

Den komunitära arkitekturen

Sofia Näsström

Inledning*

Kommunitarism är ett relativt nytt inslag i det politisk-filosofiska landskapet. Med dess empiriska, kontextuella ansats har den bidragit till att föra upp frågan om den samhälleliga arkitekturen på den politiska dagordningen. På senare tid har man följaktligen kunnat se hur debatten kring det goda och det rätta i viss mån har övergetts till förmån för en diskussion kring vad som utgör en moralisk gemenskap, dess gränser och eventuella broar i förhållande till andra gemenskaper. Syftet med den här uppsatsen är att titta närmare på den komunitära arkitekturen. Hur kommer man fram till det gemensamma goda? På vilket sätt uppfattar man det ”gemensamma”? Genom att konsultera två av kommunitarismens företrädare i dessa frågor, Michael Walzer och Alasdair MacIntyre, hoppas jag kunna visa på den generella spänning som råder inom den komunitära teoribildningen. Jag kommer att argumentera för att det på flera nivåer finns ett spänningsförhållande mellan å ena sidan den komunitära metoden¹, å andra sidan den gemenskap som framhålls av de komunitära författarna.

Att studera den komunitära arkitekturen är inte oproblematiskt. Kommunitarismen låter sig inte utan vidare ringas in. Ett av skälen till detta är att ingen av de författare som kommit att förknippas med kommunitarism, såsom Michael Walzer, Alasdair MacIntyre, Michel Sandel och Charles Taylor, själva utger sig för att vara ”kommunitarister”. Ett annat skäl är att bekantskapen med dessa författare främst sker genom den kritik de riktat mot liberalismen. Mot den bakgrunden kan man tycka att det är en något förhastad slutsats att tala om en komunitär arkitektur. Det kan också tyckas att jag i det här avseendet, genom att fokusera alltför mycket på likheterna mellan Walzer och MacIntyre, inte gör författarna rättvisa. Jag utgår dock ifrån att det finns en gemensam kärna i kritiken av liberalismen, och det är denna kärna som i den här uppsatsen kommer att gå under beteckningen kommunitarism².

Den komunitära arkitekturen – Walzer och MacIntyre

Det komunitärer ifrågasätter i den liberala teorin är strävan efter opartiskhet, att utifrån en abstrakt, arkimedisk utgångspunkt härleda generella och universella rättvisepinciper. Enligt MacIntyre kräver liberalismen att vi:

abstract ourselves from all those particularities of social relationship in terms of which we have been accustomed to understand our responsibilities and interests

(so as to) arrive at a genuinely neutral, impartial, and, in this way, universal point of view, freed from the partisanship and the partiality and oneness that otherwise affect us. (MacIntyre 1990:3)

Michael Walzer använder Platons grotta för att kontrastera det traditionella kunskapssökandet med sin egen, kommunitära, ansats:

My argument is radically particularist. I don't claim to have achieved any great distance from the social world in which I live. One way to begin the philosophical enterprise – perhaps the original way – is to walk out of the cave, leave the city, climb the mountain, fashion for oneself ... an objective and universal standpoint. Then one describes the terrain of everyday life from far away, so that it loses its particular contours and takes on a general shape. But I mean to stand in the cave, in the city, on the ground. Another way of doing philosophy is to interpret to one's fellow citizens the world of meanings that we share. (Walzer 1983: 14f)

Enligt kommunitarismen finns ingen alltigenom neutral utgångspunkt. Som sociala varelser befinner vi oss alltid i grottan. Det betyder att den rawlsianska ursprungssituationen inte *bevisar* sina rättvisepprinciper, utan i stället *uttrycker* eller *artikulerar* ett västerländskt demokratiideal. Det här förhållandet gäller för all moralisk kunskap. Vi kan tolka, upptäcka och förstå, men aldrig uppfinna något som inte redan existerar. Moralisk kunskap är i den bemärkelsen empirisk. Vi ska nu vända oss till de kommunitära författarna. Hur kommer de fram till det gemensamma goda? Hur uppfattar de det gemensamma?

Walzers kontextuella tolkning

Walzers bok "Pluralism och jämlikhet" kan ses som ett sätt att försöka tolka det västerländska samhällets syn på rättvisa. Boken i sin helhet är således ett exempel på den slags metod han själv förespråkar. Enligt Walzer handlar metod i grunden om att tolka den gemensamma förståelsen (shared understanding) i ett samhälle. Hur närmar man sig då denna?

Traditionell rättviseteori handlar vanligtvis om hur man fördelar nyttigheter mellan människor. Själva nyttigheterna i sig är inget som problematiseras. Enligt Walzer måste vi emellertid gå ett steg längre, vi måste titta närmare på hur människor tänker ut och tillverkar dessa nyttigheter. Vi måste skifta vår uppmärksamhet från fördelningen i sig till vår uppfattning om och skapande av värden, vårt kollektiva skapande av innebörd. Först genom att tolka dessa innebörder kan vi närma oss den gemensamma förståelsen. Walzers teori om hur sociala värden uppstår kan sammanfattas i sex påståenden:

- Alla varor som berörs av distributiv rättvisa är sociala värden. De har inte och kan inte ha ett eget inneboende värde. De är resultat av sociala processer, och av den anledningen har värden olika innebörder i olika samhällen.
- Män och kvinnor får sina faktiska identiteter till följd av hur de föreställer sig, skapar och sedan äger och använder sociala värden.
- Det finns ingen enda uppsättning grundläggande värden som kan tänkas gälla i alla moraliska och materiella världar.
- Det är varornas innebörd som styr deras rörelser. Fördelningskriterier följer inte av varan-i sig utan av varans sociala innebörd. Det här betyder att alla

fördelningar är rättvisa eller orättvisa i förhållande till den sociala innebörden hos de varor som saken gäller.

- Sociala innebörder är historiska, vilket gör att fördelningar, rättvisa och orättvisa, förändras med tiden. Men det finns vissa normativa strukturer som upprepas genom tid och rum. Upprepningen gör att värden ska fördelas av "relevanta skäl", där relevansen i viss mån är knuten till inneboende snarare än sociala innebörder. Det finns dock ingen enbart intuitiv eller analytisk metod för att komma fram till "relevanta skäl".
- När den sociala innebörden är klart urskiljbar, måste fördelningen vara självstyrande. Alla sociala nyttigheter eller grupper av nyttigheter formar så att säga en fördelningssfär inom vilken endast vissa kriterier är tillämpliga. (Walzer 1983: 23f)

Utifrån ovanstående påståenden går det att urskilja två faktorer som karaktäristiskt för Walzers metod: För det första, vi når den gemensamma förståelsen inte genom att fokusera på människorna i sig, men på de *nyttigheter* de producerar. Nyttigheter är resultat av sociala processer och innehåller därför de implicita, sociala värden som vi är ute efter. Bakom detta antagande skymtar vi den kommunitära ontologin. Moralisk kunskap finns inte inom individen, men i relationen mellan individer. Och bästa sättet att fånga innebörden i relationen är följaktligen att fokusera på det som produceras i denna; nyttigheterna. För det andra, nyttigheterna och deras sociala värden är *partikulära* till sin natur. De är ett resultat av en historisk och social gemenskaps värdeuppfattning. Walzers metod får således ett starkt relativistiskt inslag. Värt att notera är emellertid att det inte bara finns ett enda värde inom en viss moralisk och partikulär diskurs. Tvärtom innehåller samhället i fråga flera värden, och det partikulära moraliska ramverket är därför i sig pluralistiskt.

Men vem är det som ska tolka dessa värden? Och vem är det som avgör om tolkningen är "riktig" eller ej? Enligt Walzer är vi alla uttolkare av den gemensamma förståelsen. Och som läsare är vi samtidigt den effektiva auktoriteten. Vid oenighet finns det således ingen högre moralisk auktoritet att vända sig till än oss själva, till vår gemensamma förståelse (Walzer 1987: 29f). Walzers tolkning av den västerländska rättvisan i "Pluralism och jämlikhet" är på samma sätt underkastad läsarens auktoritet. Det är upp till oss att avgöra huruvida Walzer har lyckats fånga det som vi uppfattar som rättvisa. Vi kan bekräfta eller avvisa hans tes. Om vi avvisar den kan vi bara argumentera för en annan tolkning, då allt som finns är tolkning och omtolkning. Det finns inget slutgiltigt svar, ingen universell moralisk kod att förlita sig på. Visserligen kan det vara lockande att vilja avsluta det genom historien pågående samtalet genom att hänvisa till en universell uppsättning moralregler. Men för att finna denna måste man offra allt det som är specifikt och konstitutivt för människan och hennes samhälle. Vi skulle få en "tunn" teori om det goda som är så abstrakt att den inte kan ge svar på de frågor som krävs i verkliga samhällen. Moral, i dess "tjocka" bemärkelse, är en alltigenom social och interaktiv produkt.

Innan vi går in på hur Walzer uppfattar det kommunitära samhället ska vi beröra hans förhållande till samhällskritik. Om man antar att moral är något som ständigt utvecklas, är samhällskritik onekligen det viktigaste instrumentet

för att åstadkomma denna utveckling. Tre problem i förhållande till Walzers metod ska kort beröras.

De sociala innebörder som vi har att tolka står enligt Walzer bl a att finna i våra lagtexter, religiösa texter och normer (Walzer 1987: 48). Men om vi bara kan tolka det som redan existerar, och detta samtidigt är konstitutivt för oss som människor, vad händer då med kritiken? Hur kan kritiken bli något annat än en spegelbild av de redan existerande "texterna", ett instrument för status quo? Walzer medger att kritik kräver ett visst kritiskt avstånd, en förmåga att ifrågasätta det givna, men hävdar samtidigt att radikal lösgörelse av den egna kontexten är omöjlig. Vår kritik står alltid i förhållande till den egna kontexten. Idéer faller inte som manna från himlen, de finns redan hos oss innan de artikuleras. Kritikerns roll blir därför inte att komma med något radikalt nytt, utan att visa på politikens inkoherens. Kritiken tar form av intern opposition snarare än fjärmande (Walzer 1987: 55).

Ett annat problem är hur vi avgör vilken tolkning som är bäst. Vad händer om kritikern, i det här fallet Walzer, inte har något stöd bland läsarna? Betyder det faktum att vi vädjar till den gemensamma förståelsen att majoriteten alltid har rätt? Enligt Walzer behöver detta inte vara fallet. Den bästa tolkningen *kan* ibland utmana den rådande uppfattningen (Walzer 1987: 30). Vad detta betyder är dock oklart. Finns det, trots allt, en moralisk instans bortom den gemensamma förståelsen?

Det starkt relativistiska inslaget i Walzers metod ställer slutligen frågan om mellankulturell kritik på sin spets. Omöjliggör Walzers relativistiska ansats moraliskt utbyte mellan kulturer? Enligt Walzer är det i det här sammanhanget viktigt att skilja på "tunna" och "tjocka" moraliska regler. Det finns vissa tunna moraliska drag som tycks vara gemensamma för alla moralkulturer, såsom förbud mot mord, grymhet etc, och när ett land bryter mot dessa kan det vara berättigat att intervensera. När det gäller frågan om rättvisa är det dock omöjligt för oss att förstå de sociala innebörder som implicit finns i ett annat socialt och historiskt sammanhang. När Pragbor marscherar för rättvisa kan vi visserligen instämna – vem är inte för rättvisa? – men vi kan omöjligt säga något om vilken form rättvisan ska ta i just det här fallet. Detta måste utarbetas utifrån den egna kontexten. Tillhörighet är således en absolut förutsättning för kontextuell tolkning. (Walzer 1994: 7f)

Hittills har vi uteslutit frågan om hur Walzer uppfattar det kommunitära samhället. Men den hänger intimt samman med hans metod. Det är omöjligt göra en kontextuell tolkning utan att ha någon uppfattning om vilken kontext, eller gemenskap man talar om. Enligt Walzer är den *politiska* gemenskapen det närmaste vi kan komma en värld av gemensamma innebörder. Det är här som språk, historia och kultur möts för att åstadkomma ett kollektivt medvetande. Walzer avvisar förekomsten av bestående nationalkaraktärer, men menar att gemensamma förmimmelser och stämningar bland medlemmarna i en historisk gemenskap ändå är ett faktum. I dag talas det emellertid mycket om det multikulturella samhället. Hur ser då Walzer på det faktum att historiska och politiska gemenskaper inte alltid sammanfaller? I fall där förmimmelser och stämningar inte delas av alla, men är uppdelad i mindre subnationella grupper, kan

det enligt Walzer finnas skäl att anpassa distributiva beslut till dessa mindre grupper. Men, detta är i sig en fråga för politiken och kommer därför att bero på den gemensamma förståelsen bland medborgarna om värdet av kulturell mångfald och lokal självstyrelse (Walzer 1983: 48).

MacIntyres traditionstolkning

För Alasdair MacIntyre räcker det inte med att, som Walzer gör, fokusera på våra samtida nyttigheter som ett sätt att komma fram till det gemensamma goda. Vi måste i stället blicka tillbaka i historien, hitta tillbaka till den *ideala samhällsmoral* som en gång existerade. De moralregler vi har i dag växte fram inom en teleologisk tradition. Under ett visst skede i historien (upplysningen) kom emellertid det teleologiska synsättet att försvinna och vi förlorade därmed vår förståelse av moralreglerna. Dagens västerländska samhälle präglas därför enligt MacIntyre av ett moraliskt språk som tömms på sitt innehåll. Språket lever kvar som en skärva från denna tid, trots att kopplingen till det goda gått förlorad. Det här har lett till förvirring. Utan den gemensamma värderingshorisonten (det gemensamma goda) blir olika värden ojämförbara, och vi kan omöjligt argumentera med varandra om rangordningen av dessa. Det här betyder att emotivismen, enligt MacIntyre, är riktig såtillvida att den förklarar hur vi *använder* moraliska uttryck i samhället, men felaktig som en teori om vad de moraliska uttrycken *betyder* (Mulhall&Swift 1992: 74). För att förstå det sistnämnda krävs att vi spårar upp den förlorade moralen. Mot den här bakgrunden kan man säga att MacIntyres metod består av två skilda uppgifter: dels måste han identifiera den förlorade moralen och utvärdera dess anspråk på objektivitet och auktoritet, dels måste han kunna visa att dagens samhälle verkligen präglas av emotivism och moralisk förvirring (MacIntyre 1984: 22). Vi börjar med emotivismen.

Enligt MacIntyre har dagens moraliska diskussion tre karaktärsdrag: 1) Vårt sätt att argumentera, och de premisser som våra argument bygger på, är ofta ojämförbara. Frihet ställs mot jämlikhet, rättvisa mot effektivitet. Vid argumentation följer slutsatserna visserligen på premisserna, men det finns inget sätt att jämföra premisserna i sig då det saknas en övergripande referensram att relatera till. Eftersom premisserna förblir ogrundade, ett uttryck för personliga preferenser snarare än rationellt övervägande i förhållande till en referensram, fastnar argumentationen i fruktlösa skyttegravskrig. 2) Trots att moraliska ställningstaganden endast är uttryck för personliga preferenser används ofta ett opersonligt, universellt språk för att rättfärdiga det egna synsättet. I stället för att säga "jag vill att du ska göra detta", använder vi uttryck som "det är din plikt att göra detta". Personliga preferenser och godtycklighet gömmer sig således bakom ett värdeobjektivistiskt språk. 3) Det moderna moraliska språket lånar uttryck från vitt skilda perioder i historien. Vi har således lyft ut olika moraliska språk ur deras historiska och teleologiska sammanhang, vilket lett till ännu större förvirring och oreda (MacIntyre 1984: 8f).

Vad betyder då förekomsten av emotivismen för människan som en social varelse? Enligt MacIntyre leder emotivismen till att sociala relationer får ett

manipulativt drag (MacIntyre 1984: 23f). Det moraliska språket får ingen annan uppgift än att tillfredsställa de personliga preferenserna. Man strävar efter största möjliga tillfredsställelse, utan att utvärdera själva värdet i det ändamål man strävar mot. Vad som saknas, och det MacIntyre vill återfinna, är den enhetliga grundföreställningen kring *dygderna* som en gång existerade. För att hitta denna ser sig MacIntyre emellertid tvungen att gå tillbaka till det atenska samhället, och den teleologiska moraluppfattning som där framför allt finns representerad hos Aristoteles. MacIntyre anser, liksom Aristoteles, att man inte kan förstå människan utan att förstå det goda mot vilket hon strävar, människans *telos*. Dygderna är de egenskaper som gör det möjligt för människan att uppnå detta. Dygderna är emellertid inte ett medel bland andra för att uppnå det goda, det är själv en del av det goda (MacIntyre 1984:149).

För att rekonstruera en modern version av Aristoteles uppfattning om dygden, använder MacIntyre tre stadier. Det första stadiet är en redogörelse för det MacIntyre kallar för en mänsklig *praktik*; det andra är en redogörelse för den *narrativa ordningen* i människans liv; det tredje, slutligen, är en redogörelse för vad som avses med en moralisk *tradition* (MacIntyre 1984: 186f). Med praktik menar MacIntyre följande:

any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended. (MacIntyre 1984: 187)

Den som inte deltar i en praktik, och som saknar den erfarenhet som ges av denna, kan enligt MacIntyre inte heller bedöma de inneboende värden som finns i praktiken ifråga. Den som är duktig i t ex schack kan få pengar och status, men detta gäller även för andra prestationer. Pengar och status är således externa värden, de kan nås via flera olika aktiviteter. Analytisk förmåga och förmågan att förutse den andres drag är däremot inneboende värden, de kommer av själva schackspelet. Enligt MacIntyre är en praktiks inneboende värden auktoritativa för de deltagande. Även om praktiken har en historia, och de värden som definierar den långsamt förändras, måste man i viss mån anpassa sig till de rådande normer som för tillfället finns inom en viss praktik. Men det finns olika praktiker. Vad händer om dessa ställs emot varandra, om rollen som schackspelare ställs mot rollen som förälder? Hur ska detta kunna avgöras utan att lida av godtycklighet, då det inte finns några inneboende värden utöver de som finns *inom* praktikerna? MacIntyre svar är att vi måste se hur dygderna griper in i människans liv över tid, hur de spelar in i olika skeden i livet. Vi vänder oss således till det andra stadiet; tanken om människans utveckling som ett berättande, en process.

Valet mellan ett liv som schackspelare eller som ansvarstagande förälder sker inte i ett tomrum. Vi ställer inte dessa två aktiviteter emot varandra, som om vi måste avgöra aktiviteternas önskvärdhet *i sig*. Vi gör valet inom en viss kontext, i ett visst skede i livet. När vi bestämmer oss sker inte detta enbart med nuet för ögonen, utan vad vi gör är att vi betraktar beslutet i förhållande till hela

vår livssituation. Människans liv är som en pågående historia, där människan själv är både huvudrollsinnehavare och författare. Men vi är inte ensamma om att författa vårt liv. Samtidigt som andra är med och skriver min historia, är jag en del i andras dramer. MacIntyre skriver:

I am someone's son or daughter, someone else's cousin or uncle; I am a citizen of this or that city, a member of this or that guild or profession; I belong to this tribe, that clan, this nation. Hence what is good for me has to be good for one who inhabits these roles. As such I inherit from the past of my family, my city, my tribe, my nation, a variety of debts, inheritances, rightful expectation and obligation. These constitute the given of life, my moral starting-point. This in part is what gives my life its moral particularity. (MacIntyre 1984: 220)

Människans sociala och historiska identitet ska således förstås som del i en tradition. Traditionen är det medium genom vilket praktikerna kommuniceras mellan generationer. Den ska därför förstås som en historiskt utsträckt, socialt förkroppsligad diskussion kring de värden som finns inom traditionen (MacIntyre 1984: 222).

Vad kan vi då säga om MacIntyres metod? Vi har tidigare sagt att hans uppgift är att dels identifiera den förlorade moralen, dels visa att dagens samhälle präglas av emotivism. Det finns i det här sammanhanget tre karaktäristika som det kan vara värdefullt att ta fasta på. Det första är att MacIntyre rekonstruerar den förlorade moralen, det gemensamma goda, genom att ta fasta på det *moraliska språket*. Även om språket bara är skärvor av det förflutna, är det ändå genom att spåra dess betydelse tillbaka i historien som vi kan komma fram till det gemensamma goda. På samma sätt som det moraliska språket används för att identifiera den förlorade moralen, använder han också det moraliska språket, och den diskrepans som finns mellan detta och den verklighet den relaterar till, som utgångspunkt för att kritisera den moderna moraluppfattningen. Vidare, eftersom det goda alltid existerar i förhållande till en viss historisk tradition, är metoden *historiskt kontextuell*. Det finns inget annat sätt att avgöra det goda än utifrån en viss tradition och en viss uppsättning inneboende värden. Slutligen, metoden är *deskriptiv*. Dygderna är en del av det goda, de är inte endast ett medel för att uppnå telos. MacIntyre avfärdar således Humes lag, enligt vilken man skiljer på deskriptiva och normativa omdömen. Hos MacIntyre ligger det normerande för människan i *att vara människa*. På samma sätt som en klocka inte kan beskrivas utan hänvisning till sitt telos, nämligen sin funktion, kan människan inte beskrivas utan hänvisning till det goda. Bör återfinns således implicit i det som är.

Vi talade förut om en situation där två inom-traditionella praktiker kom att ställas mot varandra, och där valet mellan dessa löstes via den narrativa synen på människans utveckling. Men ponera att det nu i stället är två *traditioner* som står mot varandra. Hur kan vi avgöra vilken av dessa som ska betraktas som den riktiga? På den här punkten är MacIntyre explicit:

Suppose that two rival and incompatible moral traditions encounter one another in some specific historical situation where to accept the claims of the one is to be committed to conflict with the other. Then *either* it will be possible to appeal to some set of rationally grounded principles independent of each of the rivals *or* no

rational resolution of their disagreements is possible. But if the former, then there is indeed a set of principles to which appeal can be made on fundamental moral issues the rational grounding of which is independent of the social particularities of traditions; and if the latter, there is no moral rationality which is not internal to and relative to some particular tradition. But in that case we can have no good reason for giving our allegiance to any one particular tradition rather than the other. And since my rejection of the Enlightenment project commits me to deny what follows from the former of the two alternatives, it seems that I cannot avoid accepting these consequences of the latter alternative. (MacIntyre 1984:276)

Slutligen, med den här relativistiska synen på moralisk kunskap, hur avgränsar MacIntyre de olika traditionerna från varandra? MacIntyres uppfattning om olika traditioner tycks ha mycket gemensamt med den historisk-politiska gemenskapen som återfinns inom nationalstaten. Det är här som partiella gemenskaper möts i en gemensam vision om det goda. Andra gemenskaper som dock nämns är familjen, staden och lokalsamhället (MacIntyre 1984: 220).

Sammanfattning

Efter den här korta genomgången av Walzer och MacIntyre kan det nu vara dags att summera det som framkommit om den komunitära arkitekturen. Det första man kan säga är att moralisk kunskap är *intern* i förhållande till den sociala gemenskapen. Vi når inte moralisk kunskap genom att titta på samhället utifrån en neutral och opartisk utgångspunkt, utan genom att tolka de substantiella värden som, implicit eller explicit, redan finns hos oss. Ansatsen är således empirisk. Vad vi ser hänger samman med var vi står. För det andra sker tolkningen mot bakgrund av en social gemenskap. Man tolkar det som man har gemensamt. Det här gör att det är den *gemensamma* förståelsen, inte den privata, som tolkningen vädjar till. För det tredje innebär den empiriska ansatsen att den komunitära metoden får ett *partikulärt* inslag. Världen är pluralistisk, den består av olika kulturer och traditioner. Detta gör att det inte finns *ett* enda sätt att uppfatta moral. Tvärtom är moralens kännetecken att den skiljer sig åt mellan olika gemenskaper. Vad gäller avgränsningen är det den *politiska gemenskapen inom nationalstaten* som utgör den kontext inom vilken vi har att tolka den gemensamma förståelsen. Detta ställningstagande är tydligast hos Walzer, men framkommer ändå indirekt hos MacIntyre. Lite förenklat, och med hjälp av Platons berömda grotta, skulle man således kunna säga att kommunitarismen uppfattar moralisk kunskap (gemensam förståelse) som situerad i grottan (läs: politiska gemenskapen). Vidare finns det *flera* grottor, och följaktligen flera olika sätt att uppfatta moral.

Hur härleder kommunitarismen gränsen för det gemensamma?

Som syftet med den här uppsatsen antyder kan vi inte studera den komunitära arkitekturen utan att i någon mening förstå vad som menas med det "kommunitära samhället". Detta hänger samman med den komunitära metodens empiriska och kontextuella ansats. Kanske är gränsdragningen i själva verket den mest centrala frågan då detta komunitära samhälle är det som till stor del

bestämmer vår identitet, genererar vårt goda och är avgörande instans i moraliska frågor. I den genomgång som hittills har gjorts har vi emellertid tagit avgränsningen för given, nöjt oss med författarnas eget konstaterande. Men frågan vi måste ställa oss är hur dessa författare går från att konstatera gemenskapens betydelse för moralisk kunskap, till att faktiskt sätta gränsen för densamma? Hur, kort sagt, härleder de avgränsningen?

Vi har sett att komunitärer ifrågasätter tanken att det skulle finnas någon form av grundläggande skäl eller filosofiska bevis att använda sig av vid moralisk oenighet. Detta är enligt dem en chimär, ett sätt att dölja kunskapens empiriska status bakom ett filosofiskt språk. Allt vi kan göra är att gå tillbaka till oss själva, tolka de gemensamma föreställningar som vi redan har. Moralisk visshet åstadkoms inte via "foundational myths", utan genom att tolka det som kännetecknar vårt liv här och nu. Tolkningen är således intern i förhållande till gemenskapen, den befinner sig *i grottan*. Men innan vi går vidare finns det anledning att stanna upp här. Den komunitära hållningen i detta är inte helt entydig. Problemet är att det tycks finnas en spänning mellan å ena sidan komunitär metod, å andra sidan komunitär ontologi. Jag tänker då i första hand på hur man ska förstå filosofens plats i grottan. Walzer skriver:

The philosopher has withdrawn from the community. It is precisely because the knowledge he seeks can only be found outside this particular place that it yields no rights inside. (Walzer 1981: 396)

Men om filosofen står utanför samhället, måste komunitarismen i viss mån underkänna sin egen ontologi. Filosofen lyckas ju med att bryta sig loss ur kontexten, han befinner sig inte tillsammans med de andra i grottan. Konsekvensen av detta blir att filosofen, vilket Walzer poängterar, får svårt att tolka de gemensamma föreställningar som finns i samhället. Anspråken saknar giltighet. Frågan man då måste ställa sig är vilka *fler* som står utanför gemenskapen. Konstnärer? Författare? Arbetslösa? Det här tycks vara en farlig väg. Ett alternativ, och kanske är det så man ska förstå Walzer, är att alla befinner sig i grottan, men att filosofer har en tendens att vilja *ge sken av* att ha lämnat grottan. Med hjälp av "grundläggande skäl" och abstrakta resonemang försöker de avsluta det pågående demokratiska samtalet bland medborgarna. Genom att distansera sig, försöka hitta en opartisk utgångspunkt, vill de nå "sann" moralisk kunskap. Problemet är bara att den kunskap de får med hjälp av den här skenmanövern är till föga hjälp i det praktiska livet. I stället för att närma sig den moraliska uppfattningen i samhället blir förklaringar utifrån en opartisk utgångspunkt alltför generella för att ha något att säga om en specifik moralkultur. Opertiskheten skapar distans på bekostnad av verklig kunskap.

Väljer man det senare alternativet, och jag tror det är så man ska förstå komunitarismen, står ingen människa i verklig mening utanför samhället. Politisk filosofi måste därför ses som en integrerad del i det samhälle det studerar. Teorin är en del av praktiken. Av detta följer också att den inte ska ha någon privilegierad position jämfört med andra praktiker eller aktiviteter i samhället. Men om nu alla, inklusive filosofen, befinner sig i grottan, och ingen kan sticka upp huvudet ur denna, hur vet man då var gränsen går i förhållande till andra

grottor? Man kan tycka att frågan är alltför förenklad, att jag medvetet försöker missförstå vad kommunitarismen avser med den moraliska kunskapens empiriska status. Men faktum är att den pekar på ett allvarligt problem med den komunitära metoden; dess oförmåga att härleda gränsen för gemenskapen utan att falla tillbaka på de metoder som den har gett sig ut att kritisera. Plant skriver:

Alasdair MacIntyre has argued very forcibly that the notion of obligation has a sense only within the context of a society in which people have very clear roles and that deontological theories in which the idea of duty and obligation are central make sense only within that kind of context which has now effectively broken down. Whether this argument is plausible is not our main concern here; what matters is how such an argument about the appropriateness of context is to be resolved ... the context of use, intelligibility and justification cannot be determined without considering external reasons. (Plant 1991: 366f)

Ett exempel på hur svårt det är att härleda gemenskapens gränser utan att falla tillbaka på ett externt tillvägagångssätt är Daniel Bells försök i avhandlingen "Communitarianism and its Critics". I denna försöker han härleda det som är konstitutivt för människan utifrån något som han kallar "the final position", detta i motsats till Rawls' "original position". Han vill att vi föreställer oss att vi ligger på dödsbädden. När vi ligger där och tänker tillbaka på vårt liv, vad skulle vi värdera högst? Arbetet, vännerna eller familjen? Han kommer så småningom fram till att det vi skulle värdera i denna livets slutfas är familjen och det nationella medborgarskapet (Bell 1993: 188f).

Om vi för ett tag bortser från själva tillvägagångssättet, lyckas Bell? Jag betvivlar det. Resonemanget kring våra patriotiska känslor är svagt, och jag tror Bell får svårt att övertyga människor om att det är den nationella stoltheten vi tänker på i dödsbäddssögonblicket³. Men försöket är intressant ur en annan synvinkel, nämligen dess *metodiska* likhet med Rawls' ursprungssituation. För att härleda gemenskapen vill Bell få oss att idka självkritik, att ifrågasätta om det vi sysslar med har något värde när det kommer till kritan. Metoden har därför många likheter med Rawls sätt att härleda rättvisa genom en opartisk, hypotetisk ursprungssituation. Men enligt Bell finns det en skillnad mellan dessa båda – dödsbäddsscenarioet är verkligt. Vi kan en gång komma att ligga där och fundera kring vårt liv. Detta till skillnad från ursprungssituationen, som bara är verklig för filosofer med smak för mental gymnastik. Det här resonemanget kan dock ifrågasättas.

För det första kan man fråga om verklighetsanknytningen är relevant. Både ursprungssituationen och den slutgiltiga positionen kräver att vi *tänker* oss in i en situation, och sedan härleder det rätta eller det goda utifrån denna. I detta skiljer sig inte Bell från Rawls. För det andra kan man fråga om dödsbäddssituationen har mer verklighetsanknytning än ursprungssituationen. Man kan ju hävda att ursprungssituationen är ett sätt att träffa ett opartiskt val mellan två "verkliga" och vanligt förekommande uppfattningar kring rättvisa, nämligen frihet och jämlikhet. I båda fallen handlar det således om att försöka se verkliga alternativ "utifrån", att avlägsna sig som ett sätt att närma sig det goda respektive det rätta. Utifrån det här resonemanget tycks det som om Bell får svårt att

härleda gränsen för gemenskapen utan att använda metoder som går utanför den substantiella tolkningen. Men om det är omöjligt för kommunitärer att dra gränsen kring gemenskapen, hur ska man då förstå det faktum att kommunitärer ändå *gör* detta?

Vi har tidigare sett att kunskap enligt kommunitär metod befinner sig i grottan. Vi har också sett att kommunitärer avfärdar Humes lag, dvs tanken att man måste skilja mellan deskriptiva och normativa uttalanden. För kommunitärer ligger det normativa således "inbäddat" i det som är, dvs livet i grottan. Men livet i grottan är inte okomplicerat, och det händer därför att man inte alltid är överens om vad som kännetecknar livet som det "är". Även *tolkningar* kan således vara omtvistade. Hur avgör man då bland konkurrerande tolkningar? Jag tror att vi i det här sammanhanget har ytterligare något att hämta från Bells försök. Vi har sett hur han försöker härleda det som är konstitutivt för människan genom att använda sig av en opartisk situation, dödsbädden. Vad han och andra kommunitära författare emellertid tycks bortse ifrån är att sättet han gör detta på *i sig* är konstitutivt för människan. Vi försöker ofta se på situationer "utifrån" som ett sätt att värdera olika alternativ. Detta gäller även kommunitärer. Problemet i deras fall är emellertid att de, när de spekulerar kring gränsen för gemenskapen, samtidigt motbevisar sin egen tes om kunskapens empiriska status. Cohen reder upp det här förhållandet på ett bra sätt:

... the pressure to consider the reasonableness of conventional norms and values – to move "outside" more local and particularistic ethical conceptions – comes from "inside" those conceptions themselves. In fact, whatever the merits of their [kommunitärer] own substantive ethical theories, their arguments undermine the dogma that there is a clear and sharp boundary between what is "inside" and what is "outside", between community norms and critical standards, between common-sense morality and philosophical ethics... There still is no plausible way to fix the limits of practical reason. (Cohen 1986:467f)

Den politiska gemenskapen

Även om kommunitärer i princip inte kan dra några gränser, har vi sett att de gör detta. För dem är Platons grotta synonym med den politiska gemenskapen inom nationalstaten. Men människor tillhör olika gemenskaper under olika tider, och med olika intensitet. Vi måste därför gå vidare, undersöka på vilket sätt den politiska gemenskapen är att betrakta som konstitutiv för oss. För att göra detta krävs att vi först associerar lite kring vad som kan tänkas konstituera människan i dagens liberala samhälle. Flera alternativ kan identifieras; familj, kön, vänskap, partnerskap, religiös tillhörighet, yrkestillhörighet, sexualitet, nationalitet, minoritetstillhörighet, facktillhörighet, klasstillhörighet, marxism, feminism, veganism, IT, arbetsplats, arbetslöshet, partitillhörighet och organisationstillhörighet. Om dessa kan man säga att några är valda, andra inte. Några hör till nationen, andra går över nationsgränser. Vissa är intensiva, andra inte. Hur ska vi sortera dessa?

Enligt kommunitär metod utgörs en gemenskap av människor med en *gemensam förståelse* kring det goda i livet. Det är denna förståelse som gör dem till en gemenskap. Tar man den här definitionen på allvar blir det emellertid

svårt att förstå varför kommunitärer har valt den politiska gemenskapen inom nationalstaten som det mest konstitutiva för människan. Tvärtom är det ofta i gemenskaper av det slag vi räknade upp ovan som man finner en enhetlig föreställning kring det goda. Att vara homosexuell, vegan, moderat eller muslim är antagligen mer konstitutivt för en människas identitet och moraluppfattning än själva medborgarskapet. Den här inommetodiska motsättningen mellan å ena sidan den gemensamma förståelsen, å andra sidan den politiska gemenskapen gör att kommunitarismen måste välja. Antingen behåller man kravet på den gemensamma förståelsen, men då måste man överge tanken på den national-politiska gemenskapen och i stället betrakta kunskapen som situerad i mindre, partiella gemenskaper. Eller står man fast vid den politiska gemenskapen, men då måste man överge sin gamla metod om moralens gemensamma förståelse och hitta en ny motivering (Se Badhwar 1996:14f., Kukathas 1996:82f.).

Det första alternativet skulle innebära att kommunitarismen fick acceptera även transnationella gemenskaper, som t ex islam. Vidare skulle den politiska gemenskapen, på grund av de partiella gemenskapernas skilda uppfattningar kring det goda, antagligen utmynna i respekt och tolerans inför pluralismen. Den politiska gemenskapens goda skulle således få en begränsad räckvidd och inte skilja sig mycket från dagens liberala samhälle⁴. Det andra alternativet vore inte särskilt tilldragande. Det skulle betyda att man, trots frånvaron av gemensam förståelse, behåller tanken om den politiska gemenskapen som gränsen för det gemensamma goda. Pluralism skulle därmed få ge vika för dominans, om än i det godas namn.

Men kommunitärer kan ifrågasätta det som sagts ovan. De kan hävda att oenigheten är *yttlig*, att en tolkning kan fixera en punkt under oenigheten som förenar alla dessa partiella gemenskaper i en gemensam vision om det goda. Den gemensamma förståelsen ligger således inte på ytan, tvärtom krävs det att man gräver lite, gör ett bra tolkningsarbete för att kunna upptäcka det som förenar dessa partiella gemenskaper. Men här uppstår ett problem. Om den gemensamma förståelsen inte finns bland dessa partiella gemenskaper, hur kan en tolkning hitta denna, om det samtidigt är den gemensamma förståelsen som är högsta moraliska instans? Cohen har problematiserat detta i förhållande till Walzers tolkning av det amerikanska samhällets syn på sjukvård (Cohen 1986:464). Enligt Walzer är behov den fördelningsprincip som bör gälla inom den amerikanska sjukvården. Men, skriver Cohen, om ett värde inte är fördelat efter behov, på vilket sätt är det då sant att gemenskapen uppfattar det som ett behov? Den obesvarade frågan är således varför vi i det här fallet ska tro på Walzer, och inte amerikansk sjukvårdspolitik.

Problematiken aktualiserar också frågan om hur man ska förstå den gemensamma förståelsens koppling till det goda. Enligt kommunitär metod tycks den gemensamma förståelsen vara *synonymt* med det goda, dvs ett samhälle med en enad förståelse kring vissa värden är samtidigt ett gott samhälle. Det "gemensamma goda" skulle därmed vara en tautologi. Men vi kan räkna upp samhällen där det visserligen tycks ha funnits en gemensam förståelse, men där man allvarligt kan ifrågasätta huruvida det rörde sig om ett enat "gott". För att

dra frågan till sin spets kan man t ex fråga hur kommunitärer, med gemensam förståelse som högsta instans, hade förhållit sig till nazismen i trettioalets Tyskland. Med vilken motivering hade man kunnat invända mot det som skedde? En kommunitär skulle antagligen hävda att nazismen inte var ett uttryck för det tyska folkets *verkliga* uppfattning. De var själva bedragna. Men detta, kan man hävda, är en metodisk efterhandskonstruktion. Problemet är fortfarande att kommunitärer inte i nuet kan visa på vilket sätt den gemensamma förståelsen ibland är synonym med den aktuella majoritetsuppfattningen, ibland med en djupare tolkning av det gemensamma.

För att sammanfatta, tycks det som den politiska gemenskapen inom nationalstaten inte besitter någon gemensam förståelse kring det goda i livet. Den kommunitära metoden ger heller ingen anledning att tro att den gemensamma förståelsen existerar ”någonstans under ytan”. I den mån den gör detta handlar det inte om någon enhetlig föreställning kring det goda, utan om ett uttunnat gott, mer i linje med den föreställning som återfinns i dagens liberala samhälle. Detta gör att valet av den politiska gemenskapen som avgränsning för det gemensamma goda saknar grund. Konsekvensen av att kommunitärer ändå gör den här avgränsningen blir inte oväntat *dominans* i förhållande till mindre, partiella gemenskaper.

Innan vi lämnar frågan om den politiska gemenskapen vill jag emellertid uppmärksamma ytterligare något i samband med detta; den gemensamma förståelsens förhållande till universella rättigheter. Walzer öppnar som bekant upp för förekomsten av en tunn, moralisk kod över de politiska gemenskapernas gränser. Han använder bl a Pragbornas marsch för rättvisa som ett sätt att visa detta. Han säger att vi visserligen kan känna igen orden som skrivs på plakaten – rättvisa och sanning- men vi kan omöjligt ge oss in i diskussionen om vilken form rättvisan ska ta i just fallet Prag. Detta måste utarbetas från ett tjockt narrativ, utifrån historia, traditioner och gemensamma föreställningar. Men tänk om det är på det viset, att det enda Pragborna *själva* kan enas om är att de vill ha rättvisa. Sen går åsikterna isär. Vissa vill ha bättre villkor för företagen, andra vill ge mer till sjukvården, ytterligare några vill ge ökade subventioner till jordbruket. Om så är fallet, dvs om den gemensamma förståelsen sammanfaller med den tunna, moraliska koden, kan man fråga varför moralisk argumentation nödvändigtvis måste vara partikulär.

Den politiska gemenskapens partikularitet

Det mest omdebatterade inslaget i den kommunitära metoden är tanken på kunskapens partikularitet. Med detta menas att moral, dvs vad som är gott och rätt, är relativt till den gemensamma förståelsen inom den politiska gemenskapen. Detta är enligt många otillräckligt. Det skulle betyda att det inte finns något sätt att legitimt kritisera den gemenskap som i den gemensamma förståelsens namn förföljer eller diskriminerar vissa minoriteter inom sitt territorium. Finns det då inget sätt, utöver den platonska universalismen, på vilket man kan bryta partikulariteten och öppna upp en moralisk dialog *mellan* gemenskaperna?

Det finns enligt min uppfattning i huvudsak två sätt på vilket man kan ifrågasätta den politiska gemenskapens partikularitet. Det ena är, för att använda exemplet med grottan, att hävda att de olika grottornas moraliska utveckling löper parallellt, oberoende av varandra. Det här argumentet hittar vi i vissa avseenden bland komunitärerna själva. Det andra är att hävda att det i dagens läge, med globaliseringen stående för dörren, är missvisande att tala om separata grottor. Båda dessa alternativ korrelerar med det som ibland kallas "the view from everywhere", och betyder att vi undersöker om det finns fog för att hävda en *empirisk universalism*⁵.

Det första alternativet skulle ge vid handen att det finns något som förenar de olika politiska gemenskaperna i synen på det goda. Detta grundar sig dock inte i någon metafysisk position, utan i gemensamma, empiriska förutsättningar. Enligt Walzer finns det något som kan betraktas som en minimal, moralisk kod över de politiska gemenskapernas gränser. Det handlar då om förbud mot sådant som "murder, deception, betrayal, gross cruelty" (Walzer 1987:23f). Den intressanta frågan är dock hur Walzer, utifrån sin partikulära moraluppfattning, rättfärdigar den här universella, minimala koden. Det tycks som om han grundar den universella koden i förekomsten av *moralisk erfarenhet*. Han skriver:

They [prohibitions] are in fact, ... the products of many people talking, of real if always tentative, intermittent, and unfinished conversations. We might think of them not as discovered or invented but rather as emergent prohibitions, the work of many years, of trial and error, of failed, partial, and insecure understandings.... (Walzer 1987: 24)

Hur ser då Walzer på rättvisefrågan? Kan den också betraktas som en universell, moralisk erfarenhet? Vi har sett att rättvisa enligt Walzer är relativ till den gemensamma förståelsen inom en gemenskap. Det innebär att det finns tillfällen där det kan betraktas som moraliskt försvarbart att av rättviseskäl invadera ett annat land. Men Walzer är inte riktigt klar på den här punkten. I andra sammanhang skriver han nämligen att rättvisan kräver att vi *respekterar* andra länders gemensamma goda (Walzer 1983:375). Det land som *inte* respekterar andra länders goda agerar därför av någon anledning orättvist, trots att beslutet bygger på den gemensamma förståelsen inom landet. Det här exemplet visar på den ambivalens som återfinns hos Walzer. Antingen måste han backa in i det relativistiska lägret, och medge att rättvisan kan kräva sina offer. Eller måste han inkludera rättvisan i den minimala, och universella moraliska koden. Det senare alternativet skulle betyda att han närmar sig den deontologiska uppfattning enligt vilken rättvisa är att betrakta som oberoende av det goda. Trots ambivalensen står Walzer emellertid fast vid rättvisans partikularitet. Det betyder att samtliga komunitära författare avvisar den deontologiska uppfattningen enligt vilken det rätta är oberoende av det goda. Även om Walzer i vissa hänseenden talar om en minimal, universell kod, vill han således göra halt inför rättvisan. Utmaningen för alla dem som i någon mening tror på universell rättvisa blir därför att gå ett steg längre, att empiriskt försöka visa att även uppfattningen kring rättvisa inte nämnvärt skiljer sig åt mellan grottorna. Detta kan göras på flera sätt. Ett alternativ är att grunda universalismen i *människan*, t ex

genom någon form av biologisk eller psykologisk instinkt. Ett annat är att man följer Walzers exempel och försöker hitta någon form av universell erfarenhet i den *sociala interaktionen*. Ett försök utifrån den här senare linjen har gjorts av Reinikainen (1996: 33f).

Vad Reinikainen försöker visa är att rättvisa i alla samhällen bygger på samma föreställning om *opartiskhet*. Det empiriska argumentet tar avstamp i den nästan universella spridningen av tävlingsspel i världen. Enligt Reinikainen utgår tävlingsspelet från ett ideal om opartiska spelregler. Varje spel har regler som stipulerar när vinnaren har förtjänat sin vinst, dvs när spelet kan betraktas som rättvist. Antagandet är således att om spelet återkommer i de flesta kulturer, tyder det även på att samma föreställning om rättvisa som opartiskhet också finns i dessa. Det här argumentet kan ses som en empirisk uttolkning av den rättvisuppfattning som bl a återfinns i Rawls' bok "A Theory of Justice". I denna jämför Rawls som bekant ursprungssituationen med ett lotteri. Ursprungssituationen liknar lotteriet i den meningen att det är opartiskheten, och inte någon på förhand bestämd norm, som garanterar det rättvisa utslaget. Reinikainens försök syftar till att grunda rättvisans universalism i empirin. Han försöker visa att det i de olika gemenskaperna, *oberoende* av varandra, finns en parallell moralisk utveckling. Ett annat sätt att argumentera mot komunitär partikularism är att ifrågasätta själva tanken på separata och oberoende grottor.

Globalisering är ett modeord som används både av dess motståndare och förespråkare. Med globalisering menas vanligtvis den process genom vilken beroendet mellan länderna ökar. Flera faktorer som bidrar till den här processen kan identifieras: det ökade varu-, och informationsutbytet, det ökade finansiella utbytet, migrationen, det ökade gemensamma beslutsfattandet, samt de ökade gemensamma problemen i form av t ex miljöproblem. Vi ska kort associera kring några av dessa faktorer. Det finns knappast någon politisk gemenskap som i dag kan betraktas som materiellt självförsörjande. Det som kännetecknar dagens samhälle, oavsett om vi talar om länder i tredje världen eller typiskt västerländska samhällen, är att det skett en enorm *varuintegrering* mellan länderna. Förutom den traditionella importen och exporten, sker detta via de sk transnationella företagen. *Informationsutbytet* är ett annat område med enorm genomslagskraft. Motorn i detta är massmedia, genom vilken människor dygnet runt kan följa konflikter och händelser runt om i världen. Det snabba informationsflödet kopplat till den *finansiella integreringen* har i sin tur lett till en sensitivitet på gränsen till det riskabla. Eftersom världens räntor och valutor står i relation till varandra, kan en liten rörelse åt ett visst håll på t ex New York börsen, orsakat av ett visst politiskt beslut, leda till kedjereaktioner världen över. En enskild villaägare i Stockholmstrakten står därför i direkt beroenderelation till den internationella finansmarknaden. *Migration* är ett annat exempel på hur banden mellan länderna hålls vid liv. Detta har lett till att det i de flesta samhällen finns ett otal olika nationaliteter och religioner. Ett bra exempel på den integrering som sker via *gemensamt beslutsfattande* är EU. Andra exempel är NAFTA och NATO. Slutligen, vad gäller *probleminternationaliseringen* tar denna sitt tydligaste uttryck i frågor som rör miljön. Flera

av dagens miljöproblem respekterar inga gränser. Hur autonom eller självförsörjande Sverige än är kan vi således inte hindra det faktum att vindarna ofta blåser från de brittiska öarna till Sverige. Storbritanniens miljöpolitik berör därför i högsta grad Sverige.

Utifrån ovanstående resonemang tycks det som om det mest kännetecknande för den politiska gemenskapen inte är dess partikularitet, utan dess beroende av andra gemenskaper. Mot den bakgrunden är det förvånansvärt hur lite de kommunitära författarna berör frågan. Tvärtom skriver de ofta som om världen verkligen bestod av skilda politiska gemenskaper. Konsekvensen av detta blir att det som i dag sker *mellan länder* hamnar i ett *moraliskt tomrum*. Men kanske anser kommunitärer att detta på intet sätt är problematiskt. De kan ju hävda att det visserligen finns gränsöverskridande praktiker och aktiviteter, men att dessa är irrelevanta för frågor av moralisk karaktär. Håller detta?

Vi har sett att det enligt den kommunitära metoden inte finns neutrala praktiker eller aktiviteter. En praktik uttrycker alltid en viss uppfattning kring det goda. I varje praktik, aktivitet eller nyttighet finns således vissa inneboende värden. Dessa värden står i sin tur i relation till en viss kontext, till en viss gemensam förståelse. Hur ska man då se på de praktiker som i dag tenderar att överskrida de politiska gemenskapernas gränser? Med kommunitär terminologi skulle man kunna säga att det som sker är ett utbyte av *värderingar* (partiella och politiska) gemenskaper emellan. Genom globaliseringen sker en ständig värdespridning världen över. För att tala med Walzer, är det inte bara varor som byts över gränserna, utan även dessa varors sociala innebörd. Vilka konsekvenser får då den kommunitära partikulariteten i en värld av global värdeintegrering? Enligt min uppfattning beror detta på hur man ser på integreringen. Jag ska nedan laborera med två hypotetiska och en aning polariserade förhållningssätt till detta:

Det första alternativet skulle innebära att man uppfattar värdespridningen som ett sammansatt resultat av alla gemenskapers gemensamma värdeuppfattning. Det sker således en ständig *sammansmältning* av olika gemenskapers värderingar. Oavsett om detta sker på ömsesidiga eller ensidiga villkor leder mötet till att de olika gemenskapernas gemensamma förståelse förändras. Utifrån detta synsätt har kommunitärerna emellertid ignorerat den empiriska plattform som trots allt redan finns mellan länderna. Mellankulturell kritik är både möjlig och meningsfull. Det andra alternativet är att man uppfattar värdespridningen som ett ensidigt resultat av en eller flera gemenskapers gemensamma förståelse kring vissa värden. Enligt denna uppfattning skulle vissa gemenskapers "verkliga" förståelse få ge efter för en annan gemenskaps uppfattning. Det underliggande antagandet är således att den gemensamma förståelsen är något mer eller mindre konstant, och att globalisering inte leder till en sammansmältning men ett *övergrepp*. Utifrån det här synsättet tycks den kommunitära partikulariteten emellertid vara i otakt med sig själv. Det enda den kommunitära partikulariteten bidrar till är ju att begränsa det moraliska samtalet, inte globaliseringen i sig. Vad man i princip gör är att man delegitimerar den kritik som annars kunde riktas mot de gemenskaper som bidrar till övergreppet.

Slutord

Enligt kommunitarismen befinner sig västvärlden nu i en tid där det gäller att inte bara i liberal anda skydda individen, utan också att värna själva det fundament med vars hjälp individen *görs* till en socialt och moraliskt handlande individ. Det finns en oro för att det som håller ihop samhället, det gemensamma i någon mening, håller på att urholkas i floden av individuella rättigheter och friheter. Det man vill göra är att återupptäcka/tolka de gemensamma, socialt kollektiva värdena. Där liberaler ställer frågan om vad rättvisa är, frågar kommunitärer därför hur vi ska kunna återupprätta det *goda*, för att utifrån detta komma fram till vad rättvisa är *för oss*. Men hur kommer man fram till det gemensamma goda? Och vad avser man egentligen med det ”gemensamma”? Genom att studera förhållandet mellan dessa båda frågor har jag kunnat identifiera ett antal problem.

Det första jag kunde konstatera var att kommunitärer i princip inte kan dra några gränser alls. Detta hänger samman med den kommunitära metodens empiriska och kontextuella ansats. Om vi inte kan ställa oss utanför den egna kontexten, kan vi heller inte avgöra var gränsen går i förhållande till andra kontexter. Paradoxen är således att samtidigt som den kommunitära metoden betonar gemenskapens betydelse för människan, är den oförmögen att tala om för oss vari denna gemenskap består. Även *om* det vore möjligt att utifrån kommunitär metod härleda gränsen för gemenskapen, kan man i ett nästa steg fråga sig varför kommunitärer har valt just den nationalpolitiska gemenskapen. Enligt mitt resonemang saknar det här valet grund. Detta hänger samman med två trender i dagens samhälle; värdedifferentiering och värdeintegrering.

Å ena sidan lever vi idag i heterogena samhällen. Det här betyder att den enighet som kommunitärer ser i den politiska gemenskapen, och som föranleder dem att anse att det räcker med att ”tolka” för att få fram ett gemensamt gott, inte tycks vara kongruent med dagens samhälle. Den gemensamma förståelsen kring det goda återfinns i dag inte inom den national-politiska gemenskapen, utan i mindre, partiella gemenskaper. Konsekvensen av att kommunitärer ändå väljer att placera gränsen kring den politiska gemenskapen blir därför inte oväntat *dominans* i förhållande till dessa partiella gemenskaper. Å andra sidan är de politiska och partiella gemenskaperna inom nationalstaten i sig själva kontextualiserade. Genom globaliseringen sker en ständig värdeintegrering mellan både partiella och politiska gemenskaper. Att trots detta hävda att den politiska gemenskapen skulle vara moraliskt självförsörjande leder följaktligen till att man *ignorerar* de praktiker och aktiviteter som i dag sträcker sig utöver den enskilda gemenskapen.

Den problematik som beskrivs ovan bottnar enligt min mening i ett olöst spänningsförhållande mellan å ena sidan kommunitär metod, å andra sidan kommunitär gemenskap. Jag tolkar detta som att den kommunitära metoden har fått ge vika för en politisk strävan efter enhet. Det betyder att kommunitarismen måste ompröva sina motiveringar – som det är i dag vilar den kommunitära gemenskapen på lösans grund.

Noter

* Jag vill tacka Bo Lindensjö och Alexandra Segerberg för värdefulla kommentarer till manuskriptet.

1. Inom vetenskapsfilosofin skiljer man ibland på epistemologi och metodologi, där epistemologi betecknar den mänskliga kunskapens betingelser, möjligheter och gränser; medan metodologi står för en teori om hur forskning i praktiken bör gå till, vilka metoder man bör använda sig av. I den här uppsatsen kommer jag använda begreppet metod som en samlingsbeteckning för såväl epistemologiska som metodologiska angreppssätt.

2. Trots att liberalismen av nödvändighet kommer med på ett hörn är denna uppsats inte att betrakta som ett inlägg i den "liberal-kommunitära debatten". Med detta vill jag ha sagt att jag har svårt att se hur liberalismen *inte* skulle brottas med de problem som tas upp i uppsatsen.

3. För ett antal militärer och krigsveteraner kan detta givetvis vara fallet. Vi återkommer till frågan om vad som är konstitutivt för människan i nästa avsnitt.

4. Rättigheterna skulle dock gälla gruppen, inte individen.

5. Detta, enligt Galston 1989:126, i stället för liberalernas "view from nowhere", och kommunitärernas "view from somewhere".

Litteratur

- Badhwar, N.K., 1996. Moral Agency, Commitment, and Impartiality, *Social Philosophy and Policy*, Vol 13, No 1, s 1-26.
- Bell, D., 1993. *Communitarianism and its Critics*, Oxford: Clarendon Press.
- Buchanan, A.E., 1989. Assessing the Communitarian Critique of Liberalism, *Ethics* 99, July, s 852-882.
- Cohen, J., 1986. Review of Spheres of Justice, *The Journal of Philosophy*, No 83, s 57-468.
- Galston, W.A., 1989. Community, Democracy, Philosophy. The Political Thought of Michael Walzer, *Political Theory*, Vol 17, No. 1, s 119-130.
- Kukathas, C., 1996. Liberalism, Communitarianism and Political Community, *Social Philosophy and Policy*, Vol 13, No 1, s 80-104.
- Kukathas, C., Pettit, P., 1990. *John Rawls. En introduktion*. Göteborg: Daidalos.
- Kymlicka, W., 1995. *Modern politisk filosofi. En introduktion*, Nya Doxa.
- MacIntyre, A., 1984. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2nd edition.
- MacIntyre, A., 1990. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- Mulhall, S., Swift, A., 1992. *Liberals and Communitarians*, Oxford: Blackwell.
- Plant, R., 1991. *Modern Political Thought*, Cambridge: Basil Blackwell.
- Rawls, J., 1971. *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
- Reinikainen, J., 1996. Rättvisa som opartiskhet, s 32-52 i Lindensjö, B. (red), *Liberalismen och den moderna demokratin*, Lund: Studentlitteratur.
- Reitberger, M., 1996. MacIntyre, Taylor och det moderna predikamentet, s 142-176 i Lindensjö, B. (red) *Liberalismen och den moderna demokratin*, Lund: Studentlitteratur.
- Sandel, Michael, J., 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C., 1989. *Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles, 1995. *Identitet, frihet och gemenskap. Politisk-filosofiska texter i urval av Harald Grimen*, Göteborg: Daidalos.
- Walzer, M., 1981. Philosophy and Democracy, *Political Theory*, Vol. 9, No 3, s 379-399.
- Walzer, M., 1983. *Pluralism och jämlikhet. En teori om rättvis fördelning*, Göteborg: Daidalos.
- Walzer, M., 1987. *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge: Harvard University Press.
- Walzer, M., 1994. *Thick and Thin. Moral argument at home and abroad*, London: University of Notre Dame Press.