

Demokrati och utbildning efter det demokratiska ögonblicket

Bernt Gustavsson

”Det demokratiska ögonblicket” är en benämning på den omvälvning som skedde i världen 1989 och ett par år framåt. Muren föll i öst, apartheid började upplösas i Sydafrika och i Latinamerika och Asien kunde här och var tecken utläsas som talade för att demokratin gick sitt segertåg över globen. Detta skeende tolkades av många i den rika delen av världen så, att den parlamentariska, västerländska formen av demokrati hade övervunnit andra styrformer och att historien därmed hade nått sitt slutliga stadium.

Så här ett tiotal år efteråt kan vi se att detta skeende inneburit att innebörden av demokrati kommit att diskuteras med nya utgångspunkter. Likaså har utbildningspolitikens retorik, själva sättet att tala om utbildning, förändrats, också den närmast i global skala.

Demokrati kan förstås så att människor i en lokal gemenskap tillsammans försöker förändra sina livsvillkor och utforma ett bättre liv. Demokrati kan också uttryckas i rättighetstermer, mänskliga rättigheter, rättvisa och allmängiltiga regler för vad man får och kan göra och inte göra. Den första ståndpunkten brukar kallas ”gemenskaparnas” eller kommunitarismens (the communitarians) och den andra universalismens. Mellan dessa två går det att finna förmedlande ståndpunkter. En sådan intar Martha C Nussbaum i diskussionen om högre utbildning.

Demokrati och utbildning

Demokratins samband med utbildning var under efterkrigstiden och fram till mitten av 1980-talet påtaglig i den utbildningspolitiska retoriken, i Sverige och flera andra länder. Som Alfred Telhaug (1990) visat förändras den formen av retorik från 1980-talets mitt och får en ekonomistisk prägel. Det synsätt på utbildning som då började växa sig stark och som kommit att dominera den utbildningspolitiska diskussionen under 1990-talet initieras och styrs till stora delar från de ekonomiska samarbetsorganisationerna OECD och EU. Vokabulären kan se olika ut, det är kunskap som investering, livs-

långt lärande, kompetensutveckling, kunskapsamhälle etc, men bakom ligger en bestämd teori om utbildning. Den är skapad av nationalekonomerna Schulze och Becker och brukar kallas ”Human capital”, alltså utbildning som investering i mänskligt kapital. Ett av de centrala kännetecknen på denna utbildningsretorik är talet om kunskap och kunskapsamhälle. 1971 introducerade den danske nationalekonomen Thorkil Kristensen, då ordförande i OECD, tanken att kunskap är en produktionsfaktor vid sidan av arbete, jord och kapital. Utbildning blir därefter och i stigande grad omtalad som ”en investering i det humana kapitalet” och kunskap ses som en produktiv investering (Becker 1980).

Dominansen av ett sådant produktionsinriktat tänkande har alltmer kommit att prägla den högre utbildningen. Ordet demokrati förekommer alltmer sällan i den vokabulären. Men sambandet mellan demokrati och utbildning rör sig inte enbart på ett retoriskt plan. Sambandet kan också uttryckas i termer av kunskap. En kunskapsteoretisk förutsättning för att överhuvudtaget kunna tala om kunskap som en vara med bytesvärde på marknaden, är att kunskapen betraktas som frikopplad i förhållande till människan. Det numera klassiska uttrycket för den tanken är den franske filosofen Jean-François Lyotard, som redan 1979 gjorde analysen att detta var vad som skulle ske i och med det datoriserade samhället. Kunskapen friläggs från människan och blir liktydig med information. Den förlorar därmed sina personliga och kontextuella dimensioner och blir fritt flytande i media, IT och färdiga utbildningspaket. Därmed kan vi glömma den humanistiska traditionens tanke om att kunskap har med människans utveckling och bildning att göra, hävdar Lyotard (1979).

Av dessa analyser går det att dra olika slutsatser om utbildning. En möjlig slutsats är att se utbildning som utveckling av yrkeskvalifikationer och ekonomisk utveckling som något skilt från personlig och kulturell utveckling. Det är en påtaglig skiljelinje både vad gäller olikartade inriktningar inom forskningen om utbildning och mer allmänt skilda förhållningssätt till kunskap och utbildning. Bildning som retorik i klassisk mening, har utgjort det enda alternativet till den ekonomistiska trenden. Frågor om demokrati tendererar då att falla mellan dessa två förhållningssätt.

Min egen hållning är att det just i ett sådant skeende blir allt viktigare att diskutera själva innebörden av begreppet kunskap. I det syftet skriver jag en bok med namnet *Kunskapsfilosofi – tre kunskapsformer i historisk belysning*. Grundtanken med boken är att kunskap är knuten till olika verksamheter och förekommer i olika former. Jag följer den aristoteliska tredelningen av kunskap: Teoretisk-vetenskaplig kunskap (episteme), produktiv-praktisk kunskap (techne) och politisk-etisk kunskap (fronesis). Inom vart och ett av dessa

områden har en diskussion förts som i sig kan bidra till att vidga horisonten för vad kunskap kan vara.

I ett demokratiskt "kunskapssamhälle" kan inte kunskap vara något som är förbehållet en forskande verksamhet. En demokratisering av utbildningen innefattar respekt för olika former och tolkningar av kunskap och förståelse. En rikedom av olika perspektiv och tolkningsmöjligheter och det dialogiska mötet mellan olika kunskapsformer ser jag som en utgångspunkt för att utveckla demokratiska former i själva kärnan av utbildning, såväl när det gäller forskning som undervisning.

I den här artikeln fokuserar jag hur Martha C Nussbaum utvecklat kunskap som fronesis och hur det kan ses i relation till högre utbildning. Jag betraktar Nussbaums hållning som ett alternativ till två dominerande riktningar i den samtida diskussionen om kunskap och demokrati: En riktning som betraktar kunskap och normer som knutna till tradition och gemenskap och en annan som hävdar det universella och rationella i upplysningens anda.

Demokrati och gemenskap

Kommunitarismens uppfattning om demokrati betraktar normer för mänsklig samlevnad som inbyggda i existerande gemenskaper, i deras nedärvda traditioner och seder. De behov och önskningsmedlemmarna i gemenskapen bär och ger uttryck för, är då uttolkningar av möjligheter som finns nedärvda i den. Gemenskapens etik, värden och normer finns antingen som ärvda självklarheter, eller som överenskommelser mellan medborgarna. Statens uppgift blir att förmedla de enskilda viljorna så att de får en gemensam utformning. Den filosofiska bakgrunden till denna hållning är en aristotelisk och hegeliansk tradition som innefattar en tanke om bildning. Människan kan endast förverkliga sina inneboende resurser i en tradition eller gemenskap. Genom ett dialogiskt förhållande till andra horisonter, dvs till det som är oss själva främmande och annorlunda, kan vi utveckla vår förståelse av världen. Detta förutsätter att alla har en hemmahörighet i gemenskapen eller kulturen. Gränsen mellan etik och politik upplöses eftersom det goda livet endast kan förverkligas gemensamt. Ett gott liv förutsätter att människor får möjligheten att förverkliga sina inneboende resurser. Detta kan endast ske i en god gemenskap eller ett gott samhälle. Den kunskap som premieras är den praktiska klokhet, det goda omdöme, som krävs för att det goda livet ska kunna förverkligas. Gemenskapen kan översättas med "folket" eller "nationen" och här finns rötterna bakåt till romantikens begrepp om bildning.

Den fråga som inställer sig i vår tid är vad som utgör en gemenskap. Frågan om skillnader inom existerande gemenskaper gör sig ständigt påmind.

Det synes allt svårare att definiera historiskt framvuxna gemenskaper som statiska och färdiga. De undergår ständigt förändring, bland annat genom att dess medlemmar i tilltagande grad innefattar ”de andra” eller ”det främmande”.

Kommunitarismen uppstod i en skepnad under 1980-talet, främst på den amerikanska kontinenten. Utgångspunkten var den amerikanske moralfilosofen Alasdair MacIntyre och hans bok *After Virtue* (1981), som direkt knyter an till den aristoteliska dygdeetiken. Denna etik kan tolkas på olika sätt. MacIntyre ger den en konservativ tolkning med en skarp kritik av upplysningen och en förkärlek för traditionella värden och hierarkiska gemenskaper. Höger och vänster blandas i denna skara som fått en alltför förenklande gemensam beteckning. En kommunitarist av helt annat märke är kanadensaren Charles Taylor som med hegeliansk utgångspunkt har ett mer dialogiskt synsätt på frågor om identitet och normer. Taylor knyter an till den hermeneutiska tradition som ser kunskap, värden och normer som bundna till tradition och nedärvd kultur.

Demokrati som universell rättighet

Kommunitarismen i sin amerikanska variant uppstod delvis som ett svar på och bemötande av den amerikanske filosofen John Rawls epokgörande bok *A Theory of Justice* som publicerades 1971. Rawls ställer upp universella kriterier för rättvisa och vad människor behöver för att leva ett gott liv. Boken är en återknytning till Kants form av etik och en kritik av utilitarismen, den nyttomoral som dominerat västerlandet under lång tid. Genom att Rawls med sitt rättvisbegrepp överskrider gränsen mellan etik och politik får vi ett intellektuellt debattläge som betonar kontinuiteten mellan etiska och politiska principer. Den universella princip han ställer upp lyder i en formulering:

Alla grundläggande samhällsliga nyttigheter – friheter och möjligheter, inkomster och egendom, förutsättningarna för självkänsla – skall vara jämnt fördelade, såvida inte en ojämlig fördelning av någon av dessa nyttigheter gagnar de sämst ställda (Rawls 1971).

Anspråken på universella principer har av postmodernt inspirerade identitetspolitiker bemötts med särartskriterier. Det universella uttalas i ”den vite, medelklassmannens, heterosexuella intresse”. Att tala om det allmänmänskliga, det allmänna intresset är då ingenting annat än ett förklätt särintresse. Därmed är samtliga särartskriterier angivna som kan ställas mot anspråken på universalitet.

På tysk mark har Jürgen Habermas utformat ett universaliserande perspektiv som en reaktion mot den kommunitaristiska förståelsen. Hans alter-

nativ har i den demokratiska debatten omväxlande kallats *ett proceduralt* eller *ett diskursteoretiskt* eller *ett deliberativt* synsätt på demokrati. Han godkänner kommunitarismen så långt att normer och regler ska kommuniceras fram av medborgarna. Men normerna för hur detta ska gå till, själva procedurerna, ska vara universellt giltiga. Den grundläggande princip han uppställer är att alla som omfattas av normer och värden också ska ha deltagit i utformningen av dem. Det kan jämföras med Charles Taylors och Hans-Georg Gadamers syn att vi alltid omges av ”auktoritativa horisonter”, och är ställda under ”traditionens auktoritet”. För Habermas finns ett rationellt friutrymme bortom tradition och auktoritet. Den avgörande invändning han riktar mot kommunitarismen i den demokratiska debatten är att den gör en ”etisk begränsning av den politiska diskursen”. Det betyder att demokrati och politik är något mer än etik, men vad? Det räcker inte med knäsatta övertygelser och givna traditioner, hävdar Habermas. Den kommunikation som är medlet för ”demokratisk viljebildning” måste ”tillåta det bättre argumentet att komma i spel i olika former av rationella övervägningar (deliberationer)”. För att åstadkomma den politiska självorganiseringen av ett samhälle räcker det inte med detta samhälles kollektiva självförståelse eller existerande livsform. Det måste finnas universella rättvisepprinciper som går utöver dessa.

För att åstadkomma demokrati och rättvisa krävs alltså någon form av universellt giltiga regler. Det rättvisa och demokratiska underlaget för politiska beslut är enligt Habermas: ”de handlingsnormer som alla möjligtvis berörda skulle kunna instämma i som deltagare i rationella diskurser” Den svåra frågan blir vilka det är som ska betraktas som ”de berörda”. Habermas hamnar i just den svårighet som blivit närmast universell, världens förändrade tillstånd och de nya motsättningar som uppstått efter det demokratiska ögonblicket. Motsättningen kan formuleras i termer av en universalistisk och en partikularistisk ståndpunkt. Ur etisk synpunkt är de berörda ”vår egen gemenskap”, men ur både moralisk och politisk, dvs ur universell synpunkt, är de berörda ”de individer som ingår i mänskligheten”. Den motsättningen går tillbaka till franska revolutionens krav på mänskliga rättigheter och samtidigt krav på fria och jämlika människors ”demokratiska viljebildning”. Detta dilemma uppstod med moderniteten därmed ett dilemma mellan demokrati-principen som innebär allas deltagande i normbildningen och individuella rättigheter. Det ständiga problemet för demokrati-principen är att det alltid finns en elit, ett avantgarde som tolkar folkviljan efter sina egna föreställningar.

Lösningen av detta dilemma blir för Habermas ”folkbildning”. Grundidéen hämtar han från den tyska bildningstraditionen. Hans tanke är att en hög bildningsnivå hos massan av befolkningen och en hög grad av frihet att

söka och formulera teoretiska alternativ skall säkra den politiska omdömesförmågan i samhället.

Både den kommunitaristiska och den universalistiska förståelsen av demokrati knyter den demokratiska traditionen nära till bildningstanken. För kommunitaristen är bildningens liksom demokratins möjligheter inbyggda i gemenskapens nedärvda tradition och betydelsesammanhang. För en universalist som Habermas måste traditionen utsättas för rationalitetens och kritikkens genomlysning och argument. För honom består det universella i det grundläggande kravet att alla som omfattas av en norm ska ha kunnat vara med och skapa och bestämma den. För Rawls (1971) finns det vissa grundläggande behov och nyttigheter som är universella.

Resultatet av denna diskussion som nu pågått i flera decennier är att det fortfarande finns en riktning i diskussionen om demokratins innebörder som starkt betonar det lokala och en som betonar det universella. Det finns därutöver många som med skilda utgångspunkter sökt förmedlande förhållningssätt. Ett sådant får här representeras av Martha C Nussbaum.

Nussbaums alternativ – fronesis

Det aristoteliskt rotade tänkande som Nussbaum utvecklat, syftar till att utgöra ett alternativ, både till universalismen och kommunitarismen i den samtida etiska och politiska diskussionen. Hon är väl bevandrad i de antika texterna i allmänhet och den aristoteliska filosofin i synnerhet. Det gör att hon kan sätta in texterna i sitt sammanhang och utvinna en bredare och djupare förståelse för dem än vad som är vanligt. Hennes bidrag är att ge en förståelse av *fronesis* som kunskap. Med sin bok *Cultivating Humanity* (1997) har hon givit sig in i diskussionen om den högre utbildningens inriktning och utformning, ett försök som går i linje med hennes klassiska kunnande.

Den tänkande människan ska, säger Nussbaum (1997), verka ”såsom en broms på hästens länd”. Uttrycket är hämtat från Sokrates, som genom sitt ständiga frågande om det till synes självklara, ställde sin samtids förhållanden i Athén under kritik. Att såsom bromsen irritera det athénska borgerskapets föreställningar med ständiga frågor, som Sokrates själv gjorde, var ett sätt att hålla demokratin levande. Denna kritiska blick riktar Nussbaum själv mot samtiden, men också mot den användning som den aristoteliska filosofin fått bland samtida kommunitarister.

Hon hävdar att den ensidiga beskrivningen av människan som endast tillhörig och nedsänkt i lokala gemenskaper och traditioner, bygger på en alltför begränsad tolkning av antiken och Aristoteles skrifter. En filosof som MacIntyre förlägger normer och deras rättfärdigande helt till nedärvd religi-

on och tradition. Detta slag av tänkande, säger Nussbaum, passar fint ihop med det återuppståndna ”kommunitaristiska” tänkandet inom den amerikanska konservatismen som betonar familjevärden, ifrågasätter jämlikhet för kvinnor och homosexuella och i bästa fall är ljummen i sitt försvar av ras-mässig jämställdhet (Nussbaum 1995a).

Nussbaum tycker att det var en obehaglig överraskning att som aristoteli-ker bli förknippad med den ensidiga kommunitaristiska negativa kritiken mot upplysningen. I Europa har detta konservativa, ja, i Nussbaums ögon reaktionära tänkande, fått ytterligare stöd i den filosofi som utgår från Heidegger. Denne byggde sin kritik mot upplysningen och det moderna samhället på liknande grunder som kommunitaristerna, genom att ställa tillhörighe-ten till nationen och hembygden mot det moderna främlingskapet. I det slag-et av tänkande ligger, med Nussbaums ord, ett slags ”Blut-und-Boden-filo-sofi”, som hon skarpt vänder sig emot. Att Heideggers filosofi inte behöver tolkas på det sättet är en annan sak. Nussbaum tycks omedveten om den hermeneutiska traditionen och knyter helt an till de klassiska skrifterna.

Hennes insats i de samtida försöken att utveckla *fronesis* som etik och kunskap är att radikaliserar den aristoteliska traditionen. Det gör hon genom att ställa den, inte i motsats till, utan i fruktbar dialog med upplysningens tradition. Detta får avgörande konsekvenser för sättet att se på *fronesis* som kunskap. Den kritiska verksamhet som detta förutsätter, ”bromsen på häst-ens länd”, eller med Sokrates ord: ”ett liv utan rannsakan är inte värt att leva”, blir en nödvändig följd av att vi är bundna till lokala vanor och sed-vänjor, normer och traditioner. Med dem som utgångspunkt kan vi genom kritisk reflexion närma oss det gemensamt mänskliga, och därmed det uni-versella. På så sätt går det mycket väl, menar hon, att förena den aristoteliska insikten om lokala gemenskaper med upplysningens kosmopolitiska strävanden (Nussbaum 1995a, s 23 ff, 1997).

Nussbaum hävdar att samtida kommunitarister avvisar en sådan möjlig-het i sin konservativa tolkning av Aristoteles dygdebegrepp. Genom att en-bart uttrycka fientlighet mot upplysningens kritiska reflexion och universa-lism, utestänger de också stora möjligheter att använda den aristoteliska tra-ditionen på ett för samtiden konstruktivt sätt.

En sådan hållning bygger, enligt Nussbaum, på filosofiska misstag som grundar sig på otillräcklig kunskap om de antika källorna. Det främsta miss-taget består i att dessa tänkare ser förhållandet mellan förnuftet och de andra själsegenskaperna som en motsättning. Det beror på att ”de ympar dygdens norm på ett humeskt eller till och med kantianskt passionsbegrepp” (Nuss-baum 1995a, s 37). För upplysningstänkare som Kant och Hume står dygd, normer och förnuft i ett motsättningsfyllt förhållande till passioner, känslor och begär.

I den antika traditionen finns inte den motsättning mellan dygd, passion, känslor och förnuft som är typisk för den moderna tiden. Tron på det rationella innefattar i de antika texterna djupt mänskliga företeelser som passion, vänskap och sympati. Förnuftets ljus framstår inte i de antika texterna som en ”distanserad kall stråle” (Nussbaum 1995a, s 38), vilket det utvecklats till i modern tid. Den rationella och kritiska reflexionen behöver därför inte vara ett hot mot vare sig dygderna eller våra känslor. Dygd och upplysning utesluter inte varandra utan kan rätt använda berika varandra, hävdar Nussbaum. Härav den svenska titeln på en av hennes böcker, *Känslans skärpa – tankens inlevelse* (1995). Därmed vidgas *fronesis*, från att enbart vara något som är förankrat i lokala gemenskaper, till det universellt giltiga och globala.

Med en sådan utgångspunkt får också *fronesis*, den praktiska klokheten, en annorlunda tolkning än den kommunitaristerna åstadkommit. Etiska frågor har länge varit fångade i ett val mellan pliktetik och nyttomoral. Det har, enligt Nussbaum, medfört att etiken blivit alltför smalt inriktad på plikter och skyldigheter och på vad människan bör göra, dock endast i abstrakta och antagna situationer. Etik rör ett betydligt vidare fält och behandlar ”livets form och textur som en helhet utsträckt i tiden” (Nussbaum 1995). Invändningen blir därför en etik som är grundad på det aristoteliska begreppet *eudaimonia*, vilket ser människans välbefinnande, ett gott och värdefullt liv, som målet för etiken. Det innebär att etiska frågor inte kan reduceras enbart till frågor om enskilda handlingar. Människans hela liv involveras i etiken.

Likheten mellan utilitarismen och den aristoteliska etiken är att se handlingar som målinriktade. Skillnaden är, enligt Nussbaum, att i utilitarismen blir målen utbytbara mot varandra. Målen kvantifieras i syfte att räkna fram individens maximering av lycka. Det går då inte att kompromissa mellan olika mål. Man tvingas att välja ut ett mål bland flera alternativ, helt enkelt därför att olika mål och värden kommer att utesluta varandra. För en utilitarist är det dock inte likgiltigt vilket mål man har (Nussbaum 1995).

Nussbaum menar att det är orealistiskt att handlingars värde ska avgöras genom att vi gör enkla val mellan olika mål som inte heller är jämförbara. Det mänskliga livet tvingar oss ofta att välja flera mål som inte utesluter eller är ojämförbara med varandra. Det tragiska draget i det mänskliga livet som hon ofta betonar, beskrivs med exempel ur den antika grekiska tragedin. Livet framstår där inte som en rak väg mot uppställda mål, utan innebär tragiska val mellan oförenliga alternativ.

Ur den synvinkeln består det goda livet av en mängd olika aktiviteter, som tagna var för sig har ett egenvärde. Ett exempel på detta är vänskap och musik. Hur mycket musik jag än lyssnar på och hur värdefullt jag än finner det, så kan detta inte ha någon inverkan på värdet vänskap. Vänskap är ett värde som står fritt i förhållande till musik. Ett gott liv innefattar båda dessa

aktiviteter och värden, men också många fler (Nussbaum 1995).¹ Grundva-
len för att värdera något som ett egenvärde, eller som ett ändamål i sig och
inte endast som ett medel till ett mål, är att de enskilda värdena står för sig
själva. Värdena, ett gott liv och människor är inte utbytbara och måste ses
som en enhet.

Eftersom etiken innefattar människans hela liv, ingår också vår karaktär
i den, våra samtliga själsförmågor medräknade. Etisk bildning blir därmed
något helt annat än att se enbart till det nyttiga, eller att lära sig lyda under
vissa regler eller lagar. Att utforma sitt liv och göra svåra val kan inte reduce-
ras till ett slags rationell kalkylering, eller att maximera vår egen nytta eller
lycka. Sådana val innefattar förnuftet, passionerna och begären, ja, alla våra
själsförmågor och hela det mänskliga livets komplexitet.

Förmågan till *fronesis* tar, enligt Nussbaum, sin början i denna livets egen
komplexitet. Därigenom finns den redan i själva förnimmelsen av tillvaron, i
själva vårt sätt att varsebli verkligheten. *Fronesis* börjar i uppömandet av ur-
skiljning, ”ett slags komplex känslighet för de framträdande dragen i en kon-
kret situation”, säger Nussbaum (1995, s 40). I etiska frågor och mänskliga
avgöranden är det därför en annan form av kunskap som behövs än den
systematiska och vetenskapliga kunskapen (*episteme*). Praktisk klokhet går
ut på att befatta sig med det enskilda och inte med generella principer. Princi-
per äger giltighet bara så länge de inte slår fel i förhållande till enskildheterna,
men kan inte överordnas det konkreta livet. Den klassiska metafor Nuss-
baum, i Aristoteles efterföljd, använder för att beskriva det enskildas kom-
plexitet är den lesbiska linjalen. Den användes under antiken för att mäta de
komplicerade kolonner som var den bärande delen i viktigare grekiska bygg-
nader. En kolonn består av en mängd kurvor och räfflor som inte kan mätas
med en rak linjal. Måttstocken måste vara följsam till det som ska mätas, ett
instrument ”som anpassar sig till stenens form och bibehåller sin egen rikt-
ning (Nussbaum 1995a, s 65 f)”. På liknande sätt är det när vi ska bedöma
och överväga handlingar och mänskliga beslut. Vi behöver måttstockar som
är följsamma till det som ska bedömas, anpassade till det som frågan gäller.
Sådana övervägningar kräver både lyhördhet och känslig hänsyn till enskild-
heternas komplexitet.

Praktisk klokhet, *fronesis*, består alltså i förmågan att möta konkreta
situationer med lyhördhet och fantasi. Den kunskapen innefattar en god upp-
fattning om de konkreta och komplexa detaljer som ingår i situationen. För
att kunna göra en klok bedömning krävs ett slag av rådhighet också i att välja
de handlingar som är de bästa i förhållande till den konkreta situation vi
befinner oss i. Det blir de praktiska omständigheterna och situationen som
blir avgörande för vilka val som ska träffas och vilka beslut som ska fattas.

Nussbaum liknar sådana överväganden vid improvisationer inom musiken eller i dramatiken. ”Det som räknas är flexibilitet, känslighet och en öppenhet mot omvärlden” (Nussbaum 1995). Förnuftet är för aristotelikern därför inte fristående från känslan och fantasin. Därmed blir också själva synen på rationalitet annorlunda i förhållande till andra etiska uppfattningar.

För utilitaristen är förnuftet kalkylerande i relation till den egna, eller maximerade, nyttan. För kantianen står det rationella i motsättning till begäret. I båda fallen ses förnuftet som ”den kalla stråle”, som skiljer det från andra själsförmögenheter, såsom känsla och fantasi.

Fantasin har också den samband med förnimmelsen. Den ingår i vår förmåga att rikta in uppmärksamheten mot något specifikt och konkret. Med en urskiljande förnimmelse söker vi efter utmärkande enskildheter för en sak. När vi fantiserar kopplar vi samman närvarande och frånvarande föremål med varandra. Därigenom är också minnet förbundet med förnimmelsen.

Rätt använda kan alltså passioner och känslor, enligt Nussbaum, bidra till att öka vår rationella förmåga. Alla mänskliga förmågor är möjliga att utveckla i samklang med varandra. De ingår och samverkar med varandra i människans utveckling, hennes bildning. Enligt detta synsätt finns det ingen motsättning mellan det kognitiva och det emotiva. Det irrationella och det rationella ingår i en enhet i personligheten.

Förvärvandet av *fronesis*

Frågan om kunskap som *fronesis* har två sidor i förhållande till tradition och gemenskap. En är att vara förankrad i en tradition i vars alster det går att utläsa de innebörder som finns inbyggda i den. En annan är att med den egna, lokala, gemenskapen som utgångspunkt möta, tolka och söka förstå andra traditioner. Den hemmablindhet som man riskerar genom sin tillhörighet, kan uppvägas av att man riktar en kritisk blick mot den och av att man jämför den med en annan.

Hur vinner man då kunskap som *fronesis*?

I den aristoteliska traditionen sägs det ofta att praktisk klokhet vinnes genom egen, långvarig, praktisk livserfarenhet. Det krävs alltså tid för att komma till den praktiska klokheden. Det skulle betyda att det bara är att leva på och göra erfarenheter, om och om igen. Användningen av regler kan vara bra för den som saknar egen erfarenhet. Det är då i själva tillämpningen som klokheden visar sig.

Så sett är *fronesis* något varje människa kan förvärva. För Aristoteles var, som vi sett, olika dygder förbundna med olika verksamheter. *Fronesis* skulle då vara förbehållet dem som främst sysslar med politik och etik. En sådan

verksamhet står också högt på rangskalan, men inte allra högst. Det högsta är den teoretiska kontemplerationen, det distanserade betraktandet av tillvaron. Inte som passiv tillägnelse av någon slags mystisk insikt i tillvarons djup, utan som en aktiv användning av det teoretiska förnuftet. Men denna verksamhet är förbehållen ett fåtal. I den aristoteliska traditionen finns det däremot ett dilemma om hur man ska hantera den elitism som finns i att vissa verksamheter endast skall vara till för en liten utvald grupp i samhället. Den frågan har tyvärr ingen nyaristoteliker ett bra svar på. Enligt många bedömare har *fronesis* under lång tid haft en undanskymd ställning både som etiskt synsätt och som kunskap.

Den har trängts undan av ”teknifieringen” eller ”förvetenskapligandet” av världen. Men under senare år har den kommit att användas inte bara i den etiska debatten, utan också inom vetenskapen och yrkesverksamheter.

En fråga som infinner sig är om *fronesis* kan vara en form av kunskap som också har sin plats i olika former av utbildningar. Går det att utbilda sig, eller skola sig till *fronesis*?

Nussbaum har en del av svaret på den frågan. Hon har länge argumenterat för att införa skönlitteratur i olika former av yrkesutbildningar, bland annat på juristutbildningar, ett område hon själv är verksam inom. Utbildning i juridik handlar till stor del att lära sig allmängiltiga lagar. Uttryckt i kunskapstermer är det *episteme*. Lagar ska gälla generellt och vara allmänt tillämpliga. Men frågan är hur de ska tillämpas. För att kunna göra kloka bedömningar i det konkreta fallet krävs en annan form av kunskap. Den kan man få genom att läsa om enskilda mänskliga öden, i romaner och i poesi. Det är här vi återfinner den livets komplexitet som förmågan att kunna göra kloka bedömningar utgår från (Nussbaum 1995).

Bland de förmågor som krävs för att ”kultivera vår mänsklighet” i vår tid har vi nämnt två; den kritiska granskningen av den egna gemenskapen och förmågan att sätta sig in i andra kulturer.

En tredje förmåga är vad Nussbaum kallar ”narrativ fantasi” (1997).

Den övar man upp genom berättelser som stimulerar fantasin, allt för att kunna tänka sig in i vad det skulle kunna innebära att vara i en annan människas skor. Vi brukar kalla detta för inlevelseförmåga. Men här handlar det också om en form av kunskap.

För aristotelikern förvärvas *fronesis* genom långvariga vanor som sätter sig i människans ”karaktär”. Den åtskillnad vi länge varit vana att göra mellan själ och kropp har inte samma giltighet i den antika traditionen.

Kunskap är inte bara kunskap om det faktiska, det som har varit, det som har hänt eller som omger oss. Att kunna göra kloka bedömningar handlar också om att ha kunskap om möjligheter.

Den användningen av skönlitteratur hämtar Nussbaum från Aristoteles uttryck i (*Den Nikomachiska etiken*) om att poesin inte enbart handlar om ”det som har hänt utan också det slag av saker som kan hända”. Fantasi och känslighet för situationer innefattar också förmågan att kunna räkna med det obekanta. Denna tanke har uttryckts av flera författare i vår tid med utgångspunkt från insikten att vi genom att drunkna i det faktiska, har svårt att se de möjligheter som alltid finns omkring oss. På den punkten har den aristoteliska filosofin ett viktigt bidrag att ge till vår samtid.

Det är i syfte att förnya den tradition som i den anglosaxiska världen kallas för *liberal education*, med vår vokabulär en bildningstradition, som Nussbaum uttrycker vikten av att skola dessa förmågor. Hennes avsikt är att förändra en äldre gentlemannamässig form av *liberal education*, förbehållen en elit i samhället, och göra den allmänmänsklig, det vill säga något för alla människor. I den avsikten har hon studerat läroplaner och kursutbud vid amerikanska college och universitet samt dess förändring under senaste årtionde.

Studien utgår från insikten att vi både tillhör lokala gemenskaper och samtidigt är världsmedborgare. Detta uttrycker hon så gott som uteslutande med stöd i klassiska källor (Nussbaum 1997).²

Grundtanken är att utifrån en kritisk reflexion av den egna kulturella tillhörigheten studera andra, för en själv främmande kulturer. På så sätt tillför Nussbaum två väsentliga saker till diskussionen om *fronesis*. Från att, som hos kommunitarister, ha tolkats enbart som en utläsning av existerande innebörder, det vill säga de normer och värden som är inbyggda i gemenskapen, får nu *fronesis* både en kritisk och en global dimension. Den kritiska reflexionen får, som vanligt hos Nussbaum, en antik sokratisk motivering. Detta är den sokratiske tanken om att det självreflekterande livet har ett högre värde än det liv som enbart accepterar det givna och till synes självklara. Men också att andra kulturer skulle kunna ha ett värde som överskrider den antika kultur, i vilken allt som inte var grekiskt var ”barbariskt”. Studiet av andra kulturer som ett värde för förståelsen, både av sin egen gemenskap och av världen i stort, förutsätter en kosmopolitisk upplysningstanke. Men upplysningens tradition har å andra sidan inte haft någon högre tanke om ”traditionella” eller ”ociviliserade” kulturer. I den romantiska tradition som följde på upplysningen fanns början till en omvärdering i vilken olika kulturer fick sitt eget värde. Den tanken riktades mot upplysningens universella måttstock, som i realiteten var likvärdigt med det västerländska.

Det är just i kombinationen med upplysningens universalitet och den aristoteliska traditionens betoning av lokala gemenskaper, som Nussbaum lyckats formulera detta dubbla alternativ.

När det gäller beskrivningen av främmande kulturer ligger dock två vanliga fallgropar på lur. En är att återskapa det främmande i bilden av sig själv. Gör man så ser man bara likheter.

Vi läser det främmande exakt såsom vi föreställt oss det, som något redan bekant. I detta ligger inget mindre än en slags chauvinism, eller narcissistisk spegling av det egna. Vi tror att alla skall vara precis som vi är och att den andre ska rättas in efter våra måttstockar.

Den andra fallgropen är en i romantiken vanlig företeelse, nämligen att göra det främmande exotiskt. Den är ett uttryck för en romantisk längtan efter en exotisk erfarenhet som vårt alltför likriktade och invanda liv tycks förneka oss. En sådan exotism är vanlig i den romantiska traditionen. De nutida formerna för den är lika vanliga som svåra att upptäcka. Faran med detta är att det förvrider bilden både av oss själva och det främmande.

Det omvända misstaget är att utmåla den västerländska kulturen som helt igenom korrupt och materialistisk. I jämförelse med det dekadenta västerlandet framställs då andra kulturer som ett pastoralt Arkadien. För att undvika sådana misstag ger Nussbaum följande råd att ha i åtanke i studiet av främmande kulturer:

- Verkliga kulturer är pluralistiska, de innefattar en mängd olika ståndpunkter.
- Verkliga kulturer innehåller också motstånd och utmaningar av givna normer.
- I verkliga kulturer finns vanligt folk som lever med verkliga problem och gör verkliga val. Detta skiljer sig ofta från vad en liten grupp konstnärer och intellektuella tänker.
- Verkliga kulturer har varierande domäner av tänkande och aktivitet. De är alltså inte så ensartade som de framställs i västerländska massmedia.
- Verkliga kulturer har en nutid likaväl som ett förflutet, de har genomgått en historisk utveckling.

Noter

1. Källan för hennes antika studie är främst, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, (1986).
2. Syftet anger hon redan i introduktionen.

Referenser

- Aristoteles (1993): *Den Nikomachiska etiken*. Göteborg: Daidalos.
- Becker, Gary S (1980): *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*. Chicago: University of Chicago Press.
- Benhabib, Seyla, red (1996): *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen (1996): *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. London: Polity.
- Lyotard, Jean-François (1979): *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press.
- MacIntyre, Alasdair (1981): *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- Nussbaum, Martha C (1986): *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha C (1995a): *Känslans skärpa tankens inlevelse: Essäer om etik och politik*. Stockholm: Symposion.
- Nussbaum, Martha C (1995b): *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Boston: Beacon Press.
- Nussbaum, Martha C (1997): *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Oxford: Clarendon.
- Taylor, Charles (1989): *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Telhaug, Alfred Oftedal (1990): *Den nye utdanningsspolitiske retorikken: Bilder av internasjonal skoleutvikling*. Oslo: Universitetsforlaget.