatsens syfte att driva en specifik tes och till mitt avståndstagande från en allmängiltig och uttömmande ambition. Av detta följer att flera alternativa tolkningar kan vara trovärdiga och meningsfulla, och att bilden kan bli mer fullständig och rikhaltig – och därtill omprövas – när skilda tolkningar konfronteras. Mot bakgrund av ett hittills magert samhällsvetenskapligt samtal om beröringspunkterna mellan etik och demokrati i allmänhet, och aristotelisk dygdetik och deliberativ demokratiteori i synnerhet, är en sådan konfrontation i högsta grad önskvärd.

Martin Carlstedt

## Noter

1. Ett varmt tack till Björn Badersten för värdefulla synpunkter i samband med omarbetning av föreliggande uppsats. Björns stringens och strävan efter precision har varit till stor hjälp i det arbetet. Jag vill också rikta ett tack till Jonatan Wistrand för konstruktiva kommentarer på en tidigare version av texten. Som alltid är det jag som författare som bär ansvaret för artikelns återstående brister.
2. Dennis Thompson är en av få som sysslar med både etik- och demokratifrågor och även uttryckligen kopplar samman dessa. Thompson diskuterar emellertid inte särskilt ofta explicit sambandet mellan etik- och demokratiskolor. Stephen Macedo tycks också utgöra ett undantag i sammanhanget, i det att han lämnat bidrag till såväl demokrati- som etikteori.
3. Den av idétraditionerna som rekonstrueras först kommer alltså vägleda rekonstruktionen av den andra. Vän av ordning frågar sig kanske vilka skäl som finns för denna ordningsföljd. Något principiellt skäl för en viss ordningsföljd är svårt att finna eftersom analysen utgår från att idétraditionerna befinner sig på samma abstraktionsnivå och därmed är jämförbara. Argumentet för uppsatsens ordning måste därför bli pragmatiskt. Det ganska rättframma argument jag anför är att den aristoteliska dygdetiken bör rekonstrueras först, eftersom den är mer koherent och i textmassa avsevärt mindre omfattande än den deliberativa demokratiteorin. Det är därför mest praktiskt att denna bildar analytisk ingång för förståelsen av den deliberativa demokratiteorin, som därmed struktureras och blir mer hanterlig.
4. Följande idealtypsskiss baseras på McAnulla 2002 och Badersten 2002, s. 59–79.
5. De ontologiska grundantagandena om vilka enheter som konstituerar verkligheten är, i kraft av sin metateoretiska karaktär, grundläggande för all samhällsvetenskaplig forskning och därmed, enligt min mening, också en god utgångspunkt för en jämförande idéanalys. För ett resonemang kring betydelsen av denna dimension se McAnulla (2002) och Marsch & Furlong (2002).
6. En distinktion mellan egenvärden och instrumentella värden görs ofta, mer eller mindre explicit, vid etikteoretiska studier. För exempel på sådana resonemang se Statman (1997), Sumner (1998) och Annas (1998). I engelskspråkig litteratur används som regel termen *intrinsic* för att beskriva att något är gott i och för sig. Det sätt att betrakta ett värde som termen *intrinsic* försöker belysa, benämns i föreliggande uppsats omväxlande *egenvärde* och *inneboende värde*.
7. Frågan om värdenas räckvidd är ett klassiskt spørsmål inom moralfilosofin. Se t.ex. Perry (1992), Statman (1997) och Badersten (2002, s. 21).
8. Ett exempel på aktör-strukturdimensionens primära ställning är förhållandet mellan aktörstrukturansatsens inbyggda dynamik och dimensionen *universalism* – *partikularism*. Om man anammar en

strikt universell position är det t.ex. knappast möjligt att samtidigt förfäktat ett verkligt dynamiskt synsätt: universalismen innebär ju en beständighet inte bara i rummet utan också över tid, vilket utesluter en dynamisk hållning. En utpräglad partikularist – som förfäktar värdena som definierade i relation till specifika gemenskaper – kan samtidigt hävda att dessa värden är historiskt bestämda och därför oföränderliga (alternativt mycket svårföränderliga eller problematiska att omskapa). Men partikularisten kan också mena att värdena inte bara varierar mellan olika rum eller gemenskaper, utan också över tid. Dynamiken förklaras då av en process inom varje gemenskap genom vilken värdena reproduceras och förändras. Mot bakgrund av detta kan vi dra slutsatsen att dessa båda dimensioner i en mening överlappar varandra – deras sökljus faller delvis in i varandra – men genom sina olika fokus kastar de också ljus över sådant de ensamma inte förmått belysa. Dimensionen *inneboende* – *instrumentellt* tycks inte på ett entydigt sätt sammankopplad med de andra.

9. Som tidigare nämnts i förbigående, men som möjligen kan behöva återupprepas, utgår den aristoteliska dygdetiken från Aristoteles skrifter och synsätt, men består också av utvecklingar och modifieringar i hans efterföljd.

10. Aristoteles använder ofta vänskapsbegreppet bredare än vad vi vanligtvis gör i det moderna språkbruket. Således inkluderar han i vänskapen även sådana relationer som vi uppfattar som yrkesmässiga, affärsmässiga eller på annat sätt offentliga (Jfr Silfverberg 1999, s. 110).

11. Det kan vara på sin plats att påpeka att Asheim själv inte anser sig skriva i en aristotelisk tradition, d.v.s. med Aristoteles som utgångspunkt. Jag använder emellertid Asheims kritik för att dels klargöra den relationella komponenten i idétraditionen, dels peka på den genuina aktörstrukturansats Aristoteles indirekt förfäktar genom sin samtidiga betoning av individ och gemenskap samt betydelsen av relationen dem emellan (jfr tillämpningen i Badersten 2002, s. 110–111).

12. Som en följd av att samtalet är konstituerande för etiken blir spørsmålet om vilka dygderna är en empirisk fråga, inte en analytisk eller teoretisk. Den aristoteliska dygdetiken är därmed inte på förhand laddad med ett antal dygder (substansvärden); dessa är istället resultatet av interaktionen mellan människor i specifika gemenskaper. Däremot har den färgsatts av ett processvärde, nämligen samtalsvärdet, som begränsar utfallsrummet för vilka dygder som kan definieras; möjligheten till framtida samtal får

inte begränsas av de dygder som samtalsprocessen genererar.

13. För kombinationen av teleologiskt och deontologiskt i dygdetiken, se också Watson (1997). Silfverberg (1999) resonerar också kring dygderna som motiverade med både instrumentella och inneboende värden.

14. Ett sådant aristoteliskt sätt att resonera bygger i sin tur på en verklighetsuppfattning som ifrågasätter en rationalistisk världsbild, där världen uppfattas som bestående av avgränsade fenomen som på ett distinkt och entydigt sätt står i relation till varandra.

15. I denna uppsats har jag inte möjlighet att göra Nussbaums tankegångar verklig rättvisa, men avsikten är ändå att sammanfattande skissera hennes resonemang eftersom det utgör en sofistikerad diskussion kring de båda polerna i dimensionen universalism – partikularism. Dessutom förmår hon fånga en aristotelisk kluvenhet inför det allmängiltiga. Därutöver är Martha Nussbaum en av de allra mest framträdande representanterna för ett aristoteliskt dygdperspektiv och därmed svår att förbigå.

16. Som representanter för en partikulär hållning kan nämnas Foot (2002), Badersten (2002) och troligen också Silfverberg (1999). Statman (1997) tycks utgöra ett exempel på en mer universellt orienterad position.

17. Sambandet mellan dimensionen universalism – partikularism och dynamiken i aktörstrukturansatsen berörs principiellt i not 8.

18. Gutman & Thompson anför förutom ömsesidighet också begreppen öppenhet (publicity) och ansvar (accountability) som kompletterande kriterier för de värden som definierar och möjliggör en deliberation (Macedo 1999, s. 9).

19. Rune Premfors demokratiideal *Den starka demokratin* är inte ett ortodoxt deliberativt ideal. Det hämtar också mycket näring från Benjamin Barbers *Strong Democracy* (1984) och Charles E. Lindbloms framställningar. Premfors gör emellertid uttryckligen klart att han har mycket gemensamt med mer renodlad deliberativ demokratiteori (2000, s. 36 & kap. 3). Hans framställning präglas också av ett ideal om eftertänksamma samtal medborgare emellan, som strävar efter, men långt ifrån alltid uppnår konsensus (vilket inte heller alltid anses önskvärt).

20. För en utförligare diskussion kring vilka värden som kan tänkas ackompanjera deliberationen, se avsnittet *Om värdenas räckvidd*.

21. Som ett klargörande bör möjligen tilläggas att det inte är ovanligt att deliberativa demokratiteoretiker

hävdar att vissa grundläggande mänskliga fri- och rättigheter ska garanteras oberoende av deras relation till deliberationen (se t.ex. Gutman & Thompson 1997, s. 17). I dessa fall är man alltså bunden av sådana individuella friheter (vilket man eventuellt skulle ha varit ändå, om de utgör en förutsättning för deliberationen), men i övrigt är preferensbildningen fri.

22. Någon kanske invänder att vi bör skilja mellan en strukturorienterad ontologi och en betoning av det gemensamma. Deliberationens endogena strävan efter argument som hänvisar till ett upplevt allmänintresse utgör emellertid en strukturell begränsning; genom denna egenskap i deliberationen struktureras vilka argument som är fruktbara och därmed möjliga att (med trovärdigheten i behåll) anföra. Samtidigt är denna gemenskapstillvändning möjliggörande genom att det är den som gör samtalet intressant att delta i för de enskilda individerna. För kopplingen mellan gemenskapsbetoning och aktör-strukturdimensionen, se också Lundquist (2001, s. 132–133).

23. Jfr Premfors (2000, s. 57) resonemang om vikten av förbättring av samtalsprocessernas kvalitet vid beslutsfattande, särskilt i anslutning till svåra och komplexa samhällsproblem.

24. Jfr Nussbaums hållning i detta avseende, vilket behandlas i avsnittet *Om etikens räckvidd*.

25. Gutman & Thompson (1997, s. 17) menar att en del samtalsideal implicit bygger in sådana fri- och rättigheter i själva samtalsprocessen. Det Dryzek och Cohen inbegriper tycks emellertid inte vara så omfattande att det motsvarar Gutman & Thompsons på förhand givna och av deliberationen oberoende fri- och rättigheter. Den principiella skillnaden mellan författarna beträffande värdenas *rangordning* kvarstår under alla omständigheter.

26. Man bör dock klargöra att det hos exempelvis Bohman finns en viss universalistisk orientering, där en offentlighet snarare än en gemenskap sätts i fokus. Även en offentlighet måste emellertid rimligen ha någon gemensam identitet (om än tunn) för att ett ömsesidigt rättfärdigande ska vara möjligt.

27. Någon kanske invänder att om vi förfäktar en partikulär position har vi ingen möjlighet att moraliskt fördöma de värden andra kontexter anammade (jfr Badersten 2002, s. 112, not 118). Detta är helt riktigt. Ett samtal om värden mellan gemenskaper kan ju emellertid företas utan fördömande anspråk. Det kan istället ses som en utvidgning av den deliberation som ägt rum inom kontexten – en dialog där

argument ges och tas emot och preferenser befasts och omprövas.

28. Jfr t.ex. Cohens kriterielista och Gutman & Thompsons diskussion om ömsesidighet, öppenhet och ansvar, i avsnittet *Om den deliberativa demokratiteoris ontologi*. Några dygder i betydelsen renodlade substansvärden är det emellertid inte fråga om; några sådana kan vi på ett principiellt plan inte fastställa mot bakgrund av den aristoteliska dygdetikens partikularism. Dessa förhållningssätt eller handlingsdispositioner är istället en slags utveckling eller närmare definition av processvärdet samtal. Vi måste dock därmed konstatera att en knivskarp åtskillnad mellan samtalsvärdet och deliberationen å ena sidan, och dygderna och utfallet å den andra, inte är möjlig. Distinktionen mellan process- och substansvärden ska således förstås som en analytisk förenkling; en förenkling som emellertid, enligt min mening, är betydelsefull för att den bringar klarhet i resonemanget.

29. Vi kan här tillägga att resonemang av hönan-och-ägget-karaktär finns inbyggda redan i aktörstrukturansatsen som sådan och därför i en mening har accepterats principiellt av idétraditionerna (jfr Badersten 2002, s. 76–77). När vi analyserar idétraditionerna som skilda företeelser är det också i grunden en fråga om analytisk indelning. Detta gäller i praktiken i de flesta samhällsvetenskapliga sammanhang: de fenomen vi analyserar kan knappast betraktas som väl avgränsade och isolerade – den tillvaro vi studerar består av en oändlig mängd relationer och samband, mer eller mindre betydelsefulla. När vi avgränsar ett stycke verklighet är det alltid att betrakta som en analytisk förenkling i syfte att göra världen mer hanterbar och därmed lättare att förstå. Att, som görs här, tillämpa cirkelresonemang är förvisso inte förenligt med traditionell logik, men det görs mot bakgrund av uppfattningen att logiken inte fullt ut förmår fånga verklighetens komplexitet. Vetenskapen är, enligt min mening, som mest meningsfull när den verkar i spänningsfältet mellan den klara, entydiga och lätthanterliga beskrivningen och den sammansatta verklighetens alla nyanser och mångtydiga samband.

30. För en introduktion till en republikansk demokratiuppfattning se Weigård & Eriksen (1998) samt Held (2000, kap. 2 & 9). Se också Badersten (2002, s. 127–131, 160–165). Ett centralt bidrag till republikanskt tänkande i modern politisk filosofi återfinns hos Hannah Arendt (1988).

31. Invändningen att Aristoteles i själva verket tog avstånd från en demokratisk styrelseform uppmärks-

sammade Emil Persson mig först på. Utan Emils observanta anmärkning hade jag med största sannolikhet inte kommit att fundera över denna till synes märkliga omständighet. Ett varmt tack till Emil!

## Referenser

- Annas, Julia, 1998. "Virtue and Eudaimonism" pp. 37–55 in Paul, Ellen, Frankel – Miller Jr, Fred D. – Paul, Jeffrey (eds.) *Virtue and Vice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arendt, Hannah, 1988 (1958). *Människans villkor – Vita activa*. Göteborg: Röda Bokförlaget.
- Aristoteles, 1988 (1967). *Den nikomachiska etiken*. Göteborg: Daidalos.
- Asheim, Ivar, 1999. "Utveckling eller omsorg? Dygd och 'stora berättelser'" s. 77–112 i Aspers, Patrik – Uddhammar, Emil (red.) *Framtidens dygder – om etik i praktiken*. Stockholm: City University Press.
- Asplund, Johan, 2002 (1987). *Det sociala livets elementära former*. Göteborg: Bokförlaget Korpen.
- Badersten, Björn, 2002. *Medborgardygd: Den europeiska staden och det offentliga rummets etos*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Barber, Benjamin R., 1984. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press.
- Bergström, Göran – Boréus, Kristina, 2000. *Textens mening och makt: Metodbok i samhällsvetenskaplig textanalys*. Lund: Studentlitteratur.
- Bohman, James, 2000. *Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Dryzek, John S., 2000. *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*. Oxford: Oxford University Press.
- Foot, Philippa, 2002 (1978). "Approval and Disapproval" pp. 189–207 in Foot, Philippa *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Griffin, James, 1998. "Virtue Ethics and Environs" pp. 56–70 in Paul, Ellen, Frankel – Miller Jr, Fred D. – Paul, Jeffrey (eds.) *Virtue and Vice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gutman, Amy – Thompson, Dennis, 1996. *Democracy and Disagreement: Why moral conflict cannot be avoided in politics, and what should be done about it*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Held, David, 1997. *Demokratimodeller. Från klassisk demokrati till demokratisk autonomi*. 2:a upplagan. Göteborg: Daidalos.
- Lundquist, Lennart, 1993. *Det vetenskapliga studiet av politik*. Lund: Studentlitteratur.
- Lundquist, Lennart, 2001. *Medborgardemokratin och eliterna*. Lund: Studentlitteratur.
- Macedo, Stephen, 1999. *Deliberative Politics: Essays on "Democracy and Disagreement"*. Oxford: Oxford University Press.
- Marsh, David – Furlong, Paul, 2002. "A Skin not a Sweater: Ontology and Epistemology in Political Science", pp. 17–41 in Marsh, David – Stoker, Gerry (eds.). *Theory and Methods in Political Science*. 2<sup>nd</sup> edition. London: Palgrave Macmillan.
- McAnulla, Stuart, 2002. "Structure and Agency" pp. 271–291 in Marsch, David – Stoker, Gary (eds.) *Theory and Methods in Political Science*. 2<sup>nd</sup> edition. London: Palgrave Macmillan.
- Nussbaum, Martha C., 1995. *Känslans skärpa, tankens inlevelse*. Stockholm: Symposium.
- Perry, Michael J., 1992. "Virtue and Relativism", pp. 117–131 in Chapman, John W. – Galston, William A. (eds.). *Virtue. Nomos XXXIV*. New York: New York University Press.
- Premfors, Rune, 2000. *Den starka demokratin*. Stockholm: Atlas.
- Rothstein, Bo (red.), 1995. *Demokrati som dialog: Demokratirådets rapport 1995*. Stockholm: SNS Förlag.
- Silfverberg, Gunilla, 1999. *Praktisk klokhet. Om dialogens och dygdens betydelse för yrkesskicklighet och socialpolitik*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium.
- SOU (Statens offentliga utredningar) 2000:1 *En uthållig demokrati. Politik för folkstyret på 2000-talet. Demokratikutredningens betänkande*. Stockholm: Fritzes Offentliga publikationer.
- Statman, Daniel, 1997. "Introduction to Virtue Ethics" pp. 1–41 in Statman, Daniel (ed.) *Virtue Ethics: A Critical Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sumner, L. W., 1998. "Is Virtue its Own Reward" pp. 18–36 in Paul, Ellen, Frankel – Miller Jr, Fred D. – Paul, Jeffrey (eds.) *Virtue and Vice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, Dennis F., 1998. *Political Ethics and Public Office*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Tännsjö, Torbjörn, 2000. *Grundbok i normativ etik*. Stockholm: Thales.

- Uddenberg, Nils 1999. "Det sociala djuret – om Aristoteles, Darwin och dygderna" s. 206–223 i Aspers, Patrik – Uddhammar, Emil (red.) *Framtidens dygder – om etiki praktiken*. Stockholm: City University Press.
- Watson, Gary, 1997. "Contemporary Virtue Ethics and Aristotle" pp. 56–81 in Statman, Daniel (ed.) *Virtue Ethics: A Critical Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Vedung, Evert, 1977. *Detrationella politiska samtalet*. Stockholm: Aldus
- Weigård, Jarle – Eriksen, Erik Oddvar, 1998. "Deliberasjon og demokrati" s. 37–61 i Midgaard, Knut – Rasch, Bjorn Erik (red.). *Demokrati – vilkår og virkninger*. Bergen: Fagbokforlaget.

## Sakkunnigutlåtanden över sökanden till professuren i statsvetenskap i Karlstad

Den utlysta tjänsten som professor i statsvetenskap hade från början sju sökande. Men en av dessa, Lee Miles, har senare dragit tillbaka sin ansökan. Kvar står därmed sex sökande till tjänsten, vilka blir föremål för vår granskning:

Docent Carsten Anckar  
 Docent Ingemar Elander  
 Docent Michele Micheletti  
 Professor Victor Pestoff  
 Docent Lars-Inge Ström  
 Professor Marie-Louise von Bergmann-Winberg

Vår granskning är så upplagd att vi gör en gemensam presentation och utvärdering av de sökandes meriter. Därefter gör vi var och en en rangordning bland dem, som vi har funnit vara professors-kompetenta.

Oslo, Umeå och Uppsala den 14 oktober 2003

Tom Christensen – Katarina Eckerberg  
 –Axel Hadenius

**Carsten Anckar** (f. 1969) avlade magisterexamen 1994. Det skedde vid Åbo Akademi, där han även tog sin doktorsexamen 1998. Samma år förordnades han som universitetslektor i statsvetenskap vid Mitthögskolan, en tjänst som han innehåft sedan dess. 2002 utnämndes han till docent i statsvetenskap vid Åbo Akademi.

Då Anckar under sin tid som lektor har varit tjänstledig i flera år som forskare är hans pedagogiska meritering till omfånget ännu relativt begränsad. Dock visar den på betydande bredd: vid Mitthögskolan har han undervisat på samtliga betygsnivåer inom grundutbildningen och på flera områden inom jämförande och internationell politik. Vid Åbo akademi har han medverkat i metodundervisning. Vad gäller erfarenhet av forskarutbildning kan Anckar främst hänvisa till sin roll som koordinator under flera år för den finlandssvenska forskarskolan i statsvetenskap, en verksamhet som också har innehållit viss handledning av doktorander. Vidare har han i några fall fungerat som granskare av licentiat- och doktorsavhandlingar. Som helhet är hans erfarenhet av forskarutbildningen ännu av liten omfattning. Detsamma kan sägas om hans administrativa meriter. Hit kan uppgiften som koordinator också räknas liksom hans roll som ansvarig för Europaprogrammet inom Mitthögskolan.

Anckars vetenskapliga produktion består av tre monografier (varav en ännu i manuskript) och 16 publicerade artiklar, i tidskrifter eller i editerade bokvolym. Hans avhandling har titeln *Storlek och partisystem. En studie av 77 stater*. Syftet är att förklara partisystemens struktur. Anckar vill pröva den "lag" (formulerad av Duverger) som hävdar att partisystemet är en följd av valsyste-met. Som mottets föreslår författaren att länders areal och befolkningsmängd kan ha inverkan på hur partisystemet ser ut. Prövningen, som görs med statistiska tekniker, visar att storleksfaktorn har betydelse; vid sidan härav har effekten av valsyste-met mycket liten inverkan. Detta är ett viktigt bidrag, som görs inom ett av statsvetenskapens stora forskningsområden.