

En rationell diskurs; "Tillbaka till Rousseau"

Bo Carlsson

Rättssociologiska institutionen, Lunds universitet

"Samhället log icke, därför att det erkände samhällsfördragets första grundlagsprincip om den offentliga lögnen."

Strindberg "Den nya riket"

De problemställningar, det frågande som leder fram till en aktualisering av naturrätten, har sin utgångspunkt i den möjlighet som i dag faktiskt existerar att *överskrida* den dominerande "nyttomoralen". De nya ramlagar som i vårt samhälle inrymmer *ett ökat allmänt deltagande* i samhällsdebatten, kan sägas markant ha vidgat möjligheten till en rationell värdediskussion. Men för att en dylik rationell diskurs ska bli en gångbar realitet krävs det en genomgripande analys av dess förutsättningar och begränsningar. Ett sätt att tränga ner på djupet och samtidigt "bevara en plats i solen", är att börja med en förståelse för olika naturrättsläror, och som en naturlig fortsättning nå fram till en reflektion över vår tids normativa modeller som sägs beröra rättvisa och moral. "Det skall visa sig att det inte rör sig om ett långt tankestreck mellan förflutet och framtid, utan om *fullföljandet* av det förflutnas tankar."¹

Inledning

Det bör inledningsvis påpekas att huvudströmningarna inom samhällsvetenskapen tar avstånd från naturrätten. Det görs på två sätt: för det första genom att åberopa Historien, och för det andra genom att göra en åtskillnad mellan fakta och värderingar.

De som har förnekat naturrätten genom att hänvisa till den historiska utvecklingen, menar att naturrätten endast kan existera ifall det finns eviga och oföränderliga rättvisepprinciper. Det är naturrättens grundantagande, som dock enligt vederläggarna visat sig vara felaktigt eftersom rättvisepprinciper genom historien visat sig vara återkalleliga och föränderliga. Historicismen är så att säga "det yttersta resultatet" av naturrättens kris. Men enbart genom att påvisa att det inte finns någon rättvisepprincip som inte vid *någon* tidpunkt eller plats blivit förnekad, har naturrättens kritiker i och för sig inte bevisat att förnekelsen varit rättfärdig eller förnuftig.² Med andra ord är det möjligt att naturrättens uppfattning om rättvisa och moral fortfarande skulle kunna vara "sann", trots att den blivit förnekad av Historien. Även om man blivit förrådd eller övergiven av en vän, är ändå vänskap ett *evigt* värde. Vad som kan förändras över tiden är "vänskapens" betydelse och innehåll.

Den andra formen av kritik gentemot naturrätten sammanfaller med Max Webers distinktion mellan fakta och värde. Weber menar att det är omöjligt, eller snarare fel, att dra någon slutsats om något värde ur ett faktum. Likaså är det fel att bestämma ett skeendes *faktiska* karaktär med hänvisning till dess önskvärdhet. Med anledning härav hävdar en del av naturrättens tillbakavisare att det finns en mängd olika oföränderliga principer om vad som är rätt, eller vad som är att beteckna som "det goda". Dessa olika principer är i konflikt sinsemellan, och det är omöjligt att förfäktat att någon speciell rättvisepprincip är mer överlägsen än någon annan.

Weber var av den uppfattningen att moraliska befallningar vädjar till vårt samvete, medan kulturella värden vänder sig till våra känslor. Eller rättare uttryckt: man bör fullfölja sina moraliska skyldigheter, medan det helt och hållet hänger på ens *nyckfulla vilja* om man förverkligar ett kulturellt värde. Men om det är som Weber fastslår, att ingen lösning är mer moraliskt överlägsen än någon annan, så blir den logiska konsekvensen

att beslut förflyttas från "etikens tribunal", för att istället bedömas utifrån dess egennyttiga lämplighet, bekvämlighet, förmanlighet eller tjänlighet.³

Med den ovan nämnda reflektionen över naturrättens brister som bakgrund är det lämpligt att redogöra för olika naturrettsliga doktriner. För ett bejakande eller förnekande av naturretten krävs det att man vet vad man bejakar eller förnekar. Leo Strauss skriver: "Problemen rörande naturretten i vår tid är mer en fråga om hågkomst och besinning än om verklig ny kunskap".⁴

En ofta förekommande indelning av naturretten är den i klassisk respektive modern naturrätt. Den klassiska doktrinen, med filosofer som Sokrates och Platon, Aristoteles och Cicero, och i viss mån Thomas av Aquino, talar om *hur "det bästa styrelsesättet" bör vara*. Den moderna naturretten har ersatt "det bästa styrelsesättet/styrelseskicket" med doktrinen om en *legitim regeringsmakt*. För Locke, Hobbes och den säregne Rousseau, den moderna naturretts förgrundsfigurer, är självbevarelse, överenskommelse och frihet kardinalord. Sokrates och Platon talar mer om "det goda och sköna", om vänskap och dygd.

Klassisk naturrätt – "det bästa styrelsesättet"

Platons berömda idélära är bland annat ett uttryck för frågeställningen huruvida människan av naturen är god eller ond. En del av Platons "samtida" filosofer hävdade att omsorgen gentemot andra människor endast var ett uttryck för konvention och tradition. Grundantagandet för den filosofiska konventionalismen var att människans naturliga begär är riktat mot hennes eget välbefinnande, och att det inte finns något som universellt kan sägas vara rätt eller rättvist. Det är endast genom en specificering av vanligtvis obestämda begrepp, likt "hjälpssamhet" och "till allmän fördel", som omsorgen gentemot andra människor blir meningsfull. Och varje specificering är en konvention; en allmän och ofta tyst traditionsbundenhet.⁵

Det var framför allt mot sofisternas vulgarisering av konventionalismen som Platon tog strid, men även gentemot den filosofiska konventionalismens grundantagande om människans

egensinniga njutning. Den klassiska naturrättens utgångspunkt är med andra ord en kritik av njutningsläran. Konventionalismen identifierade det goda med det njutbara och behagliga (klassisk hedonism). Men enligt Platon är det inte njutningen som sådan eller begäret efter njutning som är det goda, utan det är snarare *sättet* att förverkliga och tillfredsställa olika njutningar som utgör det goda. Det är idéer om tillvägagångssättet som föregår och bestämmer njutningens betydelse. Att nå njutning på ett, låt oss säga felaktigt eller förkastligt sätt, överensstämmer inte med idén om "det goda och sköna livet". För Platon är det goda "*det bästa sättet*" att förhålla sig till sin omgivning. Det finns enligt Platons förmenande fem dygder som leder människan på rätt väg. Det är rättrådighet, besinning och måttfullhet, fromhet, vishet, och till sist mod.

Människan är av naturen en social varelse! Ja, "mänsklighet" är det samma som att leva i ett samhälle. Det är människans *av naturen* samhällseliga vara som är en av grunderna i den klassiska naturrättsliga doktrinen. Ett antagande, bland många, är att det inte finns någon relation mellan människor där någon är så pass fri att hon helt och hållet kan bete sig som hon själv önskar eller som det passar henne. En annan idé som präglar Sokrates' och Platons tänkande är att rättvisan, för att förbli god måste uppfattas som varande fullständigt oberoende av lagen. Vad som följer är att ingenting kan vara rättvist ifall det är till skada för någon annan människa. Eller uttryckt på annat sätt: rättvisa är vanan eller seden, *habitus*, att inte skada andra.⁶

Istället för att som Platon betona idéläran, i vilken idéerna faktiskt är mer sanna än verkligheten, utgår Aristoteles tvärtom ifrån verkligheten. Aristoteles världsstoff är en påfallande levande materia. Det materiabegrepp han använder sig av kännetecknas framför allt av att:

- a. Materien själv är måttet av de förhållanden som bestämmer om något kan inträda eller inte; "efter måttet av det möjliga".
- b. Materien är på väg framåt, den har en oöverskådlig process framför sig, i vilken vi människor är inneslutna; "det-i-möjligheten-varande".

Aristoteles uppfattar människan som *varande av naturen* ett "politiskt djur". I och med det måste rättvisan få sin "materialisering" genom människans vilja och politiska handling. Den högt utvecklade formen av naturrättsliga principer är den som

existerar mellan medborgare i en demokratisk stat/stad. Ett rättsanspråk som av någon anledning överskrider det politiska samhällets ram kan enligt Aristoteles inte betraktas som en naturlig rättighet. All *inhållsmässig* förändring måste rymmas inom det politiska samhällslivets *former*. Eftersom den politiska viljan är föränderlig kan inte de naturrättsliga principerna vara fullständigt oomkullrunneliga. Det är den politiska formen, Aristoteles demokrati, som är evig. Vad som är relativt uppenbart är att Aristoteles naturrätt är "kvasi-naturlig", eftersom den i hög grad är beroende av politiska institutioner.⁷

Modern naturrätt – legitim regeringsmakt

År 1513 utkom Machiavelli med sin berömda bok, vars titel är *Fursten*. Det är en bok som haft stor betydelse för den politiska filosofins fortsatta utveckling. Machiavelli förnekar med bestämmdhet naturrätten. I sin politiska lära utgår han tvärtom ifrån extrema och farofyllda situationer, där anspråket på rättvisa får vika undan för nödvändighetens krav. Han är av den åsikten att civiliserade människor måste förbli fullblodsegoister. Begreppet *makt* är centralt i hans politiska lära. Och Machiavelli menar att det inte är "rätt och rättvisa" som gör en regering populär; i stället är det graden av grymhet, hänsynslöshet och samvetslöshet som bestämmer den allmänna opinionens inställning.

År 1637 formulerade Descartes den nya filosofins epistemologiska uttryck: "jag tänker, alltså är jag". Diskursens cogito leder fram till den rationalistiska vetenskapsmetoden som märkbart kännetecknas av det matematiskt skolade förnuftet. Ur Descartes' metod hämtar den naturrättsliga riktning som har sin blomstringstid på 1600- och 1700-talet sin rationella kärna. Naturrättslärorna börjar arbeta med deduktioner och syftar till en logisk stringens på nivå med de bevisade vetenskaperna.

Framför allt är det Locke och Hobbes som hämtar inspiration från Machiavelli och Descartes läror. Vad som medföljer är en väldigt "beräknande" människo- och samhällssyn.

Platon har skrivit: "Allt, som vi förfärdigar eller förvärvar, är av två slag: antingen är det till för att åstadkomma något eller för att avvärja ett lidande".⁸ I överensstämmelse med denna tanke kan

man dela in den moderna naturrätten i två olika vägval: antingen en "kontraktsteori", med Hobbes och Locke som de stora namnen, som vill *undvika* lidande och kaos (A); eller Rousseaus "Du Contrat Social", som vill *uppnå* lycka och värdighet (B).

A. Kontraktsteori - "ett allas krig mot alla"

Den klassiska politiska filosofin hade tagit sin utgångspunkt i hur människan *bör* leva. Men enligt Hobbes är det rimligare och betydligt lämpligare att utgå från hur människan *verkligen* lever. Det är det som är *nödvändigt*, snarare än *moraliska imperativ*, som bestämmer vad som ska betecknas som en riktig och förnuftig handling. All förståelse och mening har enligt Hobbes' sitt ursprung i människans behov.

Enligt Hobbes' förmenande var det ett fundamentalt misstag av den traditionella politiska filosofin att man antog att människan var ett politiskt eller socialt djur. Tvärtom, hävdar Hobbes, är människans liv ursprungligen icke-politiskt och icke-socialt. Han förnekar "att det finns någon ursprunglig social instinkt, att naturen utrustat oss med sympatiska eller altruistiska böjelser". Människan är av naturen en egoist. Det är häpnadsväckande att Hobbes ger uppfattningen om människans ursprungliga icke-politiska liv en politisk betydelse.

Vad som kännetecknar Hobbes lära är bland annat uppfattningen att varje människa "skenbart är suverän, men i själva verket är hon slav under livskampens obevekliga lagar". För att komma ur naturtillståndet som hotar med kaos och katastrof är mänskligheten tvingad att organisera sitt samliv i fasta former. På så sätt *undviks* "ett allas krig mot alla". Vad Hobbes gjorde var att bevara naturrättsidén och samtidigt ta avstånd från idén om mänsklighetens möjliga fullkomlighet. Om naturrätten skulle ha "ett effektivt och praktiskt värde", var man tvungen att utgå från hur "riktiga" människor verkligen levde. Naturrättens grund stod inte längre att finna i *idén* om mänsklighetens gudomliga fullkomlighet, utan i människans *av naturen* ursprungliga egoism.

Precis som för den hedonistiska traditionen är det goda för Hobbes identiskt med det njutbara och behagliga. Men det som

framför allt präglar människans existens är, enligt Hobbes, fruktan för döden samt hennes självbevarelsedrift. Han menar vidare att alla *förpliktelser* gentemot andra kan härledas ur varje människas grundläggande och okränkbara *rätt* till självbevarelse. Statens funktion blir att *trygga* varje individs naturliga rätt till självbevarelse snarare än att skapa ett dygdigt sätt att leva. Ordning blir honnörsordet.

Varje enskild individs självbevarelse förutsätter en fredlig samexistens. *Fruktan* för "ett allas krig mot alla", som skulle medföra död och förintelse, leder enligt Hobbes, till en överenskommelse; ett samhällskontrakt. Leo Strauss hävdar, att om varje människas rätt till självbevarelse är den enda utgångspunkten i moralläran, och om alla förpliktelser gentemot andra har sin grund i ett kontrakt, i så fall blir rättvisa detsamma som vanan eller seden (*habitus*) att fullfölja ett kontrakt.⁹

Det rationella livet så som det beskrivs av Hobbes, domineras av fruktan; "by the fear which relieves us from fear". Det är inte ur förtjänster och dygder som rättigheter framspringer, utan det är ur eländet. I samma anda definierar Locke det rationella livet såsom framsprunget ur smärta; "the pain which relieves pain".¹⁰ Lockes och Hobbes' tanke var att om mänskligheten vill undvika "ett allas krig mot alla" måste den ingå ett kontrakt som i och för sig begränsar individens frihet men som dock medför att kaos och elände elimineras.

Men när Locke talar om naturrätt, är det en naturrätt som inte uppkommit genom naturens nödvändiga förlopp, utan det är en skapelse av människans förståelse för sin egen situation. Naturrätten existerar endast i tanken, så att säga som en fiktion. Det är dock en lämplig och nyttig skapelse, eftersom ett förnekande av den moderna naturrätten skulle leda till allmänt elände. Ett elände, därför att människorna i naturtillståndet själva måste *försvara* naturliga rättigheter, såsom frihet och "rätt till liv", mot kränkningar och övergrepp.

I det civila samhället är kontraktsteorin, enligt Locke och Hobbes, en mycket effektiv naturrättslära då det gäller att *undvika* elände. Av ren självbevarelsedrift är man intresserad av att följa "överenskommelsen". Men för att inte uppfatta naturrättens kontraktsteori som en "tvingande" konvention, måste naturrättsläran framstå som förmånlig även i naturtillståndet.

B. Rousseau – ”tillbaka till naturen”

När Rousseau inträder på arenan håller det kapitalistiska samhället på att ta form. Den borgerliga revolutionen väntar runt hörnet. Det kom att krävas en revolution för att frigöra kapital. Under denna tid talades det mycket om frihet och civilisationens upplysning. Man talade om frihet och menade egentligen kapitalets rörelsefrihet. Rousseau började under denna omvälvningens tidevarv att fundera över civilisationens egenskaper. Han frågade sig hur samhället kunnat bli så ondsint och besinningslöst, när människan ursprungligen var god. Det civila samhället bestod inte längre av medborgare, utan av kalkylerande, fåfänga och egoistiska borgare. Den ”tekniska” utvecklingen hade medfört en vetenskap som i sin iver att nå resultat slutat reflektera över sina egna premisser. Det är tankar som Rousseau formulerade i sitt tvivel på civilisationens påstådda lycka. Hans postulat blev ”tillbaka till naturen”; ett utrop som innebär en reflektion över det civila samhällets ursprung och utveckling.

Rousseau kritiserade Lockes och Hobbes' *utilitaristiska* kontraktsteori, och menade att moraliska principer måste ha en starkare grund än nytto- och lämplighetsargument. Han menade att kalkylering och egenintresse inte är tillräckligt för att trygga ett samhälle. Det kan inte heller vara förklaringen till samhällets ursprung. Men ändå vägrade Rousseau att anta att människan av naturen är ett socialt djur.

Locke och Hobbes blir dessutom angripna för att de påstår sig ha utmålats människan i naturtillståndet, när de faktiskt enligt Rousseau har beskrivit den civiliserade människan. Med andra ord har Rousseaus föregångare försökt bestämma vad som kännetecknar naturmänniskan genom att studera och beskriva hur den civiliserade människan fungerar i deras eget förkapitalistiska samhälle.

I sina antropologiska studier, som föregår *Du Contrat Social*, hävdar Rousseau bland annat ”att människans första känsla var hennes egen existens, och hennes första bekymmer överlevnad”.¹¹ Eftersom deras strävan endast var inriktad på att tillfredsställa de omedelbara behoven, uppstod inga konflikter då de kringvandrande naturmänniskorna råkade mötas. I naturtillståndet var människan god. Rousseau menar att naturmänniskan *ursprungligen* helt saknar förmåga att vara god eller

ond, därför är hon av naturen god. Han uppfattar moraliska regler som fullständigt omöjliga och onödiga i naturtillståndet. Det beror på att naturmänniskan i sitt omedelbara uppehälle inte kände till några *konfliktrelationer*. Det fanns inte någon fast egendom. Men "när den förste människan som hade tillskansat sig ett stycke jord sade, 'detta är mitt', och fann människorna så pass dumma att de trodde honom, var han sannerligen grundaren av det civila samhället".¹² Strävan efter överskott och egendom medför "ett allas krig mot alla". Därav uppstår det civila samhället. Och det är enligt Rousseau stolthet och fåfänga, *amour-propre*, som är drivkraften i det egoistiska civila samhället.

Precis som naturmänniskan saknar stolthet och fåfänga, hävdar Rousseau, saknar hon även "förståelse" och "förnuft". Förnuft förutsätter ett språk, men ett språk är ingen *naturlig* egenskap. Ett språk förutsätter med andra ord ett samhälle. Rousseau talar inte heller om *människan* som "ett rationellt djur" utan han menar att "naturmänniskan är sub-mänsklig".

Om den moderna naturrätten skall utgå från naturtillståndet bör moralprinciper tala omedelbart med "naturens röst". De måste vara pre-rationella och pre-sociala, och "dikterade av hänförelse och naturens stämning".¹³ I Hobbes' kontraktsteori är den pre-sociala människan redan en rationell individ. Rousseau måste däremot överge den moderna naturrätten. Han menar att ifall naturtillståndet är sub-mänskligt är det absurt att gå tillbaka till naturtillståndet för att finna normen för rättvist och moraliskt handlande.

Vad som är typiskt *mänskligt* är inte någon naturlig gåva, utan det är enligt Rousseau ett resultat av vad människan åstadkommit i sin strävan att förändra och behärska naturen. Människans "mänsklighet", vars civiliserade värde Rousseau tvivlade på, är med andra ord en historisk process. Men historien har inget förutbestämt mål. Rousseaus uppfattning är att historien utvecklas genom slump och olycka.

Rousseaus rättsfilosofi utmynnar i en analys av möjligheten till ett rättvist och rationellt *sätt* att lösa konflikter. Den *naturliga* individuella friheten skulle samtidigt säkras. Han vägrade återvända till den klassiska uppfattningen att människan av naturen är ett socialt djur. Rousseau var angelägen om individens frihet och självständighet. Han skrev: "Att avstå från sin frihet, det är att avstå från sin värdighet som människa, från alla

mänskliga rättigheter, ja till och med från sina plikter. Ingen ersättning är möjlig för den, som avstår från allt".¹⁴

Eftersom människan ursprungligen var god, menade Rousseau att även *samhällskroppen* bör vara lycklig. Den *måste* bygga på en allmän kollektiv vilja, beröra alla samhällsmedborgarna, och vara en allas angelägenhet. "Så snart någon säger om statsangelägenheterna: 'Vad angår de mig?' så kan man vara viss om att staten är förlorad".¹⁵

Lösningen på dilemmat "kollektiv vilja" gentemot individuell frihet fann Rousseau i samhällsfördraget; "le Contrat Social". Han skriver att det gällde:

Att finna den gemenskapsform som med hela den gemensamma kraften försvarar och beskyddar varje medlems person och egendom, och där envar blott lyder sig själv, i det han förenar sig med alla, och förblir lika fri som han förut var . . . Då var och en helt kort ger bort sig själv, så blir för det första villkoren lika för alla; och då villkoren är lika för alla, så har ingen intresse av att göra dem betungande för andra . . . Då envar ger bort sig åt alla, så ger han sig åt ingen särskild."¹⁶

Så snart folkmassan förenats till en kropp måste den allmänna viljan "utgå från alla, för att kunna användas gentemot alla".¹⁷ Rousseau ansåg att förutsättningen var att *alla deltog* i det politiska samhället. Den historiska processen hade gjort människan till ett "politiskt djur". För att individen ska bli lycklig och få värdighet måste hon *vara fri att ta del i de gemensamma angelägenheterna*. Rousseau framstår i detta perspektiv som fadern till *idén* om participation.

Mot den befarade kritiken att allmänheten skulle sakna kunskap och ett "dygdigt levnadssätt", anförde Rousseau att individen lär sig delta *genom* att delta. Genom participationsprocessens effekter skulle det bli möjligt att *uppnå* ansvarsfulla individuella och samhälleliga handlingar. Folket måste *lära sig vad de vill*. Vad de önskar och vill ha, är frihet, jämlikhet och broderskap. Honnörsord som tio år efter Rousseaus död, ekade på den franska revolutionens gator.

Naturrättens tillbakagång

Den moderna naturrätten blev omodern i och med kapitalets rörelsefrihet och den tekniska vetenskapens segertåg. Rousseaus "participationsteori" ansågs inte "nyttig" eller "effektiv" under kapitalismens sanslösa framfart. Möjligtvis kunde begreppet "folkvilja" användas för att få beslut fattade i kollektivets namn lättare accepterade av den enskilde individen.

I Lockes och Hobbes' kontraktsteori hittar man fröet till den nya riktning som framöver kom att dominera moralläran. Det är den utilitaristiska skolan, som baserar sin etik på kalkylerande, "cost-benefit"-medvetna individer. Namn som bör nämnas i detta sammanhang är Adam Smith, Bentham, J S Mill, Henry Sidgwick och G E Moore.

Den klassiska utilitaristiska doktrinen har *lycka* som utgångspunkt i sin morallära. Lycka är likt den klassiska hedonismen det som är njutbart och behagligt. Med andra ord det som medför glädje. Den klassiska hedonismen talar om den "högsta njutningen". För utilitarismen är det "så mycket njutning som möjligt" som är grunden för samhällets etik. Utilitarismen förespråkar att det riktiga är det som leder till största möjliga lycka för samhället som helhet.

Enligt G E Moore är det *mest* njutbara *den handling* som skapar maximalt utbyte utav glädje. En handling är *fel* om den inte innebär maximal njutning. Moore skriver: "Ifall det finns någon handling bland de handlingar en människa kunde ha valt, *om* hon gjort ett val, som skulle medfört större glädje och behag än den handling hon faktiskt valt att göra, i så fall är den utförda handlingen fel; i alla andra fall rätt".¹⁸

Det är alltså utifrån en handlingens möjliga njutningseffekt som en kalkylerande individ och ett rationellt samhälle bör bedöma sin välfärd. Givetvis är det maximal *materiell välfärd* som anses vara "LYCKAN".

Med viss rätt kan man säga att modern politik mer präglas av utilitaristiskt tänkande än av frågeställningar rörande människans rättigheter. Ibland anses det berättigat att offra vissa gruppers intresse när det kan vara till gagn för flertalets välfärd. Denna tanke är helt i linje med utilitarismen som hävdar att ett samhälle är rättvist när handlingar leder till största möjliga glädje för samhället *som helhet* .

En av vår tids stora rättsfilosofer, John Rawls, hävdar att han har tagit strid mot det utilitaristiska tänkesättet. I *Theory of Justice* utvecklar denne välfärdsteoretiker de grundläggande rättviseprinciper som han tycker att alla förnuftiga människor bör kunna vara överens om. För att komma ur utilitarismens bojar söker han sig till naturrätten, närmare bestämt till Locke och Hobbes' "utilitaristiska" kontraktsteori!

Rawls sökande efter en rationell överenskommelse utmynnar i en teori om *schysst* rättvisa ("justice in fairness"). Det innebär en procedur där allting går rätt tillväga. Fördelningen av välfärden skall vara "schysst". Denna form av rättvisa har sin grund i något som Rawls kallar för "the original position". Detta tillstånd har inte något med primitiva kulturstadier eller "naturtillståndet" att göra. I stället rör det sig om en situation som analyseras utifrån ett hypotetiskt antagande. Det hypotetiska resonemanget går i korthet ut på följande: För att *undvika* att olika privatintressen begränsar de sämst ställdas krav och rättigheter, är det *mest* rättvist att en gemensam överenskommelse sker i ett tillstånd av vad Rawls kallar "veil of ignorance". Det innebär att vi i detta tillstånd måste *utgå* från att vi ingenting vet om vår bakgrund eller framtid. Med andra ord vet vi inte något om *vår egen privatpersons* bakgrund eller möjlighet. Vad vi däremot vet någonting om, i detta hypotetiska tillstånd, är fundamentala principer i ekonomi och politik. Vi vet hur *vårt samhälle* "fungerar". Rawls är av den uppfattningen att ur "the original position" framväxer "justice as fairness".

Eftersom *parterna* inte vet vilken grupp de tillhör kommer de, enligt Rawls, att vara benägna att tillförsäkra var och en acceptabla livsmöjligheter. Det *privatintresse* som skulle kunna få utrymme kommer i så fall att vara av den arten att rättviseprinciper formuleras "schysst". Anledningen till det är att ingen vill bli den som får lida i ett orättvist samhälle.

Rawls menar att det finns två grundläggande principer som är möjliga att härleda ur kontraktet. De är:

1. Varje enskild individ ska ha *lika* rätt till de mest omfattande och grundläggande rättigheterna. Det ska kunna förenas med ett likadant system av rättigheter för alla.

2. Alla grundläggande sociala och ekonomiska tillgångar skall fördelas lika, om inte en ojämn fördelning är till fördel för den som får minst. En ojämn fördelning skall i så fall uppfylla två krav: (a) vara till störst fördel för den som får minst, och

(b) vara knuten till tjänster som är öppna för alla, och det på reellt lika villkor.

Hur stort välstånd som kan garanteras den enskilde beror givetvis på samhällets produktion. Rawls menar att produktionen kan bli stimulerad av att vissa yrkesgrupper får extra förmåner. Tårtan blir större. Han hävdar att en ojämn fördelning av den större tårtan kan accepteras ifall den som får minst faktiskt får mer än vad fallet skulle vara vid lika fördelning.

Men det förefaller rätt troligt att *välståndet kan fördelas jämnt* utan att produktionen behöver sjunka. För det verkar ganska befängt att tro att de som arbetar med *intressanta* och välavlönade arbeten skulle föredra långtråkiga rutinarbeten om löneskillnaden slopades.

I Rawls "schyssta" rättvisa är den materiella välfärdens evangelium *á-priori* bestämd. Men för att en *rättvis* fördelning av välfärden skall bli möjlig krävs det förmodligen ett annat samhälle än vad Rawls "hypotetiska" och "historielösa" samhälle innebär. Skulle det dessutom bli tal om en rationell värdediskussion rörande välfärden, faller Rawls rättvisemodell på sin egen orimlighet. Vad skulle "mannen utan egenskaper" diskutera? Rawls rättsfilosofi inger inget hopp om ett bättre sakernas tillstånd.

Rationell diskurs – "det bästa argumentet"

"Hoppets filosof", Ernst Bloch, menar att det är dags att på allvar "ympa in naturrätten vid sidan av den samhällsutopiska på marxismens stamträd". Han hävdar att det är på tiden att lyfta fram de *medborgerliga* krav "som den socialistiska praktiken haft en tendens att ställa åt sidan"¹⁹. Med andra ord har Bloch försökt att visa att naturrättslärorna och samhällsutopierna egentligen kompletterar varandra. Trots att socialutopierna först och främst handlar om framtida lycka och att avskaffa mänskligt elände, och att naturrättsidén i huvudsak berör människans värdighet, finns det dock gemensamma nämnare. "Tillvägagångssättet är i båda fallen att gå utanför och bortom det bestående, i övertygelsen om att det faktiskt förhandenvarande måste röjas undan för att frilägga ett bättre sakernas tillstånd."²⁰ Bloch menar att likheterna gör det motiverat att tala om *rättsutopier*. Rättsutopin siktar framåt.

Marx talade om en "klass med radikala bojor . . . en klass som är upphävandet av alla klasser . . . och som inte gör anspråk på någon *särskild* rätt, därför att den orätt som förövas mot dem inte är någon särskild orätt, utan *orätt på det hela taget*".²¹ En orätt på det hela taget kan emellertid varken bedömas eller gottgöras ifall det inte finns någon övergripande rätt, en rättsutopi för ögonen.

Jürgen Habermas är en socialfilosof i den marxistiska traditionen, som i vårt teknokratiska samhälle konstruerat en normativ modell för rättvis och rationell konfliktlösning. Den har av Agnes Heller blivit betraktad som en radikal utopi. Att det är en radikal utopi innebär att den både är en "nyckel" till en förståelse av dagens situation, och en "hävstång" till *ett bättre sakernas tillstånd*.

Habermas' teori kan sägas vara ett *fullföljande* av Rousseaus ytliga tankar om participation. Att Rousseaus rättviseteori är ytlig kan förklaras av att han inte hade någon möjlighet att upptäcka *klasskampen* som historiens puls. Vad Habermas har gjort, är att ha rekonstruerat Marx' historiematerialism till att, förutom belysa produktivkrafternas utveckling, även behandla utvecklingen av *den normativa interaktionsstrukturen*. Habermas' teori är en teori om social evolution. I sin modell för en rationell diskurs har Habermas även utnyttjat lingvistikens och den interaktionistiska teorins landvinningar för att belysa *kommunikationens* betydelse för rättvisa och moral.

Vidare har Klaus Eder, i anknytning till Habermas' rekonstruktion av historiematerialismen, utvidgat Marx' klasskampsbegrepp till att även gälla "brist på samstämmighet om vilka normer som kan accepteras kollektivt".²² Sökandet efter *nya sätt* att lösa konflikter leder till *ett nytt stadium i den moraliska evolutionen*. Detta sökande kallar Eder "kollektiva läroprocesser". Det är lösningen av konflikter som för historien framåt. Ett samhälle utan normkonflikt skulle inte behöva lära sig något mer, menar Eder. Alltså ett enligt honom, *historielöst* samhälle.

Det är först i och med framväxten av en moral som kan sägas basera sig på idén om universalitet, som rättvisebegrepp såsom inflytande och medbestämmande i *genuin* mening kan få sin materialisering. Det krävs en civil moral som kännetecknas av "samarbetsmoral". Det är därför rimligt att påstå att Rousseaus rättviseidé inte kunde förverkligas trots den franska revolutio-

nen, eftersom den kollektiva moralen inte kunde *överskrida* den etablerade kapitalistiska konkurrensens "överlevnadsmoral"; den enes bröd, den andres död. En samhällsmoral och en konfliktlösning som befann sig, om inte tio steg efter *Du Contrat Social*, så i varje fall två. En rättsutopi kan inte sikta mot stjärnorna om den samtidigt vill bevara sin plats på jordens solsida. Tiden, kapitalets rörelsefrihet, var inte mogen för hans *idé* om hur samhället bör fungera för att vara lyckligt. Rousseaus framåtsyftande moral hade ingen reell förankring i människornas *livsbild*. För att ett allmänt deltagande skall bli möjligt krävs det en *demokratisk personlighet*.

Klaus Eder har konstruerat en intressant typologi som kan användas för att beskriva den rättsliga utvecklingens förhållande till samhällets utveckling av grundläggande *livssyner*.²³

	ABSOLUTA STATEN	LIBERALIS- MENS STAT	VÄLFÄRDS- STATEN
Normativa grunder för politisk dominans	Ordning	Framsteg	Rättvisa
Legitimering av rättslig dominans finns hos	Kant	Mill	Rawls
Huvudlinjer i den gentemot det rådande systemet oppositionella, framåtsyftande moralen	Tanke-, yttrande- och föreningsfrihet	Idén om materiell välfärd	Idén om livskvalitet vägledande princip för den sociala organisationen

Vad Eder förmodligen menar, eller i varje fall den slutsats man kan dra, är att det i Välfärdsstaten finns en normkonflikt mellan idén om materiell välfärd och idén om livskvalitet. *Sättet* att lösa denna konflikt är en läroprocess som utvecklar *den kollektiva moralen*.

I vårt välfärdssamhälle framstår Habermas' normativa modell som vägvisare för den framåtsyftande moralen. En universell "samarbetsmoral" som är baserad på en rättvis och rationell värdediskussion om livskvalitet.

Som tidigare nämnts betonar Habermas kommunikationens betydelse för människans frigörelse, en frigörelse från makt och tvång. Det är enligt Habermas' förmenande de progressiva

folkrörelserna i vårt vardagsliv som är *bärare* av den frigörande rationella diskursen.

Habermas har hävdad att samhällsvetenskap endast är möjlig ifall man gör gällande att en högre form av intersubjektivitet existerar. En intersubjektivitet som gör att konsensus är möjligt att uppnå. Det är *sanningen* som är ledstjärna i sökandet att uppnå en rättvis och rationell överenskommelse. Men precis som Karl Popper har hävdad att vetenskapen endast har utvecklat "negativa" kriterier som gör det möjligt att förklara en teoris *falskhet*, så menar Habermas att sociologin enbart kan bidra med sin "negativa" kapacitet; att vara en kritisk metod.²⁴ Den kritiska metoden har till syfte att påvisa vad som leder till ett "ogiltigt" och "osant" konsensus. För att den *framåtsyftande* kritiken ska bli relevant och vägledande krävs det dock en normativ modell som beskriver *hur ett "sant" konsensus bör vara*.

Habermas' modell talar om "rationell diskurs", "herraväldesfri kommunikation", en "ideal kommunikationssamfällighet" och "universalisering av grundnormerna". Diskurs är ett begrepp Habermas använder för att visa på människans förmåga att vid konfliktlösningar överskrida, transcendera det egna jaget. Det innebär att man för det första kan "inta en annan *parts* perspektiv", och för det andra kan bortse från det *egna* intresset. En rationell diskurs baserar sig på tanken att inget annat än "det bästa argumentet" är vägledande. Alla motiv förutom det gemensamma sökandet efter *sanning* överges. Och för att en "herraväldesfri ideal kommunikationssamfällighet" skall kunna uppstå krävs det att alla åtminstone har en chans att delta i överläggningen.

Det är sålunda endast principen om samma möjlighet att delta i diskursen som kan förhindra ett konsensus präglad av villfarelse, illusion, knep och bedrägeri. Ett konsensus som uppkommit ur en störd eller förvrängd kommunikation bör betraktas som en pseudo-kompromiss, menar Habermas.

Som många av Habermas' kritiker har hävdad, är det lätt att visa det överkliga i "the rational discourse model". Ingen dylik diskurs *har* någonsin ägt rum. Men enligt Zygmunt Bauman är modellen inte mer orealistisk eller *utopisk*, och då utopisk i betydelsen verklighetsfrånvänd, än andra samhällsvetenskapliga modeller. Bauman skriver:

"Likt andra antagna samhällsvetenskapliga regler är den rationella diskursen inte någon generalisering av prakti-

ken, utan en definition av dess idealiserade synkrets. Det är detta ideals fortgående återslungande på aktuell praktik som dels förser resultaten med bedömningsgrunder, dels utövar tryck mot ytterligare förbättring”.²⁵

Bauman menar att modellens funktion är att visa under vilka förhållanden det är möjligt att nå en rättvis och rationell överenskommelse. Dess normativa värde är att den är en källa till kritik. Endast genom en noggrann analys av de villkor som *krävs* för en ”herraväldesfri kommunikation”, kan vi uppfatta ifall ett föreliggande konsensus är framsprunget ur en störd eller förvrängd kommunikation.

Det bästa sättet att visa på modellens användbarhet är att använda den. I sin avhandling om koncessionsnämndens verksamhet har Lars Ericsson på ett utmärkt och påtagligt sätt belyst participationens och kommunikationens möjligheter respektive begränsningar i olika miljöärenden. Vad som klargörs är bland annat *vilka argument* som framförs, *vilken vikt* det läggs vid olika typer av argument och *vem* som framför dem. En intressant frågeställning är vilken betoning livsåskådningar får i förhållande till vetenskapligt dominerade argument. Genom att *kritiskt* belysa vad som förhindrar eller försvårar en ”perfekt” kommunikation visar Ericsson att lagens syfte, ”ökat medinflytande var ett honnörsord, men inte mer”.²⁶ Det är de *nyttobetonade* argumenten som påtagligt *dominerar* participationen. Allmänhetens röst är som ett ynkligt pip. För att deras åsikt skall ljuda som en åskknall krävs det en ideal kommunikations-samfällighet *utan* störning av en vetenskap som slutat reflektera över sin egen roll, eller störningar i form av egenintresse, maktgrupperingar och profithunger.

Noter

- 1 Karl Marx, brev till A Ruge. Citerat efter D Horster/E Bloch *Utopi och materialism* Röda Bokförlaget 1981
- 2 Leo Strauss *Natural Right and History* Univ of Chicago Press, 1953 s 9
- 3 *ibid* s 69
- 4 *ibid* s 7
- 5 *ibid* s 86
- 6 *ibid* s 147
- 7 *ibid* s 158

- 8 *Statsmannen* i Platon vol IV s 343 Doxa
- 9 Strauss s 187
- 10 *ibid* s 250
- 11 Jean-Jacques Rousseau *A Discourse on Inequality* Penguin 1984 s 109
- 12 *ibid* s 109
- 13 Strauss s 269
- 14 Jean-Jacques Rousseau *Om Samhällsfördragets eller Statsrättens uppkomst* Stockholm 1919, s 11
- 15 *ibid* s XX
- 16 *ibid* s 18-19
- 17 *ibid* s 38
- 18 G E Moore *Ethics* Oxford Univ Press s 12
- 19 Ernst Bloch "Socialutopi och naturrätt" *Ord & Bild* nr 2-3 1979 s 36
- 20 *ibid* s 37
- 21 Karl Marx "Critique of Hegel Philosophy of Right" i *Early Writings* Penguin s 256
- 22 Antoinette Hetzler "Klaus Eder och klasskampen" *Tidskrift för Rätts-sociologi* 83/84 nr 1 s 20
- 23 Antoinette Hetzler "Policyimplementering genom lag: Arbetsskade-försäkringens tillämpning" i *Tidskrift för Rättsociologi* 83/84 nr 1 s 40
- 24 Zygmunt Bauman *Hermeneutics and Social Science* Hutchinson 1978 s 241
- 25 *ibid* s 243
- 26 Lars Ericsson *Ett surt regn kommer att falla* Bokbox Förlag 1985 s 236-237