

## Översikter och meddelanden

### Statsvetenskaplig Tidskrift

#### 100 år

Lördagen den 27 september 1997 avhåller Fahlbeckska stiftelsen ett symposium i hörsalen, Eden (Lund) på temat *Folks, staters och kulturers förfall och undergång* för att fira Statsvetenskaplig Tidskrifts 100. årgång.

#### Program

- 10.00 Præses Lars-Göran Stenelo hälsar välkommen
- 10.15 Ylva Stubbergaard: Demokratiers nedgång och fall
- 11.15 Eva Österberg: Manskulturens fall
- 12.00 Lunch på Statsvetenskapliga institutonen
- 13.15 Dag Anckar: I skuggan av Sovjets fall
- 14.15 Bo Rothstein: Den svenska modellens fall

15.15 Ingemar Ståhl: Socialstatens konstitutionella problem

17.00 Middag i Pelarsalen, Universitetshuset

Symposiets tema har hämtats från Pontus Fahlbecks gåvobrev för skapande av Fahlbeckska stiftelsen 1918, där han skriver:

Blott i en punkt skall jag tillåta mig att angiva ett önskemål för det vetenskapliga arbete, som jag hoppas genom denna stiftelse främja ... Det gäller det stora ämnet om *folks, staters och kulturers förfall och undergång*.

Allmänheten hälsas välkommen till föreläsningarna.

*Lars-Göran Stenelo*  
*Fahlbeckska stiftelsens præses*

## Charles Taylor och den sociala tesen. Är kommunitarism förenlig med liberalism?

### Inledning

I politisk filosofi diskuteras traditionellt olika sätt varmed staten och de politiska institutionerna kan legitimeras och rättfärdigas. De argument som man då anför, samt de antaganden som de stödjer sig på, leder sedan till olika ståndpunkter beträffande statens funktioner och syften. Politisk filosofi är i den bemärkelsen den mest grundläggande disciplinen inom

statsvetenskapen (eller den närmast avgrunden). Håller man med om detta godtar man naturligtvis också att filosoferandet är en meningsfull sysselsättning, att det är en sysselsättning av (åtminstone potentiell) reell betydelse.

En riktning inom den politiska filosofin under senare år som verkligen velat betona filosofins roll som legitimitetsskapare är "communitarianism" (kommunitarism). Den har utifrån ett studium av moralfilosofins och tänkandets historia framfört olika sorters kritik mot den politiska praktik och filosofi som enligt dem är förhärskande i dagens utvecklade samhällen; liberalismen. Charles Taylor, som ofta ansetts vara en av riktningens främsta företrädare, har uttryckt *en sida* av sin kritik mot

liberalismen i en tes som kallats "the social thesis" (den sociala tesen):

I am arguing that the free individual of the West is only what he is by virtue of the whole society and civilization which brought him to be and which nourished him; that our families can only form us up to this capacity and these aspirations because they are set in this civilization... (Taylor 1979a: 45) ... the free individual who affirms himself as such already has an obligation to complete, restore, or sustain the society within which this identity is possible. (s 49)

Det finns enligt Taylor en plikt att skydda vårt samhälle som vi måste acceptera om vi värdesätter den frihet och autonomi som vi har i dag. Detta är en plikt som liberalismen förbisett både i sin teori och praktik. Annorlunda uttryckt kan vi säga att Taylors kritik är på samma gång *begreppslig* och *empirisk*. Begreppslig i det att den framhäver den liberala föreställningen om frihet som motsägelsefull. En teori som ger de individuella rättigheterna absolut prioritet kan inte sägas försvara friheten eftersom den inte samtidigt erkänner skyldigheten att upprätthålla dess sociala förutsättningar. Empirisk i det att en neutral liberal stat faktiskt skulle komma att undergräva dessa förutsättningar. Frihet är inte något som en individ kan ha isolerad från ett samhälle och de värden som där är gemensamma.

Plikten att upprätthålla den kultur som skapat vår frihet kan självfallet ses på många sätt. Flera liberala teoretiker har i själva verket hävdad att den sociala tesen inte är något som liberalismen förbisett och att den därför inte heller är ett problem för dem. "It is quite clear then that liberals endorse Taylor's social thesis and this is particularly manifest in their writings..." (Caney 1992:280) skriver tex Simon Caney i en analys av Taylors tes. En liknande slutsats drar Allen Buchanan om den påstådda kritiken: "... the liberal political thesis has the resources to incorporate much of what is valuable in communitarian thought ..." (Buchanan 1989: 882).

Det är uppenbart att Taylors sociala tes och dess liberala kritiker förtjänar vår uppmärksamhet. Hur kan det komma sig att det den ene

uppfattar som en kritik inte ses som en sådan av de kritiserade? Det är ur viljan att försöka förstå detta som uppsatsen kommit till.

Mitt syfte är att studera Charles Taylors sociala tes och dess liberala kritiker, sett som en kritisk idéanalys av en av sammandrabbningarna mellan kommunitarismen och liberalismen. De frågor jag avser att besvara är: Vad innebär Taylors sociala tes? På vilket sätt bemöter liberala teoretiker denna tes? Är den sociala tesen förenlig med liberalism? Den sistnämnda frågan är viktig därför att, som antytts, liberala kritiker själva hävdad att en motsättning i stort sett inte finns. De menar att liberalismen inte är så okänslig för våra gemensamma värden som Taylor påstått. Det är också på den här nivån som min egen hypotes, den tes jag ämnar driva, befinner sig; att Taylors sociala tes gör mycket starkare påståenden än vad som i förstone kan tyckas, och att den därför inte är förenlig med liberalismen. Det är alltså enligt mig i någon bemärkelse missvisande att påstå att Taylors sociala tes skulle gå att införliva med liberalismen.

Avgränsningarna som mina frågeställningar ställer upp gör det klart att det inte ligger någon poäng i att göra en fullständig beskrivning av kommunitarism, eller liberalism, i sig. Det som här intresserar mig är Taylors sociala tes och dess explicita liberala kritik. Både för sammanhangets skull och för analysens kräver detta naturligtvis en beskrivning av vissa delar av liberalismen och kommunitarism.

Avgränsningen till endast Taylors texter som exponenter för kommunitarism är försvarlig, tror jag, av två anledningar. Han kan ses som rörelsens centralfigur i det att han producerat så mycket under så lång tid och på så sätt dominerat debatten. Han har också uttryckt sin kritik av liberalismen på ett så pass allomfattande sätt att den blir allmänt intressant och relevant. Av de som jag kallar liberaler har jag däremot valt att utelämna teoretikern par excellence John Rawls. Det har ofta sagts att var man än börjar inom politisk filosofi så måste man börja med att ta ställning till Rawls' *A Theory of Justice*. Problemet är då ofta att man inte heller kommer längre än så. Den kommunitära kritiken av Rawls har sitt

tydligaste uttryck i Michael Sandel, det är därför så att man också måste ta tag i Sandels texter om man vill analysera Rawls och kommunitarism – men då är vi redan inne på en helt annan uppsats.<sup>1</sup>

Uppsatsen är upplagd så att den inleds med en kortare beskrivning av kommunitarismen. Därefter följer den huvudsakliga analysen av Taylors tes och argument. De båda efterföljande avsnitten behandlar den liberala kritiken av Taylor, respektive de sammanfattande diskussionerna om liberalismen och Taylors kommunitarism.

### Vad är kommunitarism?

Självva termen kommunitarism har sitt ursprung i engelskans "community" vilket antyder riktignens vurm för värden med någon form av relation till en större gemenskap. Även andra översättningar av den engelska termen har dock förekommit i svensk debatt. Uttryck som "kommunalister", "gemenskapare" eller "kommunitarianer" förekommer, trots att en del av dem utan tvekan lätt leder associationerna fel. Jag föredrar därför termen "kommunitärer".

Kommunitarism är främst en akademisk företeelse och inte en enhetlig ideologi eller ens ett politiskt program. För de som kallas kommunitärer är inte begreppet självt en del av deras självförståelse eller identifikation på samma sätt som för en liberal eller socialist (Mulhall & Swift 1992:ix). Istället är det så att kommunitärerna sinsemellan politiskt skiljer sig mycket åt. Det finns exempel på kommunitärer med konservativa (Alisdair MacIntyre), klassiskt liberala (Charles Murray) och socialdemokratiska (Michael Walzer) sympatier (se Uddhammar 1993). De kan ändå sägas, som vi snart skall se, dela en viss typ av grundläggande antaganden som de anser står i konflikt med liberalismen.

Kritiken kan ses som framförd på ett *metodologiskt* och ett *politiskt* plan där det första rör vilka utgångspunkterna skall vara för en politisk teori, och där det andra enbart rör de politiska rekommendationerna. Vilken metod

vi använder oss av bestämmer vad vår politiska teori skall utgå ifrån men inte vilken politisk teori vi skall välja. På den metodologiska nivån kan vi så skilja på teorier som är individualistiska och kommunitära, liksom vi kan skilja på en liberal och kommunitär politik. Ens ståndpunkt på det ena planet determinerar alltså inte det andra planet (Miller 1990:482f). Förhållandet mellan de båda nivåerna tål däremot att återkomma till.

Den metodologi som kommunitärerna förespråkar kan uttryckas som att vi bör ta hänsyn till att människan alltid befinner sig i, och är formad av, en mängd sociala relationer. Politiska ideal och värderingar måste därför utgå från en förståelse av dessa relationer och inte från en abstrakt idé om "individen" (ibid.). Kommunitärer, i synnerhet Taylor, har hävdat att det är liberalismens felaktiga metodologi som är dess problem. Konflikten mellan kommunitarism och liberalism kan alltså ses som en metodologisk fråga om vilken föreställning om människan och samhället som är riktig eller relevant för politikens idéer och institutioner. Den skulle kunna ses som "metodologisk individualism" vs. "metodologisk holism". De båda synsätten kan också ses som kompletterande varandra och var för sig oundgängliga perspektiv på samhället.<sup>2</sup>

Konflikten är nu också politisk, eller normativ. Utifrån den bild av människans relation till samhället som det metodologiska planet ger tenderar en viss typ av politiska ställningstaganden att infinna sig. Den politiska nivån kan delas upp i en normativ och en empirisk del. De politiska utsagorna omfattar ju i regel även denna empiriska del som beskriver vilka konsekvenserna eller effekten av en handling är/blir. De metodologiska frågorna är å andra sidan inte normativa utan enbart deskriptiva men sätter ändå vissa (icke-logiska) ramar för vilka normativa påståenden de går att kombinera med.<sup>3</sup> De politiska frågorna har främst handlat om den mänskliga friheten, till skillnad från frågor om jämlikhet och rättvisa som i det post-Rawlska debattklimatet annars dominerat (Mulhall & Swift 1992:xi-xx).

Oavsett nivå har det ibland hävdats att kommunitarismen är mer av en negativ teori än en

positiv. Kommunitärerna har, enligt till exempel Amy Gutman, mer sysselsatt sig med att kritisera än att konstruera och skulle därmed förlora i betydelse eftersom de inte själva kunnat lägga fram ett alternativ (Miller 1990:433, Gutman 1985:131-136). Det tycks mig vara riktigt att påstå att kommunitärerna betonat den ontologiska, eller metateoretiska, nivån framför det politiska, men detta säger inget i sig om deras politiska *betydelse*. Kanske har Gutman rätt när hon menar att kommunitarisomens viktigaste insats är att visa på att det finns allvarliga brister inom liberalismen som de liberala måste ta i tu med. Hon anser att bristerna inte är allvarligare än att de går att justera inom ramen av det liberala samhället och de liberala idéerna (Gutman 1985: 133f). Hon intar därmed den åsikten att kommunitarism i huvudsak är förenlig med liberalism, en åsikt som jag senare i uppsatsen skall diskutera. Vi skall nu se ett exempel på en definition av de påståenden som kommunitarism kan anses stå för:<sup>4</sup>

1. En handlings rätt eller fel beror delvis på en idé om det goda och kan inte bestämmas helt oberoende av en sådan idé.
2. Varje individs idé om det goda (i) bestäms åtminstone delvis av den miljö som samhällets struktur och natur ställer upp, och (ii) definieras i viss utsträckning i relationen till det samhället.
3. Ett samhälle bestående av rationella och moraliskt medvetna individer är något värdefullt i sig som inte kan reduceras till det goda som individerna, var och en för sig, upplever i form av lycka eller nytta.

De uppfattningar som kommunitärer i allmänhet ställer sig bakom är således i hög grad förknippade med samhället i det att samhället; påverkar individens värden (2i), har en betydelse i hur vi skall förstå hennes värden (2ii), och har ett eget värde (3). Den första paragrafen kan förstås som en kritik av vad som kallas "rättigheternas primat". Enligt (1) kan vi inte på ett för olika föreställningar om det goda neutralt sätt uttala oss om vad som är "rätt". "Det goda" skall här förstås som en idé om

vilket liv som är det mest värdefulla. Kommunitärerna menar att alla moraliska omdömen i grunden förutsätter en sådan idé, det går aldrig att vara moraliskt "neutral". En annan följd av den definition av kommunitarism som visats tycks vara någon form av anti-universalism. Eftersom det rätta alltid i någon grad beror av det goda, och detta goda alltid definieras i förhållande till ett visst samhälle, så kan inte vad som är det rätta antas vara universellt, dvs vara detsamma för människor från olika samhällen.

De påståenden som vi sett (1-3) är i den bemärkelse som använts ovan metodologiska och inte politiska. Men att ett påstående är metodologiskt visar snarare på vilken funktion det har än vad det innehåller, då "metodologiskt" endast säger något relativt något annat begrepp. Vi ser då att påstående nr 3 är *normativt* till skillnad från de två första. De är i stället *ontologiska* eftersom de uttalar sig om vad som existerar (relationer och värden) på en djupare nivå. Det är på detta sätt jag i fortsättningen kommer att förstå kommunitarismen; de framför både ontologiska och normativa påståenden.<sup>5</sup>

Att en analys av den sociala tesen kräver en anknytning till ontologi kanske inte är uppenbart. Den sociala tesen här också setts som en rent politisk kritik av olika former av rättighetstänkande, t ex av den typ som Robert Nozick har framfört (se t ex Green 1988:197-200). Mitt syfte är emellertid att undersöka både vilka ontologiska antaganden den grundar sig på och vilka eventuellt andra politiska implikationer Taylors tes kan få. Ontologiska antaganden blir uppenbart relevanta om vi betraktar den sociala tesen som ett inlägg i en debatt om vad mänsklig frihet är. Det är också det som kan tyckas spännande med kommunitarismen; att den ansett det vara nödvändigt att återföra den politisk filosofiska diskussionen på det ontologiska planet. Om den nivån har någon relevans är därför en fråga som kommer att ha en viss betydelse. Huruvida ontologin är rimlig, vilket kunde testas med någon form av hållbarhetsprövning, är däremot en fråga som faller utanför syftet med uppsatsen.

### Den sociala tesen

Strukturen i den sociala tesen är som vi sett i inledningen ungefär så här: Anser vi att friheten är ett värde att värna om så måste vi också erkänna en skyldighet att bevara de kulturella och sociala institutioner som utgör förutsättningarna för frihetens existens.<sup>6</sup> Denna Taylors tes har flera intressanta konsekvenser och vilar bland annat på en bestämd uppsättning ontologiska påståenden. Den kan emellertid utökas i precision. Vi skall se att Taylor i själva verket gör två olika normativa påståenden: (1) att vi har en skyldighet att bevara de institutioner i samhället som är nödvändiga för vår frihets existens, och (2) att staten bör ta ställning för detta och andra värden som är gemensamma i samhället. De kommer i fortsättningen att kallas ST1 resp ST2. Det kan emellertid redan nu vara värt att notera att det första påståendet inte på något sätt *tycks* implicera det andra. ST1 uttalar sig om *vad* som skall värnas, ST2 indikerar *vem* som skall värna samtidigt som *vad* som skall värnas har utvidgats till att gälla alla våra gemensamma värden.

*Staten* nämns alltså inte i ST1, vilket den inte heller gör i uppsatsen *Atomism* där Taylor först formulerar den sociala tesen. Min tolkning, som vi snart skall se, är emellertid att Taylor i *Atomism*, men ännu tydligare i andra texter, ser ST2 som implicerad av ST1. Den sociala tesen skulle därmed omfatta både ST1 och ST2 till skillnad från vad som i inledningen framgick.

En annan viktig distinktion i analysen av Taylors olika ontologiska antaganden är den mellan våra värden *sociala ursprung* och deras *sociala innehåll* (Mulhall & Swift 1992: 15). Emedan innebörden av det förra påståendet torde vara klart uttalar sig det senare om en speciell typ av värden, nämligen de som till någon del omfattar det gemensamma som värdefullt i sig. Jag kommer i fortsättningen att med socialt innehåll avse värden som vi endast kan uppleva i en gemenskap.

### Kulturen och friheten

ST1 förutsätter en bestämd uppfattning om vilka omständigheter som är nödvändiga för att en individ skall kunna åtnjuta frihet. Plikten att bevara den sociala och kulturella miljö i vilken vi befinner oss uppkommer därför att den på något sätt är relevant för friheten. Taylor gör påståendet att vår frihet har ett socialt ursprung.

"The kind of freedom valued ... is a freedom by which men are capable of conceiving alternatives and arriving at a definition of what they really want ..." (Taylor 1979a:43). Taylor uttrycker här två kriterier på frihet; dels att vi har *förmågan* att se vilka alternativ som finns för oss, dels att vi kan *definiera* vad vi verkligen vill. Mänsklig frihet måste alltid gå att identifiera som utövandet av en förmåga – en förmåga som vi kan utveckla eller misslyckas med att utveckla – och denna förmåga kräver, för att kunna uppstå, en viss kultur eller en "social matrix" (ibid. s49). Det handlar inte *här* om att en viss kultur åt människan tillhandahåller en mängd meningsfulla valmöjligheter. Det är snarare så att vår förmåga till frihet kräver en identitet där vi uppfattar oss som moraliskt autonoma, och denna måste ha som sitt ursprung olika sociala omständigheter. Taylors resonemang om frihet förutsätter alltså *både* en förmåga till moralisk autonomi *och* att vi använder denna förmåga på ett sätt som leder till vad vi *verkligen* vill.

I uppsatsen *Atomism* beskriver Taylor moralisk autonomi som vår förmåga att välja och veta att det är vi själva som väljer. Men detta självmedvetna val är inte givet av naturen.

This is an identity, a way of understanding themselves, which men are not born with. They have to acquire it. ... But how can they acquire it unless it is implicit in at least some of their common practices, in the ways that they recognize and treat each other in their common life ... or in some mode of public recognition of individuality and the worth of autonomy? (ibid. s 44)

I andra texter beskrivs detta förhållande mer ingående. Vår kultur identifieras med vårt gemensamma språk, och detta skapar i oss ett gemensamt sätt att uppfatta varandra och om-

världen på. Vårt gemensamma språk ger oss de begrepp med vilka vi tolkar tillvaron. På så sätt bestäms vår erfarenhet, och vilka vi är, i stor utsträckning av vår kultur (Taylor 1975). Kulturen vidarebefordrar då, genom de sociala band och identifikationer som vi har, materialet varmed vi skapar vår moraliska orientering. Att orientera sig i sitt moraliska rum är något som vi ständigt gör. Det är så vi formulerar vår idé om "det goda" och hur vi själva och andra förhåller sig till det (Mulhall & Swift 1992:105f). Således är vi på djupaste sätt en del av, och har vårt ursprung i, en språklig och moralisk gemenskap. Det är på så sätt som vi kan förstå att Taylor ser hur insikten om våra världens sociala ursprung och ST1 hör ihop.

Att vara fri kunde också ses som att utöva autonomi på ett speciellt sätt. Detta framgår ytterligare i Taylors resonemang om negativ frihet.

#### Negativ frihet

Taylor påstående att vår identitet som fria och autonoma individer är beroende av detta sociala ursprung står öppet för prövning som det deskriptiva påstående om människans moraliska psykologi det är. Men istället för det empiriskt-psykologiska test som detta skulle kräva finns det en omedelbar begreppslig invändning, en invändning som Taylor själv a-priori bemöter: Tänk om inte frihet förutsätter någon moralisk *förmåga*? Det finns i sådana fall inte något "socialt ursprung", och därmed inte något värde i att försvara vår kultur.

Den som framförde ett sådant frihetsbegrepp kunde hävda att frihet endast är frånvaron av yttre tvång (då räknas i regel endast mänskligt och avsiktligt tvång in, Arblaster 1984: 56f); att få göra som man vill utan att kränka andras rättighet till frihet. Frihet blir till en rättighet och brukar i denna tappning kallas för en negativ frihet. En liknande syn har förespråkats av till exempel Thomas Hobbes, Robert Nozick och Isaiah Berlin.<sup>7</sup> Ett sådant frihetsbegrepp skulle då vara rent formellt och härigenom undvika "faran" att legitimera paternalism för att gynna något bestämt värde.

Taylor försvarar sig mot detta på två sätt. För det första genom att visa att ett försvar av negativa frihet faktiskt måste grunda sig på vissa värden.<sup>8</sup> Det som värderas är valet. Hur kan man då hävda att detta enbart bör respekteras och inte främjas? Borde inte egenskaper som självmedvetenhet och autonomi, vilka gör ett fritt val möjligt, stödjas även på ett aktivt sätt? Den enda förklaringen, enligt Taylor, till denna "negativa" syn är en föreställning om människan som *självvillräcklig*. Förutsättningarna för det fria valet uppstår ur individen själv och inte ur dennes sociala sammanhang – människan är "atomistisk" (Taylor 1979a: 34f). En försvarare av negativa frihet gör alltså ett antagande om den mänskliga naturen och teorin är därför inte så formell som den i förstone verkade. Antagandet är enligt Taylor dessutom felaktigt. Det är detta den sociala tesen velat framhäva.

För det andra hävdar Taylor att teorin om negativ frihet är otillräcklig eftersom vi faktiskt har substantiella krav på vad det är att vara fri. Vi kvalificerar olika val som mer eller mindre fria i och med att det även finns *interna* hinder till att vara fri, och dessutom så uppfattar vi de externa hindren som *olika* viktiga.

De interna hindren till att utföra ett val kan utgöras av känslor eller dispositioner som "inte riktigt är våra egna". Vi vill inte ha dem (t ex fruktan och skam), och skulle vi bli av med dem skulle vi också kunna göra saker som vi dittills inte *kunnat* men ändå *velat* göra. Det vi värderar är att vi gör val som vi vill göra. "... in-the meaningful sense of 'free'; that for which we value it, in the sense of being able to act on one's important purposes, the internally fettered man is not free." (Taylor 1985a: 227).

På samma sätt som vi finner det meningsfullt att skilja på vilja och välja finns det enligt Taylor en skillnad mellan olika grader av externa hinder för vår frihet. De hinder som trafikljus utgör tvekar vi att kalla ett frihetsberövande medan vi upprörs å det yttersta när vi hör talas om förbud mot vissa trosuppfattningar. Anledningen till att vi upplever en skillnad är att frihet inte endast är frånvaron av hinder i sig, utan frånvaron av hinder till *essentiella handlingar*, de som människan håller för vik-

tiga (ibid. s 218). Att vara fri är att kunna handla i enlighet med det som är viktigt för en själv. För att veta vad detta består i krävs det självkännedom (s 228f). Vår självkännedom, sökandet efter vad som är viktigt för oss själva, måste göras i den sociala miljön, "... this self-understanding is not something we can sustain on our own ... our identity is always partly defined in our conversations with others..." (Taylor 1979a: 49). Taylors använder begreppet "self-interpretating animal" om människan för att beskriva vårt *kontinuerliga* beroende av den sociala omgivningen. Vi kan se detta som en annan sida av den moraliskt autonoma människan som nyss skisserades. Här är inte det viktiga att exakt fixera vad Taylor menar med "self-interpretating animal". Det intressanta är att se hur detta begrepp medför att inte endast vår identitet som fria människor har ett socialt ursprung, utan att det också krävs ett förtlöpande socialt sammanhang för vår förmåga att vara fri (Mulhall & Swift 1992:110-112). Taylors slutsats av detta resonemang blir att en försvarare för negativ frihet måste tillskriva människan en uppenbart absurd psykologi, nämligen att vi är helt och hållet självvillräckliga.

Motivet bakom en handling är alltså relevant för en människas status som fri/ofri. Följden av detta "diskriminerandet av motiv" blir att individen själv inte kan vara den som i slutändan avgör om hon faktiskt var fri när hon agerade. Hon kan inte alltid själv veta om den handling hon väljer står i överensstämmelse med hennes grundläggande mål. Att vi då hamnat i den fälla som försvararna för den negativa teorin fruktade – att vi sanktionerar "totalitarian manipulation" – förnekar Taylor. Varje individs grundläggande mål, hennes självförverkligande, är unikt och det finns därför ingen anledning att tro att en statsapparat av någon sort heller skulle kunna göra en säker bedömning (Taylor 1985a:215f).

Enligt Taylor är det därför inte möjligt att med ett negativt frihetsbegrepp undvika ST1; att den som försvarar friheten också har en skyldighet att bevara dess kulturella och sociala förutsättningar.

För att summera de argument Taylor anför som stöd för ST1 kan vi se att de består av två påståenden. För det första har Taylor hävdad att vår moraliska autonomi, som gör oss *kapabla* till att vara fria, har ett *socialt ursprung*. För det andra hävdar han att *utövandet* av friheten kräver att vi agerar i enlighet med våra egentliga mål. Det senare påståendet omfattar Taylors uppfattning om människan som "self-interpretating", som kan liknas vid någon form av självförverkligande. Med vår tidigare distinktion kan detta ses som frihetens *sociala innehåll*.

### Staten och friheten

Givet att Taylor har rätt, att de förmågor som ligger till grund för vår frihet är beroende av kulturella förutsättningar, en social matris, både som ursprung och som innehåll, så är det ändå inte uppenbart att detta är något som *staten* måste ta hänsyn till, mer än genom att se till att dessa förutsättningar består. Ändå är det just detta som ST2 påstår. Staten måste ta ställning för och "förkroppsliga" vårt *gemensamma goda*, "our common good". Staten skall alltså inte vara neutral. Denna idé försvarar Taylor med argument som knyter an till vad vi just sett var en viktig del av vår frihet; det sociala innehållet. Vi skall se att Taylor försvarar en sådan ståndpunkt på både den ontologiska och den normativa nivån. På den förra är det frågan om individens självförverkligande, på den senare är utgångspunkten problemet om distributiv rättvisa.

På den ontologiska nivån utgår Taylor från en distinktion av Hegel mellan "*Sittlichkeit*" och "*Moralität*". "*Sittlichkeit*" betyder ungefär seder, eller de etiska principer som är specifika för ett visst samhälle. "*Moralität*" är å andra sidan de abstrakta och universella moraliska principer som därmed inte är rotade i en viss typ av gemenskap. Liberalismen ser moralen i enlighet med "*Moralität*", medan Taylor och Hegel menar att det är genom "*Sittlichkeit*" som vi kan realisera friheten.<sup>9</sup> Moralens innehåll måste komma ur den gemenskap i vilken vi ingår, från vad som *är*. Moralens innehåll kan inte härledas ur formella principer så att *bör*

och är hamnar i motsättning till varandra. "Sittlichkeit" som ideal kräver att vi måste utöva vår strävan efter moralisk fulländning i och genom samhället/gemenskapen (Taylor 1975: 178ff). Individens strävan kan inte förverkligas individuellt utan endast genom gemenskapen, eller snarare: genom delaktighet i staten. Samhällets seder, dess idéer, måste uttryckas i statens institutioner och praxis. Detta är en förutsättning för individernas deltagande, genom vilket de, och gemenskapen, kan förverkliga sig själva. "Participation ... is only possible if there is a ground of agreement, or of underlying common purpose." (ibid. s 194). Det är när så inte är fallet som människan upplever alienation till sitt samhälle och sin kultur (s 188f). Idealet är närmare den klassiska statsstaten, "polis", än den moderna "Machtstaat". Skillnaden "civilt-offentligt" är där inte lika skarp (s 190).

Denna väsentliga roll som staten intar för människans frihet lät Taylor framskymta även i uppsatsen Atomism, alltså där vad som här kallats ST1 först formulerades; "... the political institutions in which we live may themselves be a crucial part of what is necessary to realize our identity as free beings." (Taylor 1979a: 47).

Poängen med "Sittlichkeit" för Taylor kan också formuleras som att individerna i ett samhälle måste *deltaga* i staten för att kunna förverkliga sig själva, men att detta förutsätter att statens aktiviteter *manifesterar* samhällets gemensamma värden. Innehållet i vår frihet är därför i dessa båda bemärkelser socialt. Det kräver en social handling och ett socialt manifesterande.

Statens manifestation av värden har en viktig funktion i Taylors "Sittlichkeit". Institutionerna skall vara *expressiva*, förkroppsliga och uttrycka den livskvalitet och de uppfattningar som vi gemensamt värderar. Detta måste skiljas åt från institutioner som handlingsmönster, som formare av människors beteende. I det förra fallet representerar institutionerna en större helhet, något *andligt* som ger mening. I det senare är institutionerna enbart ett instrument för oss som individer och inte som gemenskap. Staten är som institution därför en

nödvändig komponent i Taylors frihetsbegrepp (Taylor 1979b: kap II).

Ytterligare ett exempel på kopplingen i Taylors texter mellan frihet och stat ges med erkännandet av att frihet förutsätter *värdighet*. För att vi skall kunna uppleva värdighet så måste frihet innebära självstyre, inte enbart avsaknad av yttre tvång, och självstyre är för Taylor lika med deltagande (Taylor 1989: 178ff). Som vi redan sett anser också Taylor att deltagande inte kan ske om staten och dess institutioner inte manifesterar det gemensamma goda.

Begrepp som samhälle och gemenskap har hittills använts på ett nästintill synonymt sätt. Taylor använder sig också av "society" och "community" (dess översättning) så att de åtminstone *kan* vara synonyma. Men det finns ändå en skillnad. "Community" är vad som utgör vår identitet, för Taylor i hög grad vårt språk och kultur. "Society" är å andra sidan de organiserade sociala förhållanden i vilka vi faktiskt befinner oss, t ex de politiska. Begreppen definierar således var för sig helt oberoende helheter, men de kan också sammanfalla. Det är detta Taylor tycks hålla som ideal; när ett samhälle och dess gemenskaper (alltid i pluralis) är förenat till ett, då uppstår inte längre de motsättningar som skapar alienationen i dagens samhällen (Taylor 1979b: kap. II: 6, och Taylor 1975: 191-197). Att på så sätt skilja mellan samhälle och gemenskap, som i Taylors teori normativt sammanfallande men begreppsligt sett åtskilda, tror jag är mest korrekt.

På den politiska nivån skall vi se hur "Sittlichkeit" framträder som betydelsefullt i Taylors syn på hur en teori om distributiv rättvisa bör utformas (även om "Sittlichkeit" självt inte nämns i detta sammanhang).

Varje teori om rättvisa måste på ett grundläggande plan ta hänsyn till det som kulturellt och moraliskt karakteriserar det samhälle eller den gemenskap i vilken teorin skall tillämpas (Taylor 1985b: 292-299).<sup>10</sup> Hur relationerna i en gemenskap är utformade, och vilka värden dess medlemmar omfattar, är i någon grad specifikt för den. Som exempel nämner Taylor *familjen*. När vi talar om rättvisa inom en



familj måste vi ta hänsyn till dess speciella struktur. Det skulle vara absurt att bryta upp familjen för att skapa rättvisa mellan dess medlemmar som individer (ibid. s 295). Sådana faktorer bildar de ramar, "framework", vars gränser ingen fördelning får kränka. I Taylors tankar utgör också det värdet vårt gemensamma goda. Ytterligare en följd är att rättvisans "framework" har som en komponent *formen* av gemenskap i vilken fördelningen skall äga rum. Taylors rättvisebegrepp omfattar följaktligen alla sammanslutningar där en rättvis fördelning skall skapas. Varje sammanslutning har sitt specifika "framework" som består av det gemensamma goda och sammanslutningens form.<sup>11</sup>

Parallellen till det Taylor tidigare sagt apropå Hegel blir tydlig i hans distinktion mellan absolut och distributiv rättvisa:

To try to make a society more distributively just is to try to make it conform more to the constitutive understandings shared in its membership. To try to make a society absolutely just ... may well be to subvert and destroy the constitutive understandings. (ibid. s 302)

Den distributiva rättvisan står i överensstämmelse med "Sittlichkeit". Absolut rättvisa är att åkalla (det fördärvliga) "Moralität". Än en gång; det sociala innehållet i våra värden visas i det att substansen i de gemensamma institutionerna (här: samhällets teori om distributiv rättvisa) bestäms efter det gemensamma goda. För Taylor är det också avsaknaden av detta som är problemet i dagens samhällen (s 316f). Vi har misstagit oss då vi sökt härleda rättvisan från "Moralität".

På Taylors politiska nivå synes det därmed vara uppenbart att "socialt innehåll" är förknippat med staten. De värden som är gemensamma i ett samhälle måste påverka innehållet i de politiska lösningarna för att dessa skall kunna accepteras. Men för Taylor handlar det inte enbart om acceptans. Deltagandet i staten och statens manifesterande av det gemensamma goda är som vi tidigare sett avgörande också för individens självförverkligande och frihet; "... that what is most important to man can only be attained in relation to the public life of

a community, not in the private self-definition of the alienated individual." (Taylor 1975: 188).

#### Ontologi och politik

Kan vi då säga att Taylors sociala tes, ST1, står i någon sorts relation till tesen om statens ansvar, ST2? Vilka antaganden grundar sig egentligen den sociala tesen på?

Taylors föreställning om vad mänsklig frihet är utgår från att den har ett socialt ursprung, såväl som ett socialt innehåll. Den förra betonar kulturen, språket, och det sätt varmed de är bärare av en idé om frihet som gör den autonoma människan tänkbar. Den senare indikerar hur vi som "self-interpretating animals" utvecklar vår frihet i det sociala livet, i ett sorts ständigt pågående offentligt samtal. Det är klart att Taylor inte anser det möjligt att uppnå någon större grad av frihet om inte det gemensamma goda och staten blivit till ett, dvs då vi har "Sittlichkeit".

Ser vi återigen på Taylors uttalande i uppsatsen Atomism, där den sociala tesen som tydligast avtecknar sig, så framträder mot bakgrund av innebörden i socialt ursprung och socialt innehåll en något annorlunda bild än i uppsatsens inledning.

... since the free individual can only maintain his identity within a society/culture of a certain kind, he has to be concerned about the shape of this society as a whole. He cannot ... be concerned purely with his individual choices and the associations formed from such choices to the neglect of the matrix in which such choices can be open or closed, rich or meagre. ... This means that the political institutions in which we live may themselves be a crucial part of what is necessary to realize our identity as free beings. (Taylor 1979a:47)

En tolkning av Taylors sociala tes är därför att ST1 implicerar ST2. Vi kan hos Taylor inte skilja på skyddandet av frihetens sociala förutsättningar och staten som aktiv i detta. För att implikationen skall vara giltig måste vi emellertid acceptera Taylors beskrivning av vad frihet är. Det var med föreställningen om frihetens sociala innehåll, vilken i sin tur grun-

dade sig på en viss syn på människan, som Taylor såg nödvändigheten av "Sittlichkeit", dvs staten. Denna syn på friheten framgick som en del i argumentationen också för ST1.

Men det skulle också kunna hävdas att Taylors argument om frihetens sociala innehåll inte är *nödvändig* för ST1. Påståendet att vår frihet har ett socialt ursprung kan tyckas vara ett *tillräckligt* argument för ST1.

Den andra tolkningen av den sociala tesen som då framträder söker istället att skilja ST1 och ST2 åt. En sådan tolkning skulle innebära att medan ST1 följer ur tesen om frihetens sociala *ursprung*, så följer ST2 ur tesen om frihetens sociala *innehåll*. Det skulle härmed vara möjligt att förneka det ena påståendet samtidigt som det andra godtas och vice versa. Men väljer vi denna tolkning så måste vi antingen förneka att friheten har ett socialt innehåll, eller förklara varför inte ST2 följer ur ett sådant antagande. Det går alltså inte att förkasta ST2 och acceptera ST1 utan att beröra frågan om frihetens *natur*.

Vad som kvarstår som nödvändigt för att senare kunna jämföra den sociala tesen och dess liberala kritiker, är att klassificera Taylors argument enligt det analysverktyg som formulerades i uppsatsens början.

Jag skilde där på ontologiska och normativa påståenden. Men i vilken av dessa kategorier kan vi placera Taylors beskrivningar av människan som en "self-interpretating animal"; som en individ för vilken friheten uppnås genom vissa sociala aktiviteter? Den bygger på en filosofisk antropologi — en uppfattning om människans natur. Taylors uppfattning är dock ett uttryck för en speciell typ av antropologi i det att den inte endast ser till de kausala relationer som människan ingår i, utan även till vad det är att *vara* människa — vad som utgör hennes identitet (i det här fallet: hennes identitet som fri människa) (se Taylor 1985c)

Om vi tolkar ST1 som implicerande ST2 så måste vi följaktligen också godta de filosofiska antropologiska antaganden som Taylor gör. Väljer vi att se ST1 och ST2 som var för sig åtskilda behöver vi däremot endast acceptera det mer begränsade sociologiska påståendet att våra värden har ett socialt ursprung.

Men vi måste fortfarande, som nyss nämnts, ta ställning till Taylors filosofiska antropologi. Även en värdeteori döljs någonstans bakom Taylors argument för ST men den tycks inte ha någon relevans för statusen på det som ST1 och ST2 uttalar sig om: förhållandet stat/kultur-frihet/ människans natur.

Det kan då identifieras åtminstone två olika sätt varmed Taylors slutsatser tycks komma i konflikt med den liberala idén om en minimal och neutral stat. För det första eftersom staten måste bevara vår gemensamma kultur. För det andra eftersom våra gemensamma värden, det gemensamma goda, måste avspeglas i staten. Och då båda påståendena, enligt Taylor, är förutsättningar för mänsklig frihet så brister alltså liberalismen i värnandet av sitt eget mest centrala värde: friheten.

### Den liberala kritiken

När man vill bemöta en framförd kritik så finns det i princip två möjliga strategier. Antingen justerar man sin egen ställning genom någon form av *ad hoc*-preciseringar; man *tillmötesgår* kritiken. Eller så inriktar man sig på att tillbakavisa kritiken; man *distanserar* sig då från vad som framförts. Antingen görs det genom att påvisa att antagandena som kritiken vilar på är orimliga, eller att konsekvenserna av vad som framförts på ett eller annat sätt är motbjudande.<sup>12</sup>

Dessa möjligheter har då också erbjudits de liberala teoretiker som velat bemöta Taylors sociala tes. Det som är intressant är därför att se i vilka sammanhang strategin blir tillmötesgående eller distansnerande.

Taylors ontologiska argument för den sociala tesen kunde ses som två påståenden om frihetens villkor, som socialt ursprung och som socialt innehåll. I den mån en liberal accepterar Taylors politiska slutsatser, sammanfattade i ST1 och ST2, är det således inte nödvändigt för honom att bestrida de ontologiska påståendena och vice versa. En tredje variant är också att acceptera de ontologiska påståendena men samtidigt hävda att andra politiska slutsatser än vad Taylor gjorde står i bättre

goda? Detta skall emellertid diskuteras mera längre fram. I det andra fallet står dock Taylors argument än så länge obesvarat. Taylor ansåg ju att en avgörande anledning till splittringen och "atomiseringen" i de västerländska samhällena var bristen på legitimitet för staten. Om legitimitet är önskvärdt och Taylor har rätt i vad orsakerna till bristen på den är, så kan vi alltså ännu inte nöja oss med de argument som framförts. Buchanan har inte givit skäl för att kulturmarknaden skulle kunna utgöra en stabiliserande faktor i ett fragmenterat samhälle.

Ett försvar som åkallar kulturmarknadens välsignelser har nu inte ingivit alla liberaler förtroende. "Hegel was right to insist that a culture of freedom is a historical achievement, and liberals need to explain why the cultural marketplace does not threaten that achievement..." (Kymlicka 1989b:178), skriver liberalen Will Kymlicka. Kymlicka har istället för en fullständigt fri kulturmarknad velat se en mer aktiv stat som förenlig med liberalism. Kymlicka försöker se den liberala staten som förenlig med både den politiska och ontologiska sidan av Taylors kritik. För det första i statens skyddande av den gemensamma kulturen, för det andra i statens manifesterande av samhällets gemensamma värden. Han tar därmed även hänsyn till argumentet om statens legitimitet.

#### Kultur med stat

Enligt Kymlicka så råder det ingen oenighet mellan komunitärer och liberaler om giltigheten av den sociala tesen. Oenigheten är snarare om vilken roll staten skall ha (Kymlicka 1990:230). En liberal måste i själva verket vara beredd att erkänna det gemensamma ansvaret för en pluralistisk kultur.

This is so because everyone has an interest in having an adequate range of options when forming their aims and ambitions, and even those who experiment with or leave behind the conventional ways of life in society draw none the less on the social stock of meanings and beliefs in developing their alternative life-styles. (Kymlicka 1989a: 81)

Idén om individen som en "autonomous chooser of ends" måste enligt Kymlicka innebära ett offentligt ansvar för den kulturella gemenskapen. Vad det inte måste innebära är däremot att staten är "perfektionistisk", dvs att det är staten som utifrån en viss föreställning om det goda avgör vad som skall skyddas eller inte skyddas. Det är, säger Kymlicka, en skillnad på "state perfectionism" och "social perfectionism". I det förra fallet blir frågan om vad som skall skyddas till en politisk fråga, där det inte längre endast är frågan om att skydda utan också att gynna vissa specifika former av kultur. I det senare fallet är det däremot det civila samhället som avgör vad som skall gynnas och staten kan förbli neutral. Ett sådant arrangemang kan till exempel bestå av skattelättnader eller annat som skapar incitament till de som gör kulturella insatser (Kymlicka 1990: 217f, 1989b: 170ff).

Kymlicka medger att ett sådant system i princip ändå skulle kräva ett viss mått av tilltro till kulturmarknaden, och att det innebär vissa risker, men att riskerna med att överlåta ansvaret på staten överväger. Risken är att de politiker som styr staten på grund av de påtryckningar de utsätts för inte skulle kunna *identificera* vad som skulle stödjas eller inte på ett riktigt sätt. Även om identifieringen av vad som skall stödjas kan skötas, så finns det ändå en mängd svårigheter med att låta staten *genomföra* stödet (Kymlicka 1989b: 178-184).

#### Det gemensamma goda

I och med att riskerna nämnts med att överlåta värderandet av olika alternativ på staten så kommer vi också in på frågan om det gemensamma goda och staten. Kymlickas invändning mot att låta staten ansvara för vad som skall skyddas grundade sig på en misstro mot statens förmåga att rätt agera utifrån olika idéer om det goda. Taylor ansåg i kontrast till detta, av skäl som tidigare nämnts, att det tvärtom är viktigt att staten omfattar och manifesterar det gemensamma goda. Den neutrala liberala staten uppvisar i detta en brist. Kymlickas svar är att den liberala staten faktiskt alltid förutsätter ett gemensamt gott. En gemensam före-

ställning om vad *rättvisa* är skapar den gemenskap som ger det liberala samhället sin legitimitet (Kymlicka 1990:225).

I den liberala staten utgörs det gemensamma goda av rättvisa, men detta är *inte* en idé om det goda livet, enligt Kymlicka. På detta sätt skiljer sig en "communitarian" och en liberal åt. Det är också i och med denna distinktion som det gemensamma goda och neutralitet i fråga om staten går att förena (Kymlicka 1989b: 83f).

Den liberala staten inte bara vilar på en idé om det gemensamma goda, utan gynnar den också. Dels genom att respektera individernas intresse av att fritt få fullfölja sina egna idéer om det goda. Staten skall behandla alla lika, eller jämlikt, oavsett vad deras idéer om det goda består i (ibid. s 34). Dels genom att väga samman och förverkliga individernas preferenser i en kollektiv beslutsprocess. Det som individerna *vill*, gynnas därmed, så länge som inte andras rättigheter kränks (s 76f). Det liberala gemensamma goda är respekten för individen som en "autonomous chooser of ends".

Staten och det gemensamma goda är givetvis ett spörsmål som rör en mängd andra frågor, och där en liberal kan finna fler än ett skäl till att inte låta staten ta ställning för en specifik idé om det goda livet. Förutom de risker för totalitarism som redan nämnts, och kravet på jämlikhet finner Kymlicka skäl utifrån värdet *av ansvar*.

Det finns något värdefullt med att individen själv tar ansvar för sina livsplaner. Staten skall *inte försöka genomdriva en idé om det goda livet åt individen*. Allt annat lika så är det bättre om individen själv fullföljer sin idé om det goda (s 38f). Än mer är det så eftersom vi både som individ och kollektiv lätt tar fel i identifierandet av det goda (s 12). En viss grad av värdescepticism och ett värderande av det individuella ansvaret är för Kymlicka således skäl till att inte låta staten sträva efter att genomföra en idé om det goda livet.

Men det som Kymlicka ser som det liberala gemensamma goda, och det faktum att staten på något sätt tar ansvar för den gemensamma kulturen, är förvisso oförenligt med en stat som är neutral i sina *konsekvenser*. En del

kommer att gynnas och andra missgynnas av de principer för rättvisa som antagits och av den kulturpolitik som förs. Men det viktiga för den *liberala* staten är enligt Kymlicka ett neutralt *legitimerande*. Om staten bygger på en idé om rättvisa så har den inte tagit ställning för eller emot någon speciell idé om det goda livet. Staten är därmed neutralt legitimerad. "The state does not justify its actions by reference to some public ranking of the intrinsic value of different ways of life, for there is no public ranking to refer to." (Kymlicka 1989b: 169).

Ett av Taylors skäl till att staten skulle omfatta det gemensamma goda var att medborgarnas politiska deltagande på så sätt gynnas. Staten skulle få ökad legitimitet, medborgarna skulle kunna identifiera sig mer med en stat som omfattar det gemensamma goda. Kymlicka håller med Taylor om att politiskt deltagande är värdefullt, inte minst för att ge staten legitimitet i medborgarnas ögon. Men Kymlicka ser inte varför de liberala principerna om rättvisa som ett gemensamma goda inte skulle kunna vara tillräckligt för att ge staten legitimitet. Ett gemensamma goda som är kommittärt, en idé om det goda livet som hämtas ur existerande seder eller traditioner, har åtminstone två problem enligt Kymlicka.

För det första är det tveksamt om ett sådant överhuvudtaget existerar. Vad skulle kunna utgöra ett gemensamma goda i det mångkulturella samhälle som de flesta nationer utgör? (Kymlicka 1989a: 86).

För det andra så är de värden som kommittärerna pekar på, värden som är historiskt nedbäddade i en kultur, snarare orsaken till motsättningar och orättvisor än en lösning på några problem: "... our historical sentiment and traditions are 'part of the problem, not part of the solution'" (Kymlicka 1990: 227) Det är dessa värden som tjänat till att förtrycka och särbehandla andra raser, kvinnor, sexuellt avvikande osv. Att vända sig mot traditionella värden skulle enbart leda till minskad legitimitet för staten själv (Kymlicka 1989a: 85ff).

Kymlicka menar istället att det är det ännu ofullbordade liberala gemensamma goda – rättvisan – som många gånger skapar brist på

legitimitet för staten. Den liberala statens rättvisa måste utjämna de orättvisor som fortfarande finns som en följd av den historiskt sett diskriminerande kulturen mot svagare grupper. Men det är då otillräcklighet av det liberalismens gemensamma goda, och inte av det kommittära gemensamma goda, som gjort staten illegitim i mångas ögon.

Taylor is right to emphasize the importance of his social thesis, and hence the importance of a secure social context, of public principles of justice, and of civic participation. All these are of unquestionable importance. ... Liberal principles of justice may be misconceived, but not because they deny any of these obvious truths about our social situation. (ibid. s 95)

Om vi rekapitulerar Kymlickas argument framgår det att han velat tillmötesgå Taylors ontologiska slutsatser. Både att vi har ett svar för vår gemensamma kultur som en förutsättning för friheten, och att ökat offentligt deltagande är värdefullt (inte minst i att skänka legitimitet åt staten). Kymlicka har däremot förnekat att lösningen finns i ett gemensamma goda som är något annat än just rättvisa. Skyddandet av kulturen, menar han också, kan säkerställas utan att staten beslutar om vad som skall skyddas. Den liberala neutrala staten, som är neutral i förhållande till idéer om det goda livet i sitt legitimerande, skulle därmed vara förenlig med mycket av det som Taylor ansåg vara värdefullt.

#### Kritikens träffbild

Kymlicka och Buchanan har som vi sett i stort ansett att Taylors sociala tes grundar sig på riktiga antaganden som det är värdefullt att ta hänsyn till. De värden som Taylor poängterat vill även de befrämja. Buchanan och Kymlicka tycks ha tillmötesgått Taylors ontologiska antaganden, men distanserat sig från delar av hans normativa slutsatser.

Det finns en uppenbar gemensam nämnare i Buchanan och Kymlickas resonemang i deras vilja att minimera statens betydelse. För dem uppstår problemen om staten får för mycket ansvar. Kultur, deltagande och gemenskap gynnas bäst av att staten omfattar det liberala

gemensamma goda som är rättvisa. Skillnaden mellan liberalerna och Taylors syn på staten skulle då tyckas vara enbart *instrumentell*. Det är samma värden som skall gynnas men det råder oenighet om vilka metoder som bäst gör detta. Kymlicka uttrycker en sådan föreställning då han anser att oenigheten inte är om den sociala tesen, utan om vilken roll staten skall ha (Kymlicka 1990:230). Även David Miller ser statens funktion i Taylors teori som rent instrumentell, som ett redskap för att uppnå en kulturell gemenskap (Miller 1989: 63).

Men motsättningen befinner sig, om vi erinrar oss Taylors idé om det gemensamma goda, inte enbart på ett instrumentellt plan. För Taylor är deltagandet i det offentliga, och de politiska institutionernas manifesterande av det gemensamma goda, viktigt för att vi skall kunna skapa oss en identitet som fria människor. Våra institutioner representerar olika idéer om hur relationerna inom samhället värderas. Det är då viktigt inte bara att vi kan acceptera dem, utan att de manifesterar det som är *vårt* (Taylor 1975: 183f). Det är i denna bemärkelse, vilket har beskrivits tidigare, som vår frihet har ett socialt innehåll. Staten kan inte skiljas ut från detta.

De olika synsätt vi stött på i fråga om vad frihet är kan illustreras med en trappa av motsättningar som människan måste övervinna för att bli verkligt fri (Schwarzenbach 1991: 552f). Först har vi det externa, fysiska, tvånget. Sedan kommer det interna, psykiska, tvånget. Slutligen följer så de hinder som organiserad mänsklig samlevnad sätter upp. Om försvarare av negativ frihet endast anser det nödvändigt att övervinna det första steget, så kräver de med en syn på frihet som autonomi att även det andra steget passerar. Men det är först med "Sittlichkeit" som det tredje steget kan beträdas. Med "Sittlichkeit", eller frihetens sociala innehåll, omvandlas samhället till en del av människan och hennes frihet.

Oenighet ifråga om staten röjer därför en fundamental oenighet mellan Taylor och liberalerna. Det som först kan tyckas vara en instrumentell skillnad är en oenighet både på ett normativt och ett ontologiskt plan. På det normativa i det att vad mänsklig frihet kräver av

staten inte längre är okontroversiellt. På det ontologiska i föreställningen om vad det är att vara människa. Det var ju ur Taylors filosofiska antropologi, där "self-interpretating man" var ett centralt begrepp, som han ansåg att frihetens sociala innehåll uppkom.

Ur ett sådant perspektiv så handlar debatten snarare om människans natur och villkoren för hennes frihet. Men i kritiken av den sociala tesen har sällan denna sida tagits upp. Det har förvisso förts en debatt om den liberala bilden av vad en människa är. Denna har dock setts som åtskild diskussionen kring den sociala tesen.<sup>15</sup>

Det gemensamma goda är för Taylor inte endast ett instrumentellt begrepp som är nödvändigt för att öka deltagandet eller skapa stabilitet. Det är nödvändigt därför att detta i sig är en förutsättning för en del av människans frihet. Det är därför mot denna föreställning vi måste vända oss för att se på vilket sätt den sociala tesen (som ST1 och ST2) förhåller sig till liberalismen.

Jag tror därför att det återstår två huvudfrågor att besvara för att kunna avgöra till vilken grad Taylors tes är förenlig med liberalismen. Den första rör staten och friheten. Till vilken grad kan den liberala staten tillmötesgå Taylors syn på frihet som socialt innehåll? Buchanan och Kymlicka har som vi sett hävdats att Taylors tes har tillmötesgåts, men det är alltså detta påstående som vi ytterligare måste undersöka.

Den andra är hur vi skall se på filosofiskt antropologiska påståenden, är de överhuvudtaget relevanta för normativa frågor? Är svaret nekande måste naturligtvis Taylors filosofiska antropologi som bäst betraktas som överflödigt.

### Kritik och relevans

I inledningen talade jag om Taylors tes som en begreppslig och empirisk kritik av liberalismen. Buchanan och Kymlicka försvarade mot detta de liberala politiska idéerna och försökte visa att de varken var begreppsligt (neutralitet) eller empiriskt (otillräcklighet) oförenliga

med kravet på gemensamt ansvar för vår kultur. Men om vi nu med den sociala tesen menar ST1 och ST2 visar det sig att Taylors tes inte så lätt låter sig införlivas. Jag skall därför först visa på olika sätt att uppfatta det gemensamma goda. Därefter skall något av kritiken mot den typen av berättiganden inom politisk filosofi diskuteras.

### Liberalism, det goda och staten

I begreppet "Sittlichkeit" utgörs det gemensamma goda av olika värden och seder. Detta kritiserades av Kymlicka för att enbart leda till att äldre och förlegade föreställningar som ofta varit diskriminerande återigen dras fram. Men med "Sittlichkeit" menar Taylor att våra gemensamma institutioner måste manifesteras de människouppfattningar som vi faktiskt har. Det är inte nödvändigtvis så att detta ger äldre, nu förlegade, värden prioritet.

Som exempel visar Taylor på vad han menar vara en identitet som produceras som växt fram som västerlandets "Sittlichkeit". En sådan identitet förutsatte ständigt ökad tillväxt i samhället och kom därför i kris i takt med den begynnande medvetenheten om kostnaderna för dessa framsteg. Vi blev alienerade då våra institutioner inte längre återspeglade vår nya identitet (Taylor 1979b:164f).

I och med att vår identitet, som t ex fria individer eller producenter, har ett socialt innehåll blir behovet av "Sittlichkeit" enligt Taylor allt tydligare. Vårt jag utgörs till en del av vårt samhälle (Mulhall & Swift 1992:110-112). Vi måste därför "... be concerned about the shape of this society/culture as a whole." (Taylor 1979a:47). Kulturen och staten är inbegripna i detta. På så sätt kan Taylors tes försvaras mot kritik av den typ som Green framfört. Green menar att Taylor måste visa, för att den sociala tesen skall kunna gälla, att människan inte endast är ett socialt djur, utan även i huvudsak ett politiskt djur. Taylor måste ge skäl för upphävandet av distinktionen "state – society" (Green 1988: 199).

Ytterligare ett exempel på det gemensamma goda som socialt innehåll kan vi se med den orkesterliknelse som Ronald Dworkin hämtat

från Rawls. I en orkester är varje enskild medlems välgång beroende av hela orkestern lyckosamhet. Det spelar ingen roll hur väl jag lyckas som enskild person om inte samtidigt alla lyckas. Vi identifierar oss med helheten och det är därför viktigt vilka värden som helheten manifesterar (Dworkin 1989: 209). Dworkin menar nu, i motsats till Taylor, att det i ett samhälle, såväl som i en orkester, endast är *vissa* värden som är gemensamma. Så har t ex varken orkestern eller ett samhälle ett sexliv. Hur de enskilda individerna praktiserar sex hör inte till helhetens gemensamma goda (ibid. s 214f). Hävdar vi däremot, vilket Taylor tycks göra, att det är viktigt att samhället manifesterar alla värden, därför att hela vår identitet reflekteras genom det, så kan en sådan distinktion inte längre upprätthållas.

Vad som är intressant med Taylors gemensamma goda är att det tycks ha både ett partikularistiskt och ett universalistiskt element. Det förra är tämligen klart. Våra värden formas av och måste manifesteras i vårt samhälle. Det goda är alltså relativt då det varierar mellan olika samhällen. Det senare är en viss föreställning om människans natur. Själva grunden till påståendet om vårt beroende av de offentliga institutionerna är begreppet "self-interpretating animal". Om begreppet vill beteckna en egenskap hos människan *som* människa, så måste det vara universellt och inte partikularistiskt. Taylors gemensamma goda vilar, vilket vi också sett tidigare, på en viss filosofisk antropologi. Detta leder till att det är alltför förenklat att som Kymlicka påstå att det goda som kommunitarismen förespråkar är historiskt bestämt, till skillnad från det marxistiska (universellt) och det liberala (individuellt) (Kymlicka 1990: 203).

Givet att denna tolkning av Taylors resonemang är riktig, så kan inte heller Kymlickas syn på det liberala gemensamma goda som rättvisa vara tillräckligt. Kymlickas försvar tar visserligen vara på en del av Taylors kritik, den som var riktad mot det negativa frihetsbegreppet. Men då han skiljer på frågan om det goda livet och staten så hamnar det liberala gemensamma goda alltid på något sätt i motsättning till en sida av människan; den sida

som, enligt Taylor, behöver erkännande och förverkligande genom de offentliga, och då inte minst de politiska, institutionerna. För Taylor är det gemensamma goda en del i förverkligandet av vår frihet. Om en stat inte har som sitt mål att gynna en idé om det goda livet så utesluter den möjligheten att kunna förverkliga den frihet som vår mänskliga natur i det samhället är förknippad med. De liberala politiska rättigheterna missar därför en sida av friheten. Detta skulle kunna ses som ett utslag av att liberalismen, som det har hävdats, är en teori om politisk och inte social frihet (Arblaster 1984: 66). I Taylors tappning är inte dessa åtskilda. Det är också i detta avseende som det framträder en likhet mellan Taylors tes och den marxistiska traditionens mål; att förena politisk och mänsklig frigörelse.<sup>16</sup> Ett sådant mål måste anses stå i skarp kontrast till den liberala föreställningen om friheten som en angelägenhet att förverkliga individuellt.

Det kan urskiljas två förklaringar till en liberals motvilja mot den typ av gemensamma goda som Taylor skisserat. För det första finns det den klassiska liberala misstänksamheten mot *staten* som vi tidigare stött på. Misstänksamheten grundar sig delvis på föreställningen att människan klarar sig bäst i det "spontana ordningar" som uppstår utanför staten. Förutom de tidigare nämnda argumentet om kulturmarknaden, som Buchanan, Murray och i viss mån även Kymlicka anslöt sig till, så är detta en poäng i Friedrich Hayeks politiska system (Lundström 1993: 61-68). Ett annat skäl till misstänksamhet är den generella misstron mot kollektivet. I det liberala tanke systemet finns det en fara för individens självständighet och genialitet då hon tvingas in i ett kollektiv. Staten är bara ett av flera sådana kollektiv (Arblaster 1984: 45ff).

För det andra finns det en mer generell skepsis mot idén om ett goda för människan. Argument för detta har tidigare framkommit, bland annat uttryckt i tveksamheter över möjligheten av att kunna identifiera vad det goda är (Kymlicka 1989b: 178-184). Ur filosofiskt perspektiv har det ansetts som godtyckligt vilken av de mänskliga egenskaperna som skall gynnas. Och de konflikter mellan olika goda

för människan som vi ofta upplever har i stället tagits som intäkt för att påstå att det goda är pluralistiskt. Det finns inte *ett* gott för människan (Gray 1986: 47ff). Ur ett politiskt perspektiv har kravet på *genomskinlighet* framförts. Statens institutioner, och motiveringarna till hur fördelningen av makt, frihet osv, sker, skall vara öppna och tillgängliga för allmänheten. Medborgarna skall kunna ifrågasätta principerna som styr samhället (Waldron 1987: 132f, 146f). En viss idé om det goda livet, en föreställning om människans natur som ligger till grund för statens agerande, skulle inte kunna tillmötesgå detta krav om den hade status av en sanning.

Det är alltså klart att Taylors gemensamma goda, grundat på en föreställning om människans natur som "self-interpretating animal", kommer i konflikt med liberalismen.

### Det goda för människan

Frågan är då vilken status ett filosofiskt antropologiskt påstående egentligen har. Är ett sådant påstående relevant i legitimerandet av staten oavsett de liberala politiska argumenten? Ett filosofiskt antropologiskt påstående är ett ontologiskt, dvs deskriptivt, påstående. Sedan David Hume har det ofta hävdats att ett sådant påstående inte kan ha några normativa implikationer rent logiskt. Men bland kommunitärerna har inte enbart de ontologiska påståendena poängterats, de har av vissa också givits en ny status.

Så vill till exempel Alisdair MacIntyre se filosofiskt antropologiska påståenden som "funktionella begrepp". Människan har vissa funktioner, en natur, mot vilka olika företeelser ter sig som goda eller inte. Vi kan inte definiera vad en människa är oberoende av vad det är att vara en god människa. Att säga att X är gott för människan är därför ett deskriptivt påstående som kan vara sant eller falskt (MacIntyre 1981: 57-61). Det är inte längre ett värdeomdöme som är godtyckligt, i avsaknad av relevans för hur vi bestämmer frihetens innehåll.

Historiskt sett är också distinktionen mellan fakta och värde något som varit förknippat med liberalismen. Andra traditioner, förutom den Aristoteliska som MacIntyre hänvisar till, som den kristna och marxistiska, har ansett att; "... questions about the nature of the world and of human beings have to be asked and answered before it is possible to answer the question 'But how ought I to live?'" (Arblaster 1984: 18f).

Liberala försök har emellertid funnits. Ett försök att grunda en politiska filosofi på en mänsklig egenskap gjordes i John Stuart Mills utilitarism. Egenskapen som var central för Mill var förmågan att känna lycka. Med en utilitaristisk filosofi skulle denna tillfredsställas samtidigt med de klassiskt liberala rättigheterna. Detta projekt anses emellertid ha misslyckats eftersom lycka och frihet som värden ibland måste komma i konflikt. Friheten skulle därmed kunna tänkas få stryka på foten på ett för den klassiska liberalismen oacceptabelt sätt (Gray 1986: 52f). En del liberaler har därför sett sig nödgade att, hellre än att försöka grunda politiken på en teori om människan, definiera syftet med en politiska filosofi som artikulerandet av de värden som finns i den politiska kulturen. Det viktigaste är då att principerna som skall ligga till grund för samhället kan accepteras av alla dess medborgare. Villkoret för en politiskt teori är allmänt accepterande ("public justifiability") snarare än sanning (Mulhall & Swift 1992: kap. 5). En sådan utgångspunkt står i överensstämmelse med kravet på genomskinlighet men tycks vara ett avsteg från det liberala anspråket på universalitet.

Det finns alltså en motvilja inom liberalismen mot filosofiskt antropologiska berättiganden. I de fall som det har funnits ett behov av att karaktärisera människan, och de sidor av henne som anses värdefulla, så har detta ofta gjorts genom att se henne som autonom. Så t ex John Grays beskrivning;

The conception of human nature which liberalism expresses is ... the conception of man as a being with the moral capacity of forming a conception of the good life and the intellectual



capacity of articulating that conception in a systematic form. (Gray 1986: 91)

En sådan beskrivning är emellertid normativ snarare än ontologisk. Vad människans drivkrafter eller grundläggande egenskaper är – vad hennes vara är – lämnas obesvarat.

Två alternativ tycks därmed stå till föga. Antingen bör vi bygga vår politiska teori på en speciell föreställning om vad det mänskligt goda är. Eller så bör vi försöka undvika att legitimeras teorin med annat än argument som finns i den egna politiska kulturen. Det bör noteras vilka nivåer av diskurs som denna oenighet berör. För det första har vi den metodologiska/ontologiska nivån. Dit hör frågor som "Finns det ett högsta goda för människan?"

För det andra har vi en fråga om grad av rationalism eller konstruktivism, dvs i vilken utsträckning som det finns en tro på att det går att konstruera politiska institutioner i syfte att nå vissa mål. Denna nivå sammanhänger inte nödvändigtvis med den ontologiska. Man kan hävda att det finns ett gott för människan, att detta bör vara styrande för hur politiska institutioner skall legitimeras, men ändå vara anti-rationalist och tro att det goda, eller vad det nu är, i praktiken inte kan förverkligas. Omöjligheten till att få fullständig information kan vara en orsak till en sådan antirationalism.<sup>17</sup> Liberalism och socialism har sett rationalism som en förutsättning för politiken. Det goda skall kunna uppnås på ett rationellt sätt, ett sätt som är begripligt, antingen det nu är med marknadsmekanismer eller planering.<sup>18</sup> Men ett gott som definierats som en mänsklig egenskap måste vara mer tillgängligt för rationalism än ett gott som definierats kulturellt och partikulärt. Vad är det som säger att just vår kulturs goda är något eftersträvansvärt? Det verkar inte orimligt att universella värden, som marxism och liberalism traditionellt utgått från, främjar rationalism genom att de i detta har samma status som vetenskapliga påståenden. Förespråkare för filosofisk antropologi skulle alltså vara mer rationalistiska än förespråkare för allmän acceptans.

Taylors tes om frihetens sociala innehåll blir i fråga om rationalism svårbestämd. Å ena sidan vilar antagandet på en viss filosofisk an-

tropologi. Eftersom den för Taylor är sammankopplat med staten så måste vi också anta att han har en tilltro till möjligheten av dess förverkligande. Om detta goda definieras som en mänsklig egenskap så är det också *begripligt* på det sätt rationalismen kräver. Å andra sidan har vi tidigare nämnt svårigheten för Taylors "Sittlichkeit" att förenas med kravet på genomskinlighet. Människan finner enligt Taylor sin frihet genom de värden och den kultur som vi faktiskt har. Vi kan med Miller fråga om dessa är förenliga med kravet på att vi som människor skall kunna ha fullständig kontroll över vår tillvaro (Miller 1989: 64). Det tycks som om "Sittlichkeit" sätter vissa gränser för vad vi kan/bör göra. Sådana gränser för vårt förnuft måste komma i konflikt med rationalismen.

Denna tvetydighet är inte oavsiktlig. För Taylor var det bristerna med "Moralität", de universella moraliska principerna, som gjorde "Sittlichkeit" nödvändigt. De universella grunderna för friheten måste fyllas ut med ett innehåll som finns i samhället. Därför anser Taylor att den frihet som liberalismen (den Kantianska) och marxismen förespråkar är "tom". Deras frihet "wanted to go beyond the given altogether" (Kymlicka 1989a: 102). Men Taylor stödjer sig både på det universella (människans natur) och det partikulära (kultur och sed).

Men det slutgiltiga avgörandet om vilken relevans filosofiskt antropologiska påståenden har för en normativ teori måste ske inom kunskapsteorin. Oavsett den status som vi då ger sådana påståenden kan det ändå tyckas rimligt att ontologiska frågor är relevanta i det att de bestämmer vilka möjligheter som en teori har att utgå från.<sup>19</sup>

## Avslutning

Syftet var att analysera Charles Taylors sociala tes och de argument som de liberala kritikererna har framfört mot den. Vad jag där har velat visa är att den sociala tesen måste ses som en del av Taylors teori om frihet. Den omfattade såväl staten som de kulturella institutionerna

och bygger ytterst på en viss filosofisk antropologisk uppfattning. Så uppfattad kan inte Taylors tes anses vara förenlig med liberalismen. På det ontologiska planet har vi sett att det för en liberal är problematiskt att identifiera det goda i filosofiskt antropologiska termer. På det normativa planet kommer Taylors gemensamma goda i konflikt med det liberala kravet på genomskinlighet och jämlikhet.

Allen Buchanan och Will Kymlickas bemötande av den sociala tesen sker till större delen med politiskt-empiriska argument. Allmänt kan deras ståndpunkter ses som ett försök att anpassa de liberala politiska institutionerna till de värden som Taylor betonat. Men eftersom de därmed undviker de ontologiska frågorna undviker de, enligt mig, att konfrontera den djupa normativa oenigheten med Taylor om vad frihet och det mänskligt goda består i.

Ludvig Beckman

#### Noter

1. Den senare Rawls har emellertid glidit närmare den komunitära ståndpunkten. Se Schwarzenbach 1991, och Mulhall & Swift 1992 kap.5.
2. Svante Nordin, "Människan är en samhällsvarelse", *Svenska Dagbladet*, 30/4 1994.
3. Jag följer i detta Taylor: "Taking an ontological position does not amount to advocating something; but at the same time, the ontological does help to define the options which it is meaningful to support by advocacy." (Taylor 1989:150f).
4. Följande definition bygger i stort på Ellis 1991: 56f.
5. Min klassificering är alltså en variant av Millers (jfr även Avineri & de-Shalit 1992). Taylors egen distinktion är mellan ett ontologiskt och ett "kämpande" (advocacy) plan (Taylor 1989: 159f).
6. Med undantag av statens roll, som senare skall diskuteras, så är det relativt okontroversiellt med vilka dessa essentiella institutioner är. Taylors exempel omfattar bl.a. universitet, partier, tidningar, kommunikationsmedel (Taylor 1979a: 45).
7. De som Taylor explicit kallar för atomister är Robert Nozick och John Locke. Det går dock inte att ta miste på att kritiken också gäller övriga liberala tänkare och den liberala kulturen per se.

8. I själva verket hävdar Taylor att vi i alla moraliska sammanhang måste utgå från någon idé om det goda. Det är därför omöjligt att föreställa sig "rent proceduriella" beslutsmetoder överhuvudtaget (Mulhall & Swift 1992: 114-120).

9. Se vidare Avineri och de-Shalit 1992.

10. På många sätt påminner Taylors här intagna ståndpunkt om Michael Walzers teori om rättvisa. Taylor hänvisar också explicit till Walzer i denna text.

11. Ett sådant "framework" är inte det enda som bestämmer Taylors distributiva rättvisa. Det finns också en "balance of debt", som är förtjänst i proportion till hur man bidragit till det "gemensamma goda" (Taylor 1985b: 297f).

12. Fler sätt att undergräva en kritik finns givetvis, t ex argument *ad hominem* som till skillnad från de här nämnda strategierna inte är sakliga.

13. Buchanan anser inte att en liberal stat kan vara verkligt neutral, endast att den faktiskt är *mer* neutral. (Buchanan 1989: 859).

14. Den här typen av argument är allmängods i den svenska debatten, se t ex Moderata Samlingspartiet, *Allsidighetens samhälle - ett programförslag*, (Stockholm 1993), spec. s 9-11 och s 61-63.

15. En del av den debatten brukar refereras till som "the embeddedness thesis" (se Mulhall & Swift 1992: passim, Kymlicka 1989a: kap. 4, och Caney 1992: 274-279).

16. "Political emancipation" och "human emancipation", efter en distinktion av Karl Marx i *Zur Judenfrage*.

17. Detta var också som bekant Hayeks åsikt (Lundström 1993: 62f).

18. Att kravet på begriplighet kan ses som ett problem för de som förespråkar marknadsekonomi har också påpekats (Waldron 1987: 148f).

19. Eller som Taylor uttrycker det; "What they purport to do, like any good ontological thesis, is to structure the field of possibilities in a more perspicuous way." (Taylor 1989: 161).

#### Referenser

- Arblaster, A, 1984. *The Rise and Decline of Western Liberalism*. Oxford: Blackwell.
- Avineri, S & de-Shalit, A (red), 1992. "Introduction", *Communitarianism and Individualism*, New York: Oxford University Press.

- Buchanan, A, 1989. "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism". *Ethics* 99.
- Caney, S, 1992. "Liberalism and Communitarianism: a Misconceived Debate", *Political Studies* 40.
- Dworkin, D, 1989. "Liberal Community", i Avineri, S & de-Shalit, A (red) 1992, *Communitarianism and Individualism*. New York: Oxford University Press.
- Ellis, R, 1991. "Toward a reconciliation of Liberalism and Communitarianism", *The Journal of Value Enquiry* 25.
- Gray, J, 1986. *Liberalism*. Milton Keynes: Open University Press.
- Green, L, 1988. *The Authority of the State*. New York: Oxford University Press.
- Gutman, A, 1985. "Communitarian Critics of Liberalism", i Avineri, S & de-Shalit, A (red) 1992, *Communitarianism and Individualism*. New York: Oxford University Press.
- Kymlicka, W, 1989a. *Liberalism Community and Culture*. New York: Oxford University Press.
- Kymlicka, W, 1989b. "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", i Avineri, S & de-Shalit, A (red) 1992, *Communitarianism and Individualism*. New York: Oxford University Press.
- Kymlicka, W, 1990. *Contemporary Political Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Lundström, M, 1993. *Politikens Moraliska Rum*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- MacIntyre, A, 1981. *After Virtue*. 2:a uppl. (1985) London: Duckworth.
- Miller, D, 1989. "In what sense must Socialism be Communitarian?", *Social Philosophy and Policy* 6.
- Miller, D, 1990. "The Resurgence of Political Theory", *Political Studies* 38.
- Mulhall, S & Swift, A, 1992. *Liberals and Communitarians*, Oxford: Blackwell.
- Murray, C, 1988. "Små Plutoner", i Uddhammar, E (red) 1993, *Gemenskaparna*. Stockholm: Timbro.
- Schwarzenbach, S, 1991. "Rawls, Hegel and Communitarianism", *Political Theory* 19.
- Taylor, C, 1975. "Hegel: History and Politics", i Sandel, M (red) 1984, *Liberalism and its Critics*. Oxford: Blackwell.
- Taylor, C, 1979a. "Atomism", i Avineri, S & de-Shalit, A (red) 1992, *Individualism and Communitarianism*. New York: Oxford University Press.
- Taylor, C, 1979b. *Hegel och det Moderna Samhället*. sv. översättning, Göteborg: Röda Bokförlaget.
- Taylor, C, 1985a. "What's wrong with negative liberty?", *Philosophical Papers 2*. New York: Cambridge University Press.
- Taylor, C, 1985b. "The Nature and Scope of Distributive Justice", *Philosophical Papers 2*. New York: Cambridge University Press.
- Taylor, C, 1985c. "Introduction", *Philosophical Papers 2*. New York: Cambridge University Press.
- Taylor, C, 1989. "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", i Rosenblum, N (red) 1989, *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Uddhammar, E (red) 1993. *Gemenskaparna*, Stockholm: Timbro.
- Waldron, J, 1987. "Theoretical foundations of Liberalism", *The Philosophical Quarterly* 37.

## Platonic Justices<sup>1</sup>

In the contemporary debate about justice, one outstanding landmark in the history of philosophy does not seem to have received proper attention, Plato.<sup>2</sup> This is remarkable, since the question asked by Plato in *The Republic*, 'What is justice?', certainly is also fundamental to the contemporary debate. Moreover, as we will see *The Republic* has exercised a distinct influence, directly and indirectly, on some 'classical' texts from the seventeenth and eighteenth century that have contributed to the definition of the contemporary universe of discourse. Accordingly, a closer look at *The Republic* may not only reveal

Statsvetenskaplig Tidskrift 1997, årg 100 nr 2

the origin of many contemporary ideas about justice, but also shed some light in the contemporary debate. In this essay, I will therefore track the origin of some modern ideas about justice from the discourse of *The Republic* and also contemplate somewhat on Plato's own position.

The method is intertextual. Although running the risk of displaying a modern insensibility before an ancient context, I will nevertheless use the spectacles of the contemporary (Western, academic) discourse in order to understand the (ancient, Greek) discourse of *The Republic*.<sup>3</sup> The reason for focusing on *The Republic* is not only because it has been named 'the principal work of Plato', 'the height of platonism', 'the