

## Översikter och meddelanden

### Maktutredningens "vetenskapliga" liberalism

OLOF PETERSSON: *Makt i det öppna samhället*. Stockholm: Carlssons bokförlag, 1989.

Den svenska maktutredningen har inte bara haft till uppgift att genomföra empiriska studier, utan även att utveckla teorier kring maktstudier. I boken *Makt i det öppna samhället* tar sig utredningens ordförande Olof Petersson an den senare uppgiften.

Maktutredningens arbete har, på dagstidningarnas ledar- och debattsidor, ofta tolkats som stöd för skilda ideologiska ståndpunkter. Dess slutsatser har åberopats av både Carl Bildt och Ingvar Carlsson. Möjligen är det så att det är fler på den borgerliga sidan än på den socialdemokratiska som i maktutredningen sett en bekräftelse av den egna ståndpunkten.<sup>1</sup> Det är främst maktutredningens slutrapport som åberopats. Utan att ta ställning till rimligheten i de olika politiska uttolkningarna av maktutredningen, kan det konstateras att man i den allmänna debatten förbigått den bok som det ligger närmast till hands att åberopa om man vill ha stöd för en ideologisk ståndpunkt, nämligen *Makt i det öppna samhället*. Ointresset för denna bok i såväl den akademiska som i den politiska debatten är märkligt. Den innehåller faktiskt något ganska ovanligt inom svensk akademisk samhällsforskning, nämligen en uttalat normativ plädering för en viss samhällsordning.

Det normativa innehållet i Peterssons bok är inte fullt tydligt vid första genomläsningen. Men efter den andra framstår det som bokens huvudpoäng. I och för sig är det, enligt min mening, en intressant och helt legitim uppgift att försöka argumentera normativt inom ramen för ett vetenskapligt projekt. Men frågan är om Petersson förstått hur krävande den uppgiften är. Frågan är om Petersson verkligen insett att han skriver i normativ teori och inte utifrån traditionell samhällsvetenskaplig värdeneutralitet. Hans normativa teori är dessutom inte helt okontroversiell inom ramen för en demokratisk "överideologi" som bär upp svensk politisk kultur.

OP pläderar för det "öppna samhället". För att förklara innebörden av detta begrepp används ett annat

begrepp som är lika allmänt, nämligen det "horisontella samhället". Denna samhällstyp kännetecknas av en rad egenskaper som beskrivs i vad som kan kallas liberala honnörsord: autonomi, oförutsägbarhet, flerdimensionalitet, differentiering, m m (s 60). Individens autonomi lyfts fram som ett grundläggande egenvärde. Institutioner och fördelning av makt mellan institutioner skall tjäna enskilda individers autonomi. OP formulerar följande "autonomiprincip" som framstår som ett normativt postulat: "Autonomiprincipen bjuder oss att handla så att människors totala och framtida handlingsmöjligheter maximeras." (s 129.)

Uttrycket "det öppna samhället" är hämtat från Karl Popper. Följdriktigt är också argumenteringen för denna samhällsordning byggd på Poppers vetenskapsfilosofi. En annan argumentationslinje, men mindre framträdande, är att försöka härleda autonomiprincipen ur demokratins idé. OP hävdar att man kan "betrakta demokrati som autonomi" (s 99).

Låt oss börja med att granska den första, och viktigaste, argumentationslinjen. Är en vetenskapsfilosofi av Poppers märke, den sk "kritiska rationalismen", en rimlig och konklusiv grund för en normativ idé om maktfördelning?

Popper hävdar, som bekant, att vetenskaplig verksamhet går ut på att formulera djärva hypoteser, som man sedan skall göra allt för att falsifiera. Vetenskapens demarkationskriterium är inte sanning, utan falsifierbarhet. Alla vetenskapliga rön är provisoriska hypoteser som väntar på att ersättas av andra hypoteser.

Denna syn på kunskapens utveckling har i första hand konsekvenser för organiserandet av vetenskaplig verksamhet. Det är lätt att se relevansen av kravet på autonomi i uppbyggandet av vetenskapliga institutioner. Men enligt OP är principerna för Poppers kritiska rationalism "tillämpliga även på samhällslivet"; den är en "parallell" till och en "metafor" för sociala institutioner (s 76). Ett samhälle där den kritiska rationalismen förverkligats är ett "öppet samhälle", hävdar OP (s 77). Frågan är om detta betyder att ett samhälle där den kritiska rationalismen *inte* tillämpas med nödvän-

dighet är ett slutet samhälle. Man får intrycket att OP vill hävda det. Därmed tycks han ha uteslutit andra argumentationslinjer som kan leda fram till samma normativa slutsatser.

Att härleda en normativ teori ur en vetenskapsfilosofi låter sig naturligtvis inte göras så där utan vidare. Det verkar paradoxalt att vilja hävda liberala värden utifrån en vetenskaplig grund. En viktig tanke i liberal idétradition är att vetenskap och politik är helt artskillda verksamheter. Vetenskap handlar om att söka sanningen; politik handlar om att realisera värden. Eftersom värden inte kan vara sanna, kan inte heller politik vara vetenskaplig. Detta är en av de kunskapsteoretiska hörnplena i en liberal samhällssyn. Men hur kan då en vetenskapsfilosofi ligga till grund för en politisk ordning?

OP anger tre kännetecken på kritisk rationalism (s 75):

1. Den är probleminriktad.
2. Den försöker vederlägga.
3. Den eftersträvar objektivitet.

Om det nu råder en parallellitet mellan kritisk rationalism och politiskt institutionsbyggande som OP hävdar, måste det väl också vara så att politik har dessa tre kännetecken. Att politik handlar om att lösa problem är inte en orimlig tanke – om man med problem avser en diskrepans mellan verkligheten och individens preferenser. Men detta är naturligtvis en annan typ av problem än det man brukar kalla vetenskapliga problem. Skillnaden mellan politik och vetenskap blir än tydligare om vi begrunder de andra två kännetecknen på kritisk rationalism. Vad innebär det att vederlägga en institution? Vad innebär det att sträva efter objektivitet i politisk verksamhet?

Förutsätter inte parallelliteten mellan kritisk rationalism och institutinoslära någon form av värdeteoretiskt postulat som gör att värderingar, idéer om det goda samhället, ges en objektiv grund? Denna metaetiska fråga berör dock inte OP. Det saknas ett resonemang om – och i så fall hur – man kan nå insikt i de mänskliga värden som politik handlar om. OP:s perspektiv på politisk verksamhet verkar rimma illa med den värdenihilism, som fortfarande dominerar svensk samhällsvetenskap. Tyvärr tycks han inte inse detta. Om han gjorde det, skulle han tvingas till en rad kontroversiella och intressanta moralfilosofiska postulat.

Popper har som bekant mest gjort sig känd som vetenskapsfilosof. Hans kritik av essentialismen hos Platon, Hegel och Marx bygger på hans kunskapsteoretiska teser. I anslutning till denna kritik har han formulerat en allmän liberal samhällsaskådning. Sambandet mellan Poppers kunskapsfilosofi och hans politiska och normativa teser är dock varken entydigt eller oproblemiskt.

Poppers socialfilosofi brukar kallas "piecemeal engineering". På grund av omöjligheten att nå kunskap om den långsiktiga effekten av stora reformprogram, måste man gå stegvis tillväga. Rationellt politiskt handlande kräver en inkrementalistisk reformism. Poppers normativa teori brukar gå under beteckningen "negativ utilitarism". Målet är inte att maximera det goda, utan att minimera det onda.<sup>2</sup>

Men Popper är ofta vag och fåordig när han skall precisera sina normativa teser. Han förespråkar en typ av liberalism som har gemensamma nämnare med både Adam Smiths och JS Mills. I likhet med dessa tänkare försöker han ge normativa teser näring ur allmänna filosofiska teser om människans och samhällets natur. För Popper har teser om kunskapens natur varit de viktigaste. En annan liberal tänkare som också gör teser om kunskapens natur till utgångspunkt för en liberal filosofi är Poppers gode vän och inspiratör F A Hayek. Det sk "informationsproblemet", dvs omöjligheten att för en politisk aktör att samla all information som krävs för rationell styrning, är huvudargumentet för liberala rättigheter och en konstitutionellt bunden statsmakt. Hayeks motsvarighet till Poppers idé om det "öppna samhället" är "det stora samhället" ("The Great Society"), vilket i stort sett innebär en rättsligt reglerad marknad.<sup>3</sup> Hayek är mer pessimistisk och konservativ än Popper. Men de har ändå viktiga gemensamma nämnare. De är båda skeptiska till genomgripande sociala reformprogram. Att denna antipolitiska hållning enbart betingas av kunskapsfilosofiska teser, och inte av ideologiska attityder och värderingar, är svårt att tro. Frågan är om OP delar dessa ideologiska attityder.

Både Popper och Hayek har, med rätt eller orätt, använts flitigt av företrädare för den sk nyliberalismen. Deras allmänna filosofiska och fackvetenskapliga teser, för vilka de rönt allmän respekt, har inte sällan utnyttjats i ideologiska syften. Därför finns det skäl ställa sig skeptisk till att, inom ramen för akademisk forskning, härleda en princip om maktfördelning ur Poppers kritiska rationalism. Jag vill inte påstå att OP har medvetet ideologiska ambitioner med sin bok, men den kan ändå ha en ideologisk slagsida, vars värdepremisser döljs bakom en allmänt förnuftig vetenskapsfilosofi.

Det är riktigt, som OP hävdar, att man kan se kritisk rationalism som ett stöd för en viss idé om hur samhället bör organiseras. Men bara i kombination med en viss syn på mänskliga värden. När Popper gör ett språng från kunskapsfilosofi till normativ teori tar han sats i en oartikulerad metaetisk premiss som säger att mänskliga värden har en objektiv natur.

Sambandet mellan liberalism och allmänna kunskapsfilosofiska teser är dunkelt. I första hand rör det sig troligen om ett idéhistoriskt och psykologiskt sam-

band. Empirismen i dess olika varianter har ofta gått hand i hand med liberala idéer om frihet, tolerans, pluralism etc. Detta har sin grund i en föreställning om att en politisk ordning måste vara filosofiskt "genomskinglig". En politisk ordning får sin legitimitet genom sin acceptans hos medborgarna – en acceptans som har sin motsvarighet i empirismens bekräftelse genom iakttagelse. Empirismen är "demokratisk" i den meningen att den gör kunskapen tillgänglig för gemene man – för alla som har sina fem sinnen i behåll. På samma sätt skall normativa grundvalen för den politiska ordningen vara tillgänglig för alla i den meningen att den skall kunna accepteras av alla. Men denna analogi mellan politisk legitimitet och kunskapsfilosofi skall inte tolkas som ett teoretiskt nödvändigt samband. Teser om kunskapens natur ger inga tvingande slutsatser i normativa frågor.<sup>4</sup> För att härleda normativa teser ur en kunskapsfilosofi krävs ett antagande om att värden är ett slags kunskap.

Det är svårt att definiera en typiskt liberal tes om moralens natur. Bland liberalismens lärofäder har de metaetiska föreställningarna varierat. Där finns Hobbes amoralistiska nihilism, Humes värdesubjektivism, Kants objektivism, Mills naturalism och Webers värdeskepticism. I modern liberal politisk teori har man inte sällan kopplat ihop moral och ett slags rationell intuition, tex hos Rawls och Nozick. Liberalismens doktrinhistoria visar att frihet, tolerans och demokrati har försvarats utifrån helt olika moralfilosofiska fundament. Skall man lyfta fram två metaetiska föreställningar som ofta inspirerat till liberala normer, är det att antingen se moral som en fråga om rationella överenskommelser eller att moral bara är en fråga om subjektiva känslor. Även olika kunskapsteoretiska positioner har förenats med liberala värden. I fransk upplysningstradition dominerar rationalismen, medan i empirismen präglar den brittiska. Men empirism och liberalism har kanske varit den idéhistoriskt mest stabila kombinationen.<sup>5</sup>

Frågan är vilka metaetiska utgångspunkter Popper bekänner sig till. Idéhistoriskt har han verkat i en sk värderelativistisk tradition (dvs värdenihilistisk), som gör en skarp åtskillnad mellan vetenskap och moral. Men det finns textavsnitt hos Popper som antyder att han inte är värdenihilist, utan snarare står för en idé som kan kallas etisk fallibilism. Han tycks betrakta moralisk insikt på samma sätt som vetenskaplig insikt. Olika moraliska föreställningar "falsifieras" under samhällets kulturella och politiska utveckling. I en ganska sen uppsats om värdet av tolerans skriver Popper:

To answer and to reject relativism is, in my opinion, of the greatest importance. And it is quite simple. Human fallibility means that we all may err, and that we must not rely on what appears to us as true, or as morally

right, because it may not be true, or morally right. But this implies that there is such a thing as truth, and that there are actions that are morally right, or very near so /.../ fallibilism implies that we can get nearer to the truth, or to a good society.<sup>6</sup>

Här verkar Popper operera med ett slags sanningsbegrepp i moralfrågor. Föreställningen om "det goda" blir till en regulativ idé av samma karaktär som föreställningen om "sanning" inom vetenskapen. Även Poppers "kvasiplatoniska" föreställning om en värld 3, där abstrakta entiteter har en existens antyder att han har en objektivistisk metaetik. I värld 3 existerar produkter av den mänskliga anden, däribland etiska värden.<sup>7</sup> I likhet med vetenskapliga och logiska teser, väntar moraliska värden på att i någon mening upptäckas. Men hur skall man kunna falsifiera moraliska teser? Här har Popper inte visat hur analogin mellan moraliska och vetenskapliga teser skall förstås.

Det finns, enligt vissa uttolkare, viktiga beröringspunkter mellan Popper och JS Mill.<sup>8</sup> Hos Mill finns drag av en aristotelisk syn på mänskliga och sociala värden, enligt vilken det finns ett objektivt, naturligt mål för människans och samhällets utveckling. Men eftersom vi aldrig med säkerhet kan veta när vi nått dit, krävs institutioner som ger möjlighet till ett fritt experimenterande med olika livsideal. Autonomi och frihet har för Mill ett instrumentellt värde i ett slags oändligt moraliska sanningsökande. Att Mill har en aristotelisk måttstock på samhälleliga institutioner, belyses av hans restriktiva inställning till allmän rösträtt; Mill kopplade politiska rättigheter till kunskapsnivå. Men även hos Mill är det oklart hur man kan få *kunskap* i värdefrågor.<sup>9</sup>

Oavsett om någon form av vetenskaplig eller objektivistisk syn på värden är rimlig, är en idé i denna riktning en oundgänglig premis om man vill härleda liberala värden ur en vetenskapsfilosofi. I Peterssons plädering för det "öppna samhället" saknas dock ett resonemang som underbygger analogin mellan politiskt institutionsbyggande och vetenskaplig verksamhet.

I och för sig är Poppers kritiska rationalism förenlig med vilka substantiella politiska och moraliska värden som helst. Den anger en metod för samhällsförändring som är ändamålsenlig för alla som har ett visst mål – det må var socialistiskt, liberalt eller fascistiskt. Idén om "piecemeal engineering" innehåller i sig inga normativa ideal, som Popper själv påpekar.<sup>10</sup> Den är ett värdeneutralt argument mot en utopisk, holistisk metod. Således kan kritisk rationalism förenas med helt andra idéer än de som OP förknippar med det "öppna samhället". En moraliskt morbida reformator, tex en Pol Pot, skulle kunna tillämpa en kritisk rationalism, utifrån sina målsättningar – för såvitt man inte i kritisk rationalism lägger in en moralfilosofisk tes.

Den kritiska rationalismen säger bara att man som samhällsbyggare skall vara beredd att ändra sina empiriska och faktuelle föreställningar om samhället. Men om man dessutom ser moraliska värden som ett slags kunskap, ligger det nära till hands att ur kritisk rationalism härleda liberala institutioner. Frågan är om OP ser värden som kunskap. I hans bok finns inget som tyder på det. Därför haltar hans argumentering för det "öppna samhället".

Vore det inte lämpligare att ta sin utgångspunkt i en moralfilosofisk diskurs istället för i en vetenskapsfilosofisk? Popper är ju, trots allt, en tämligen udda författare när det gäller normativ teori. I modern politisk teori finns det flera namnkunniga teoretiker som försökt härleda liberala institutioner ur rent normativa premisser. Jag tänker på Rawls, Nozick, Dworkin, Ackerman m fl. För dessa författare har kunskapsfilosofi inte alls varit vägledande. Varför förbigår OP denna diskurs? Man får intrycket att OP försöker gömma sig bakom Popper i tron att han står för ett slags allmänt accepterad vetenskaplig metod. Men, för det första är Poppers vetenskapsfilosofi knappast okontroversiell.<sup>11</sup> För det andra finns det ingen nödvändig och oproblematiskt länk till en liberal samhällsåskådning. Är det inte en smula naivt att tro att man kan härleda ett slags "vetenskaplig liberalism" ur hans kritiska rationalism?

OP borde lyfta fram sina egna normativa postulat och göra dem fullt tydliga för läsaren, så att de kan kritiseras. Autonomi är uppenbarligen ett viktigt värde på OP. Här har OP en gemensam värdegrund med de flesta liberala tänkare. Men problemet är att detta värdepostulat kan leda till helt olika rekommendationer om vilka institutioner som bör finnas i ett samhälle.

Frågan är vilken typ av storhet autonomi utgör. Är det något som kan aggregeras och mätas, ungefär som välfärd enligt utilitarismen? Eller är det något som är omätbart och oåtkomligt för interpersonella jämförelser?

Autonomi kan, liksom alla värden, betraktas antingen som ett *mål* eller som en *restriktion* för politiska handlingar. Autonomiprincipen kan ligga till grund för ett konsekventialistiskt eller ett deontologiskt normsystem. I det förra fallet ser man autonomi som ett mål, något som skall maximeras. I ett konsekventialistiskt perspektiv är det inget som hindrar att man offerar en individs autonomi för att rädda autonomi för två andra. Om man däremot ser autonomi som en restriktion, följer ett krav på obönhörlig respekt för den enskildes rättighet. Det är då omöjligt att se autonomi som ett slags aggregat, som kan maximeras.

Det vanliga bland liberaler är att se kravet på autonomi som en rättighet – ett "trumfkort" som individen har gentemot den politiska makten.<sup>12</sup> Denna syn på autonomi ligger till grund för rättighetsliberalismen företrädd

av Kant, Nozick m fl. Samma principiella synsätt ligger bakom anarkismens försvar av individens autonomi.<sup>13</sup>

OP:s autonomiprincip däremot, uttrycker en konsekventialistisk, aggregerande syn på autonomi. Frågan är om Popper skulle instämma i denna syn på autonomi. Vad innebär det att maximera människans "totala och framtida handlingsmöjligheter"? Popper skulle troligen vara mycket skeptisk till en sådan målsättning. Den skulle kunna vara grundval för ett utopiskt program. Popper idéhistoriska antites, Karl Marx, skulle gärna skriva under på denna formulering av autonomiprincipen (troligen även Lenin). Individens autonomi är ju målet för hela det kommunistiska projektet.

OP:s idé om det horisontella samhället (d v s Poppers "öppna samhälle") får en bättre grund i en deontologisk tolkning av autonomiprincipen. På grund av omöjligheten att göra rationella kalkyler kan inte individens "totala och framtida handlingsmöjligheter" ligga till grund för ett politiskt program. Snarare skulle Popper i kravet på autonomi se en restriktion för politiskt handlande. Men så formulerar sig inte OP.

En annan tankelinje hos OP är att förankra autonomiprincipen i en demokratisk norm. Demokratins idé ses av OP som en konsekvens av eller möjligen en ekvivalens till autonomiprincipen. Även här är det avgörande om man ser autonomi som ett mål som skall maximeras eller som en restriktion. En viktig tanke inom liberal idétradition är att demokratin kan utgöra ett hot mot individens autonomi. Majoritetsprincipen, till skillnad från enhällighetsprincipen, inskränker den enskildes frihet, hävdar många. Detta är en bärande tanke i hela den kontraktsteoretiska traditionen.

Att helt oproblematiskt identifiera demokrati med autonomi, som OP gör, är att gå alltför fort fram. (OP:s formulering i detta sammanhang ger dock utrymme för en annan tolkning, nämligen den att demokrati förutsätter autonoma medborgare. Men även tanken att demokrati leder till autonomi, kan utläsas.) OP skriver om beröringspunkterna mellan begreppen 'autonomi' och 'demokrati': "En precisering som i väsentliga avseenden träffar denna betydelse är att betrakta *demokrati som autonomi*. En stat är demokratisk i den mån den styrs autonomt av sina medborgare". (s 99 f.)

Att koppla ihop demokrati och individuell autonomi på detta sätt underlättas av en konsekventialistisk autonomiprincip, som OP förespråkar.<sup>14</sup> Men är det ett bra sätt att argumentera för ett "horisontellt" och "öppet" samhälle? Är inte konstitutionalism och rättslig reglering viktigare än majoritetsprincipen. OP tycks förutsetta att individens autonomi skall maximeras genom politiska institutioner, varav demokratin är den viktigaste. I och för sig är detta ett viktigt argument för demokrati, men frågan är hur det rimmar med den liberala tradition som har det "öppna samhället" som devis.

Många liberaler, inklusive Popper, skulle förmodligen tycka att OP:s autonomiprincip är farlig och illiberal. Hela den liberala tradition som OP försöker anknyta till genom sin popperianska utgångspunkt kännetecknas av en skepsis gentemot majoritetsprincipen som politisk institution. Av någon anledning förbigår OP många välkända argument mot majoritetsstyrelse som härleds utifrån ett krav på individuell autonomi. Hit hör både anarkister och mer namnkunniga liberaler som Kant, Nozick, Buchanan eller för att inte nämna vår egen Knut Wicksell.

En teoretiker som möjligt skulle passa in i OP:s förslag att förena demokrati och individuell autonomi är Rousseau. Men även han förbigås med tystnad. Det är Popper som är den dominerande inspirationskällan i OP:s normativa teser. Detta gör det teoretiska och idéhistoriska perspektivet mycket smalt. Med den beläsenhet OP besitter kunde perspektivet vidgas väsentligt, tycker man.

Även när det gäller OP:s syn på förhållandet mellan determinism och autonomi är Popper huvudkällan. Detta gör att han missar viktiga resonemang i denna fråga. Avsnittet som behandlar detta ämne inleds med det märkliga påståendet: "Det finns två typer av vetenskap, determinism och ickedeterminism" (s81). Determinism och indeterminism är knappast vetenskaper. De är snarare föreställningar som brukar hänföras till metafysikens område. Men den viktigaste invändningen mot OP:s resonemang i denna fråga gäller följande påstående: "Det råder ett oupplösligt samband mellan indeterminism, frihet och det öppna samhällets principer" (s82). Om OP vill hävda det måste han argumentera, inte bara plädera. En vanlig uppfattning bland anglosaxiska filosofer alltsedan Hume är att determinism, i meningen kausal förutbestämmdhet, inte alls undanröjer mänsklig frihet. Hume hävdade att frihet bara inskränks av tvång från andra aktörer, inte av materiella kausala betingelser. Om frihet definieras i termer av att kunna välja handlingar, kan en handling sägas vara fri så länge aktören kunde valt att handla annorlunda. Att detta val är kausalt determinerat spelar ingen roll.<sup>15</sup> Bland analytiska filosofer är det en spridd uppfattning att determinism kan förenas med mänsklig frihet och därmed med moraliskt ansvar.<sup>16</sup> Somliga filosofer hävdar dessutom att determinism är en förutsättning för frihet, eftersom indeterminism skulle innebära att slumpen, inte individen, styr skeendet.

Om jag förstått Popper rätt, är det främst idén om historisk determinism, det han kallar historicism, som står i motsättning till frihet i social och politisk mening. Fysikalisk determinism är, hävdar många, en metafysisk föreställning som saknar implikationer beträffande social och politisk frihet.<sup>17</sup> Poppers teoretiska huvudargument mot historicismen är att den är metafysisk,

dvs omöjlig att falsifiera. Ett annat – och kanske viktigare – argument är mer politiskt och ideologiskt. Det går ut på att *föreställningar* om historisk lagbundenhet kan inspirera totalitära strömningar, varav marxismen är ett exempel. Det är närmare bestämt idén om att historien är predicerbar, som Popper angriper. Men determinism implicerar inte faktisk predicerbarhet.

Ur Poppers kritiska rationalism härleder OP inte bara en normativ teori om maktfördelning, utan även en "institutionslära" – en teori om hur man teoretiskt bör förstå vad institutionen är. En institution är en "kritisk metod" hävdar OP. Den kan närmare bestämt definieras som "en uppsättning regler för gemensam problemlösning" (s72). Att det är ett gemensamt problem, innebär enligt OP att det "per definition" handlar om "kollektivt handlande". En institution grundas i ett "uppdrag". OP ser en institutionslära som en parallell till forskningens metodlära.

Frågan är om OP här uttrycker en programmatisk idé om hur institutioner *bör* fungera, eller en statsvetenskaplig tes om vad en institution är för något. Om det är det senare är det en ovanlig och kontroversiell institutionsteori han formulerar. Att uppfatta en institution som en uppsättning regler (i vid mening) är i och för sig rimligt. Men att se dessa regler som uttryck för en medveten, rationell strävan att lösa ett kollektivt problem, är knappast rimligt. En institution behöver, för det första, inte uppstå som ett resultat av en rationell plan. Den kan uppstå evolutionärt och spontant. För det andra behöver den inte vara en metod för att lösa ett problem. Den kan vara meningslös ur ett rationellt perspektiv. Det finns exempel på institutioner som kan uppfattas som fullständigt irrationella, tom destruktiva. Dessutom skapar många institutioner problem för vissa grupper, snarare än löser dem. Äganderätten, tex, anses av många, skapa snarare än lösa problem. För det tredje behöver de inte vara uttryck för kollektivt handlande (i meningen gemensamt handlande).<sup>18</sup> Finns det inte institutioner som bara utnyttjas av enskilda individer, utan varken samverkan eller strategisk interaktion med andra?

Varför låsa institutionsbegreppet vid denna instrumentalistiska, kollektiva rationalitet? Även här leder analogin till vetenskaplig metodologi fel, enligt min mening. Institutioner har primärt inte med kunskap att göra, lika lite som moral och politiska värderingar. OP tycks uppfatta rationalitet och kunskapssökande som helt dominerande förklaringsfaktorer för mänskligt beteende. Samhället görs till ett slags laboratorium eller seminarium. Denna konception av samhället är, i deskriptiv mening, lika stereotyp och tvivelaktig som "maskinmodellen", som OP av någon anledning ägnar stor möda åt att kritisera. (Vilken inflytelserik samhällsvetare hävdar att samhället är maskin?)

En institution kan förstås som en social mekanism som upprätthåller ett regelbundet beteende, kort och gott.<sup>19</sup> Detta beteende kan sedan vara probleminriktat eller inte probleminriktat; funktionellt eller dysfunktionellt; kollektivt eller individuellt. Instrumentell rationalitet, som OP anger som avgörande egenskaper, är inte något som man definitoriskt kan tillskriva institutioner.

OP torde vara väl medveten om detta, vilket gör att man misstänker att hans definition trots allt är uttryck för en normativ idé om hur institutioner *bör* fungera; de bör, enligt den kritiska rationalismens ideal, fungera som rationella metoder för kollektiv problemlösning. Men att uttrycka en normativ tes i form av en definition är en dålig strategi, både ur metodologisk och argumentativ synvinkel. Att definiera bort sociala regelverk som inte uppfyller OP:s krav på institutioner, innebär att det blir ett trivialt påstående att alla institutioner uppfyller den kritiska rationalismens krav. Det blir omöjligt att klaga på några institutioner, eftersom de normativa kraven är inbyggda i definitionen. Om OP:s institutionslära, å andra sidan, är att uppfatta som en teori, blir den inte falsifierbar. Frågan är om OP:s egen institutionslära rimmar med Poppers kritiska rationalism?

OP:s definition av 'institution' sägs vara en generalisering av Kelsens statsbegrepp (s 79). Kelsen definierade som bekant "staten" som en "rättsordning".<sup>20</sup> Men ligger det i begreppet 'rättsordning' ett krav på kollektiv problemlösning? En rättsordning kan vara spontan framvuxen och sakna den instrumentalistiska rationalitet, som OP lägger i institutionsbegreppet. Se tex på Common Law-traditionen i England.

En konsekvens av att man uppfattar en institution som en "uppsättning regler", vilket är fullt rimligt, är att det blir konstigt att tala om en institution som en aktör eller handlande subjekt. OP inskräper vid upprepade tillfällen att en institution är just en "uppsättning regler". Men samtidigt tillskriver han en institution egenskaper som bara kan tillkomma ett handlande subjekt – nämligen 'makt' och 'autonomi'. 'Makt' definieras av OP i en annan av Maktutredningens skrifter, i termer av att ett handlande subjekt realiserar sina preferenser: "makt förutsätter ett handlande, ett val mellan alternativ".<sup>21</sup> Det förefaller omöjligt att tillskriva en institution makt, enligt OP:s definitioner, annat än i överförd bemärkelse. Det rimliga är väl att istället säga att en individ eller grupp kan utöva makt eller bli föremål för maktutövning *genom* en viss institution.

Det bör dock påpekas att institutionsbegreppet, så som det faktiskt används, är både vagt och flertydigt. OP är inte ensam om att beskriva det i termer av både en aktör och ett regelverk. Dessa båda innebörder anges som begreppets kärna i statsvetenskapliga uppslagsverk.<sup>22</sup> Men eftersom OP uttryckligen betonar den ena

betydelsen – regelverk – är det märkligt att han helt oproblematiskt kan tala om institution som en aktör.

OP formulerar fyra frågor om makt som är avsedda att vara en generell analysmodell för maktstudier. De behandlar:

1. Makten inom institutioner.
2. Institutioners makt.
3. Makten mellan institutioner.
4. Makten över institutioner.

Åtminstone två av dessa frågor (2 och 3) förutsätter att en institution är en aktör. Man kan i och för sig tala om makt över och inom regelverk, men knappast om regelverks makt eller makt mellan regelverk. OP tycks falla in i vardagsspråkets oprecisa institutionsbegrepp. I dagligt tal säger man förvisso tex att parlamentet eller kungen har så och så mycket makt. Men, givet OP:s mer precisa, vetenskapliga definition, borde man säga: Parlamentet och kungahuset ger, genom de regler som styr deras verksamhet, vissa individer så och så mycket makt. Makt kan bara tillkomma handlande subjekt med vissa preferenser – om man utgår från OP:s egna maktbegrepp.

Institutionsbegreppet, så som det används, inbjuder till organismteoretiska associationer. En institution kan skapa ett slags kollektiv aktör, som kan utveckla sin egen särart och "personlighet", oberoende av enskilda individer. Det är lätt att "reifiera" en institution till ett subjekt. Men om man är anhängare av metodologisk individualism, vilket OP är, leder detta tanken fel.

Frågan är om inte OP gör sig skyldig till ett misstag han i ett annat sammanhang påpekat hos vissa samhällsvetare, nämligen att betrakta sociala fenomen som handlande väsen.<sup>23</sup> Man får det intrycket när han helt oproblematiskt tillskriver institutioner en annan genuint mänsklig egenskap, nämligen autonomi. Detta begrepp definieras av OP i enlighet med Gerald Dworkins definitionsförslag som en persons "andra ordningsförmåga", dvs förmågan att kritiskt reflektera över sina preferenser, önskningar etc (s 87). Att ge 'autonomi' denna innebörd är fullt rimligt. Det bygger på en gammal tankelinje i filosofins historia, med Kant som främste företrädare. Kant avsåg dock rationella individer, inte institutioner. Vad innebär det att en institution är autonom, givet denna definition? Är en institution en storhet som besitter förmåga att "reflektera över sina preferenser"? Är det inte rimligare att säga att en viss institution gör det möjligt för en aktör att bli autonom. Yttrandefriheten, tex, är en institution som i sig inte är autonom, utan ett "regelverk" som underlättar för enskilda, konkreta individer att bli autonoma.

OP:s glidning mellan två institutionsbegrepp – regelverk och aktör – är ingen språklig petitesse. Det är en dubbeltidighet som gör hans analys mystifierande och

ibland obegriplig. Är det inte statsvetarens uppgift att renodla och rekonstruera vardagsspråkets dunkla och oprecisa språkbruk?

OP för även ett empiriskt resonemang om förhållandet mellan institutioner och autonomi. Institutionell autonomi förstärker individens autonomi, hävdar OP: autonoma institutioner "både tillåter och uppmuntrar att människor förändras och utvecklas" (s 158). Låt oss anta att en institution utgörs av en grupp, så att det blir möjligt att tala om institutionell autonomi. Är det då rimligt att tro att det är ett generellt positivt samband mellan grupperns autonomi och individers autonomi? Det beror väl på hur dessa grupper fungerar internt och vilka effekter de har på sin omgivning. OP:s resonemang härvidlag påminner om det ekologiska missstaget, som innebär att man generaliserar från kollektiva variabler till individvariabler. En autonom grupp kan bestå av heteronoma individer. Katolska kyrkan eller frimurarlogen kan sägas ha viss autonomi i vissa samhällen, samtidigt som det är tveksamt om de generellt befördrar individens autonomi (i Dworkins mening) – inom eller utanför gruppen.

Det troliga är att OP vill argumentera för att vissa institutioner, i meningen *regelverk*, underlättar och stödjer individens autonomi. Men han är ganska fåordig när det gäller vilka konkreta institutionella arrangemang som befördrar medborgarnas autonomi. Idén om det "horisontella" eller "öppna" samhället är alldeles för vag för att läsaren skall kunna se kopplingen till individens autonomi.

Under intryck av den engelske rättsfilosofen Joseph Raz, påpekar OP att individens autonomi inte självklart gynnas av en minimal stat. Autonomi kräver tillgång på resurser, vilket leder till krav på distributiv rättvisa, d v s en välfärdsstat. Och omfördelning av resurser förutsätter ett visst mått av maktkoncentration och tvång, d v s inslag av det OP kallar "vertikalt samhälle". Vissa individers autonomi måste inskränkas för att öka andras. Hur skall balansen mellan vertikala och horisontella maktstrukturer se ut i det "öppna samhället"? Denna målkonflikt diskuteras mycket sparsamt av OP.

Det finns en tolkning av kravet på autonoma institutioner som OP inte tar upp, men som det ligger teoretiskt nära till hands att koppla till hans identifikation av demokrati med autonomi. Kravet på autonomi kan föras tillbaka till en hypotetisk kontraktssituation, där medborgarna autonomt får konstruera de institutioner som bör finnas i ett samhälle. Autonomi i en kontraktssituation behöver dock inte leda till ett krav på varken individuell eller institutionell autonomi i samhället. Det är fullt rimligt att tänka sig att rationella aktörer som vill maximera sin autonomi på lång sikt, godkänner en vertikal och centraliserad maktstruktur, som styrs av majoritetsprincipen.<sup>24</sup> Som bekant var det un-

gefär så Rousseau tänkte sig.<sup>25</sup> Men Rousseau är knappast en liberal i Poppers smak.

Det tycks finnas en grundläggande antinomi i OP:s tänkande. Å ena sidan grundar han sin autonomiprincip i en antipolitisk, liberal tradition; å andra sidan ser han demokrati som autonomins förverkligande. Denna motsättning bottnar i de två tolkningar man kan ge kravet på autonomi – autonomi som restriktion för politiskt handlande eller autonomi som mål för politiskt handlande. Det hade varit intressant om OP sett och diskuterat denna konfliktdimension.

Sammanfattningsvis kan konstateras att Maktutredningens ordförande i boken *Makt i det öppna samhället* gett uttryck för normativ teori om maktfördelning som vilar på en vag och motsägelsefull liberal grund. Kravet på autonomi ges en konsekventalistisk formulering som inte på ett självklart sätt rymmer med andra idéer som återopas, nämligen den liberala föreställningen om ett "öppet" och "horisontellt" samhälle. De grundläggande värdepostulaten kunde lyftas fram tydligare. Popper är naturligtvis inte bara en värdenutral vetenskapsman som anger rationella metoder för politiskt handlande. Popper går, liksom OP i denna bok, utöver rollen som den tjänande vetenskapsmannen för att istället säga hur det *bör* vara i ett gott samhälle. Det är i och för sig välkommet att även svenska statsvetare tar sig an denna uppgift. Men man bör gå till verket med större öppenhet och grundlighet än vad OP gör. Om OP verkligen insett vidden av sitt normativa projekt hade han troligen haft intressantare och mer relevanta utgångspunkter än Popper.

Personligen instämmer jag i många av OP:s politiska värderingar. De är allmänt sympatiska och troligen mycket vanliga i vår politiska kultur. Men jag skulle, om jag utförde ett akademiskt forskningsprojekt, försöka argumentera för dem utifrån moralfilosofiska utgångspunkter, inte utifrån vetenskapsfilosofiska.

En viktig uppgift för normativt intresserade statsvetare är att blottlägga värdekonflikter och moraliska dilemman i etablerade normsystem. En liberalism som hyller individens autonomi invecklar sig med nödvändighet i en mängd värdekonflikter. Dessa konflikter bottnar i spänningen mellan konsekventialism och deontologi i tillämpningen av autonomiprincipen. Rawls är, enligt min mening, den som lyckats bäst i att formulera en mellanposition. Han har i sina två rättviseprinciper hittat en formel för att prioritera mellan procedural och distributiv rättvisa.<sup>26</sup> Men även denne banbrytande teoretiker saknas i OP:s referenslista, vilket förstärker intrycket att OP valt fel spår.

Det finns två olika, och varandra uteslutande, sätt att legitimera liberala institutioner. Den ena traditionen, som kan kallas *modus-vivendiperspektivet*, härstammar från Hobbes. En politisk ordning får här sin legitimitet

utifrån dess rationalitet, oberoende av moraliska ideal. Den är en förnuftig, moraliskt neutral "förhandlingslösning" för alla – även de som är motståndare till liberala värden som pluralism, frihet och tolerans.

Den andra traditionen, som kanske är den viktiga i liberal doktrinhistoria, har JS Mill som sin mest typiske representant, med Rawls som en modern efterföljare. Här är autonomi, som en moralisk princip, grunden för liberala institutioner. Det är ett substantiellt ideal, och inte rationalitet, som legitimerar liberala institutioner. Statsmakten är således inte strikt neutral inför olika moraliska ideal, utan hyllar autonomi och liberala institutioner för dess egen skull.<sup>27</sup>

Om OP syftar till att bara anföra rationella argument för liberala institutioner är modus vivendi-perspektivet det mest passande. När han bygger sin argumentation på en teori om rationalitet, tycks moralisk neutralitet vara en rimlig utgångspunkt. Men OP lutar istället åt det substantiellt normativa argumentet, i likhet med Rawls. Autonomiprincipen representerar en moralisk princip, och inte en rationell metod oberoende av ideal.<sup>28</sup> Detta gör att den kritiska rationalismen framstår som en ännu tunnare plattform för det "horisontella samhället".

Mats Lundström

#### Noter

- <sup>1</sup> Se text Mats Svegfors i SVD 901030.
- <sup>2</sup> Popper 1972:345 f.
- <sup>3</sup> Se text Hayek 1978: kap 1, 7, 9.
- <sup>4</sup> För utmärkt genomgång liberalismens filosofiska grundvalar, se Waldron 1987. För en allmän diskussion om liberalismens filosofiska antinomier se Spragen 1986.
- <sup>5</sup> Se Spragen 1986: kap 1.
- <sup>6</sup> Popper 1989.
- <sup>7</sup> Se Popper 1988:113, citerad av OP s 76.
- <sup>8</sup> Se Gray 1989:24.
- <sup>9</sup> För en diskussion om Mills värdeteori, se Gray 1983: kap 2. Popper nämner ofta Kants etik i positiva ordalag. Kants rationalistiska syn på moraliska värden, rimmar dock illa med Mills sätt att resonera i värdefrågor. Men båda stod för en slags moralisk realism, enligt vilken moral inte är en fråga om subjektiva känslor, utan kunskap. Möjligen kan man se Poppers hänvisning till Kant som ett uttryck för en objektivistisk metaetik. Se Popper 1972:181.
- <sup>10</sup> Popper 1974:66. Vissa kritiker hävdar att den inkrementalism som ligger i idén om "piecemeal engineering" strider mot hans krav om att vetenskapliga hypoteser skall vara "bold conjectures". En utopisk, revolutionär metod bygger ju på ett slags djärv hypotes. Se Gray 1989:14.
- <sup>11</sup> Den mest radikala kritiken mot Poppers kritiska rationalism har kanske formulerats av Feyerabend

1975. Han hävdar att vetenskaplig acceptans bygger på suggestion, övertalning och ad hoc-resonemang. Om man söker en parallell eller metafor till politisk verksamhet, kanske Feyerabends anarkistiska och relativistiska vetenskapsfilosofi är mer relevant än Poppers. Åtminstone om man vill beskriva hur det faktiskt är.

- <sup>12</sup> Uttrycket "trumfkort" används av Dworkin 1985.
- <sup>13</sup> Se Dahl 1989: kap 3.
- <sup>14</sup> Graham (1986: kap 5) åberopar just en konsekventialistisk autonomiprincip i legitimeringen av ett demokratiskt styrelseskick. Se även Dahl 1989: kap 7.
- <sup>15</sup> Se (Edwards, P ed) *The Encyclopedia of Philosophy* Vol 3. London: MacMillan, s 366 ff.
- <sup>16</sup> Se Glover 1970: kap 2. Denna uppfattning, som brukar betecknas 'compatibilism', delades av Hobbes, Spinoza, JS Mill, GE Moore m fl. Se Scruton 1982:122.
- <sup>17</sup> Se Glover 1970: kap 2.
- <sup>18</sup> "Kollektivt handlande" kan betyda två saker. Dels ett handlande för att nå ett gemensamt mål, dels ett individuellt handlande som utförs av många individer i interaktion med varandra. Vad OP egentligen avser är oklart.
- <sup>19</sup> Elster 1989:147.
- <sup>20</sup> Se Lane 1989:296.
- <sup>21</sup> Petersson 1987:10.
- <sup>22</sup> Se text Scruton 1982:225 ff.
- <sup>23</sup> Petersson 1987:9.
- <sup>24</sup> En sådan tankelinje formuleras av Graham 1986: kap 5.
- <sup>25</sup> Enligt en rationalistisk tolkning av Rousseau (se Hermansson 1984) kan hans idé om allmänviljan förstås som ett krav på en institutionell struktur, som förhindrar suboptimala utfall i samspelet mellan individer och mellan grupper. Denna tolkning understryker att autonomi inte bara handlar om handlingsfrihet, utan om att införa regler som i vissa fall inskränker individens handlingsfrihet. Autonomiprincipen kan således kräva motsatsen till pluralism och individualism, d v s något annat än det "horisontella samhället". Överhuvudtaget saknas en analys av interaktionsproblem mellan autonoma aktörer i OP:s samhällsvision.
- <sup>26</sup> Se Rawls 1973:60 ff.
- <sup>27</sup> Se Larmore 1990, för en diskussion om dessa två sätt att legitimera liberala institutioner. Barry (1989) hävdar att liberala institutioner är omöjliga att försvara enbart utifrån rationella, moraliskt neutrala principer.
- <sup>28</sup> En annan modern representant för denna "perfektionistiska" autonomidoktrin är Joseph Raz (1986), som OP refererar till på s 101.

#### Anförd litteratur

Barry, B 1989. "How Not to Defend Liberal Institutions". *British Journal of Political Science*. No 20, s 1-14.

- Dahl, R 1989. *Democracy and its Critics*. New Haven/London: Yale University Press.
- Dworkin, R 1985. "Rights as Trumps". Tryckt i Waldron 1985.
- Elster, J 1989. *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Feyerabend, P 1975. *Against Method*. London: New Left Books.
- Glover, J 1970. *Responsibility*. New York: Routledge & Kegan Paul.
- Graham, K 1986. *The Battle of Democracy*. Brighton: Wheatsheaf books.
- Gray, J 1983. *Mill on Liberty: A Defence*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Gray, J 1983. *Mill on Liberty: A Defence*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hayek, FA 1978. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hermansson, J 1984. "Modern rationalistisk teoribildning och Rousseaus teori om allmänviljan." *Statsvetenskaplig Tidskrift*. Nr 4. 1984. Årg. 87.
- Lane, Jan-Erik & Stenlund, Hans 1989. *Politisk teori*. Lund: Studentlitteratur.
- Larmore, C 1990. "Political Liberalism". *Political Theory*. Vol 18. No 3. August 1990.
- Petersson, O 1987. *Maktbegreppet*. Stockholm: Carlsons.
- Popper, KR 1971. *The Open Society and Its Enemies*. Vol 1. New York: Princeton University Press.
- Popper, KR 1972. *Conjectures and Refutations*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Popper, KR 1974. *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Popper, KR 1987. "Toleration and Intellectual Responsibility". Tryckt i Mendus S & Edwards, K (eds) *On Toleration*. Oxford: Clarendon Press.
- Popper, KR 1988. *The Open Universe*. London: Hutchinson.
- Rawls, J 1973. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Raz, J 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Scruton, R 1982. *A Dictionary of Political Thought*. London: Pan Books.
- Spragens, TA 1981. *The Irony of Liberal Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Waldron, J 1985. *Theories of Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Waldron, J 1987. "Theoretical Foundations of Liberalism". *The Philosophical Quarterly*. Vol 37. No 147.

### Åttiotalets franska väljare

Strax innan presidentvalet 1981 utkom en bok om de franska väljarnas åsikter, *France de gauche, vote à droite* vilket betyder "Frankrike till vänster, röstar till höger", där huvudfrågeställningen var varför en väljarkår med vänsteråsikter ständigt röstade fram en högerpresident. I valet 1981 vann sedan vänstern för första gången under femte republiken ett presidentval och François Mitterrand installerade sig i Elysée-palatset för en period om hittills tio år. Det paradoxala är att denna maktväxling till trots så har vänstern under hela 1980-talet haft en minoritet av väljarna bakom sig i val.

I fjol utkom i Frankrike ännu en bok som kartlagt de franska väljarna. En omfattande survey-undersökning genomfördes 1988 av forskare vid Centre d'études de la vie politique française (CEVIPOF) och dess resultat jämförs med den förra från 1978. Bokens redovisning av de franska väljarnas attityder koncentreras på tre teman som också varit de viktigaste i åttiotalets franska politiska debatt, nämligen invandringspolitik, liberalismens intåg och det påstått minskande intresset för politik.

Frankrike har under 1980-talet genomgått tolv valkampanjer. Tolv gånger under tio år har de franska väljarna gått till valurnorna. En viss valtrötthet kom till uttryck genom att procentandelen väljare som avstår från att rösta i parlamentsvalet 1988 nådde dryga 32 procent, en siffra som dock tangerats tidigare i republikens historia.<sup>1</sup>

Förutom presidentval 1981 och 1988 har Frankrike haft parlamentsval 1981, 1986 och 1988, departementsval 1982 och 1985, kommunalval 1983 och 1989, val till EG-parlamentet 1984 och 1989 samt en folkomröstning om Nya Kaledoniens självstyre 1988.

Valen har alla mycket olika karaktär. Presidentvalen innebär en stark fokusering på kandidaternas person, något som också är viktigt i de lokala valen. I små kommuner uppfattas valet ofta inte som politiserat utan uttrycker snarare lojalitet med en sedan länge makthavande familj eller grupp, den sk notabiliteten. I presidentvalen har man majoritetsval i två omgångar, där de två kandidater som fått flest röster i den första omgången går vidare till den andra. I valet 1981 stod Mitterrand mot förre presidenten Valéry Giscard d'Éstaing och i valet 1988 stod Mitterrand mot gaullistpartiets ledare Jacques Chirac.

Också parlamentsvalen har förrättats som majoritetsval i två omgångar, med undantag för valet 1986 då proportionell representation med en spärr på fem procent tillämpades. Trots att inget konstitutionellt hinder finns för fler blir det vanligen endast två kandidater i den andra valomgången även i parlamentsvalen. Detta