

# Metaetik och kritisk teori

*Elena Namli och Carl-Henric Grenholm*

Värdenihilismen har länge dominerat svensk moralfilosofi och bidragit till en konstruktiv utveckling även inom teologisk etik. Dess tes att det inte finns några moraliska sanningar har nämligen tydliga politiska implikationer. Som Hägerström framhöll har talet om moraliska sanningar ofta en ideologisk, det vill säga legitimerande, funktion. Denna kritik av värdeobjektivismen var en viktig faktor också i den svenska teologiska etikens omorientering mot kritik av sociala normer.

Situationen idag är annorlunda. Värdenihilismen, som fortfarande lever inom politisk filosofi, har gett plats åt ett förnyat intresse för moralisk realism bland moralfilosofer. Trenden är stark – till och med de filosofer som står för en etisk konstruktivism känner sig tvungna att på ett eller annat sätt inkorporera realismens element i sina teorier. Både Christine Korsgaard och Sharon Street menar att deras respektive konstruktivism kan förenas med existensen av moraliska sanningar (Korsgaard 1996, s. 47, Street 2010, s. 365).

I denna artikel vill vi försvara ett annat slags etisk konstruktivism. Det är en teori som inkluderar en renodlat negativ värdeontologi och förnekar att det finns moraliska sanningar, samtidigt som den erbjuder resurser för ett intersubjektivt berättigande av moraliska omdömen. På så sätt utgör den ett tydligt alternativ till moralisk realism.

Den konstruktivism som vi argumenterar för är en variant av kantiansk etik som inbegriper ett antagande om att människan kan forma sin värld. Praktiskt förnuft är grundläggande för denna förmåga. Vi människor är "normativa djur som kan ifrågasätta våra erfarenheter" (Korsgaard 1996, s. 47) eller, som Rainer Forst uttrycker det, "människor är berättigande var-elser" (Forst 2014, s. 39). Till skillnad från Kants egen teori, söker vår konstruktivism artikulera en tydlig koppling mellan det praktiska förnuftet, å ena sidan, och sociala positioner, å andra sidan. Kritisk teori är därför vår källa men också ett objekt för kritik och revision.

Vår positionering inom etisk konstruktivism hänger samman med att vi bedriver etik som både en filosofisk och en teologisk disciplin. Till skillnad från moralfilosofer som ofta abstraherar bort kontextuella faktorer i

sina analyser, arbetar teologiska etiker med frågan om skilda kontexters betydelse för både moralens innehåll och etisk reflektion. När kontextuella faktorer belyses i stället för att tonas ner, framstår till exempel talet om moraliska och språkliga intuitioner som problematiskt.

Vi inleder artikeln med ett förtydligande av den teologiska etikens särart och dess relation till moralfilosofi. Sedan presenterar vi en form av kantiansk etik som, enligt vår förståelse, har sällsynt goda kritiska resurser, nämligen kantiansk etik, reviderad i ljuset av kritisk teori. I sista delen av artikeln argumenterar vi för etisk konstruktivism som en metaetisk position. Vi menar att denna konstruktivism (1) inte riskerar upphöja partikulära språkerfarenheter till universella språkliga intuitioner; (2) tar vara på erfarenheter och kunskapsproduktion som kan och bör påverka abstrakt filosofiskt arbete; (3) tar moraliska dilemman på allvar utan att upplösa dem och nå fram till någon ”moralisk sanning”; (4) inte förutsätter någon normativ position utom förståelsen av praktiskt förnuft som en resurs för mänsklig handling; (5) erbjuder transparens i diskussionen om erfarenheter av moralisk karaktär, vilket gör att några intuitioner aldrig behöver åberopas.

### **Teologisk etik och moralfilosofi**

Teologisk etik, så som vi förstår den, är en kritisk studie av moralen. Inom denna disciplin finns inte någon annan syn på hur vetenskapliga studier ska bedrivas än den som finns inom moralfilosofin som den utvecklats i vår kontext. Teologisk etik profilerar sig dock genom att särskilt fokusera på olika traditioners betydelse för moralen och kritik av moralen. Det handlar då förstås om vetenskapliga studier, eftersom teologisk etik bör bedrivas oberoende av institutionaliserad konfessionalitet. Svenska teologiska etiker arbetar med klassiska etiska frågor och relaterar dem till resurser som finns inom skilda religiösa och icke-religiösa traditioner. Av förklarliga skäl har svenska teologiska etiker djupare kunskaper om kristen etik, men vi arbetar också för att lära oss mer om etiken inom andra traditioner, såsom islam och judendom.

Hur kan teologisk etik bidra till en kritisk analys av moralen? Låt oss ta metaetik som exempel. När teologiska bidrag till metaetik diskuteras av filosofer är det inte ovanligt att *divine command ethics* (”gudomlig befallningsetik”) utgör modellen för all teologisk etik. Men den teori som dominerat inom kristen etik är läran om den naturliga lagen, med dess explicita rationalism. Naturrättslig etik hävdar att det är möjligt att med förnuftet

berättiga moraliska omdömen, och förenas traditionellt med ett slags värdeobjektivism. Denna kombination har kritiserats bland annat för risken att konventionell moral förstås som sann, det vill säga antas korrelera med objektivt existerande värden. Värden, som enligt kritikernas förståelse är en produkt av olika slags sociala relationer, som i sin tur har språket som medium, framställs av den traditionella naturrätten som *en* i skapelsen given ordning – människonaturen. Därigenom hämmar värdeobjektivism rationell *kritisk* diskussion av moralen. Därför är det ingen tillfällighet att läran om den naturliga lagen har använts för att försvara patriarkatet i dess olika former, homofobi och även våldsam kolonialism.

Kritiken av naturrätten inom kristen teologi har framför allt riktat sig mot uppfattningen att det finns objektiva värden och moraliska sanningar. Därmed har även andra former av moralisk realism kommit att ifrågasättas. Vad som däremot är plausibelt inom naturrätten är uppfattningen att det är möjligt att berättiga moraliska omdömen med hjälp av det praktiska förnuftet, oberoende av den gudomliga uppenbarelsen. Utan att här fördjupa oss i detaljer vill vi mena att en högst plausibel metaetisk position har utkristalliserat sig som ett svar på kritiken. Positionen är en kombination av social konstruktivism och en övertygelse om att moraliska normer kan och bör rationellt berättigas. Det är också den position som vi vill argumentera för och som gör att vi vänder blicken mot kritisk teori i sökandet efter en metaetik vars rationalism kan förenas med en konstruktivistisk värdeteori.

Vi menar alltså att teologisk etik har ett bidrag att ge till en social konstruktivism som är förenlig med argument till stöd för rationellt berättigande av moraliska omdömen. Innan vi presenterar en sådan modell, vill vi säga några ord om en ytterligare dimension av teologisk etik som har stor relevans för reflektionen inom etisk teori.<sup>1</sup>

Samtidigt som naturrätten har dominerat och fortfarande dominerar kristen socialetik förväntas denna etik relatera till konkreta traditioner. Anhängare av läran om den naturliga lagen, till exempel Jean Porter och John Finnis, framhåller alltid att förnuftet inte strider mot uppenbarelsen, vilket betyder att de källor i en tradition som betraktas som uppenbarade ska tolkas och användas med hjälp av förnuftet. En viktig konsekvens av denna hållning är teologiska etikers intresse för tradition och språk. Förnuftet har inte något eget metaspråk utan "inkorporeras" i olika traditioner.

1. Vi föredrar termen "etisk teori" framför "metaetik" och använder dem som synonymer i denna artikel.

När man arbetar med olika språk och traditioner upptäcker man flera skäl som talar för etisk konstruktivism. Ett sådant är att moralen växer fram i och präglas av skilda sociala och kulturella sammanhang. Ett annat är att rationellt berättigande av moraliska omdömen bör förstås med utgångspunkt i en mångfald av kontextuella former av rationell argumentation. En av dem som övertygande visat att det finns olika typer av etisk rationalitet inom olika traditioner är Alasdair MacIntyre (1988). Det behöver dock inte innebära att olika traditioner är inkommensurabla. Styrkan med diskursetiken inom kritisk teori är att den anger en metod för dialog mellan olika traditioner, trots dessa skillnader.

### **Kantiansk etik i kritisk tradition**

Vår position är alltså av kantiansk natur, men den är en modifierad kantiansk position framför allt mot bakgrund av den kritik som Kant och kantianer genom åren har fått av hegelianer och marxister. Med rätta har kritikerna framhållit att Kant uppfattar det praktiska förnuftet monologiskt, medan människan är väsentligen social. Rationell viljeformering – moralisk, rättslig eller politisk – måste förstås i relation till sociala handlingar och kommunikation. Det är här som kritisk teori hjälper oss att modifiera kantiansk etik – det kantianska antagandet om att människans vilja är formativ i relation till hennes värld förenas med förståelsen av människan såsom social och beroende av materiella faktorer.

Så det vi, liksom flera andra teoretiker inom den kritiska traditionen, vill uppnå är en kantiansk etik där transcendental moralfenomenologi ersätts av social konstruktivism. Det förnuft som står för rationell viljeformering är inte monologiskt utan socialt. Konkret betyder det bland annat att den andra formuleringen av det kategoriska imperativet är nyckeln till en rimlig kantiansk förståelse av hur kritik av moralen ska gå till. ”Handla så att du brukar människonaturen i din person som i varje annan person alltid även som ändamål och aldrig blott som medel” (Kant (1785) 1920, s. 54) är den princip som varje maxim med anspråk på att vara giltig bör prövas mot.

Det finns en viktig skillnad mellan hur denna människovärdesprincip användes av Kant och hur samtida kantianer tolkar den. I likhet med Rawls och Dworkin förstår vi människovärdesprincipen som en jämlikhetsprincip om lika hänsyn och respekt. Kants egen fokusering på den kategoriska respekten för människonaturen i varje person ger i vår tolkning plats åt lika respekt för vars och ens värdighet.

Låt oss ta ett exempel på hur människovärdesprincipen kan användas för att utveckla och kritiskt granska skilda förståelser av de mänskliga rättigheterna. En utmaning inom folkrätten är att hitta sätt att formulera och tolka universella rättigheter utan att likställa denna universalitet med den positiva rätt som förändras och är beroende av sociala och politiska faktorer. Här har människovärdesprincipen en viktig funktion. Som Oscar Schachter framhållit bör den användas för att kritiskt granska positiva rättsliga normer (Schachter 1983, s. 853). Principen begränsar maktens *auktoritet* och implicerar att mänskliga rättigheter ska tolkas i egalitär anda.

Jürgen Habermas och Rainer Forst har vidareutvecklat denna tolkning av människovärdesprincipen. Båda menar att den kan och bör vara inkorporerad i grundlagen för att säkra demokratin såsom de likas gemenskap. Rainer Forst formulerar principens kritiska potential i termer av erkännande av vars och ens lika rätt till berättigande – maktens auktoritet begränsas genom att den alltid är förpliktigad att ge förnuftiga skäl för de normer som den ålägger medborgare att följa. Var och en har lika rätt att kritiskt förhålla sig till de skäl som anges för att berättiga olika former av fördelning av resurser och makt (Forst 2014, s. 11).

Vi följer Habermas och Forst så till vida att människovärdesprincipen förstås som (1) den grundläggande formen av det kategoriska imperativet; (2) en praktisk princip som förutsätter en kommunikativ förståelse av mänsklig rationalitet; (3) en princip som är kritisk och därmed särskiljer sig från positiva normer, inklusive de mänskliga rättigheterna. Denna förståelse av människovärdesprincipen behåller den kantianska rationalismen. Varje giltigt omdöme ska kunna prövas rationellt men till skillnad från Kant förstår vi det kategoriska imperativet inte bara som ett kriterium på en giltig *maxim* utan också som en princip för att pröva partikulära omdömen.

Den konstruktivism som vi försvarar inkluderar sålunda en i grunden kantiansk förståelse av moralisk normativitet. Den är dock reviderad så till vida att transcendental rationalism ersätts av en kommunikativ förståelse av förnuftet och att människovärdesprincipen både får ett större utrymme och tolkas egalitärt. Innan vi är redo att presentera huvudragen i vår modell för etisk konstruktivism återstår att nämna vad som främst skiljer oss från Habermas och Forst. De följer Rawls i sina respektive försök att politisera Kant och menar att den rationella argumentation som ska säkras i ett pluralistiskt samhälle enbart gäller moraliska och rättsliga normer, vilka i deras terminologi betyder sådana normer

som är bindande för gemensamma institutioner. Vad gäller omdömen om vad som är gott, vilka är relaterade till skilda livsåskådningar, retinerar båda. De menar att dessa inte kan berättigas på samma rationella sätt som institutionella normer i ett pluralistiskt samhälle.

Vi menar att Habermas och Forst har fel i detta avseende och att även värdeomdömen kan och bör utsättas för rationell kritik. Uppfattningar om vad som är värdefullt är förvisso inbäddade i skilda livsåskådningar och ideologier, men detta gäller också normer för grundläggande sociala relationer. Detta hindrar dock inte att vi i ett pluralistiskt samhälle har ett ansvar att kritiskt granska moraluppfattningar, även de som förenas med sådana livsåskådningar som vi själva inte delar. Enbart en intern granskning är inte tillräcklig för att rationellt pröva giltigheten hos egna och andras uppfattningar om vad som är gott och rätt.

### En konstruktivistisk etisk teori

I sin recension av vår introduktion till etik (Namli och Grenholm 2019) framställer Frans Svensson (Svensson 2020, s. 51) denna metaetik såsom enkel preskriptivism. Detta är en missuppfattning. Mycket riktigt argumenterar vi i *Etik* för att Hares preskriptivism, som en semantisk teori, har flera fördelar framför både kognitivism och emotivism. Till dessa hör att Hare konsekvent menar att moraliska utsagor har en praktisk funktion och att han förenar sin icke-kognitivism med tesen om att moraliska omdömen kan rationellt berättigas. Det Svensson förbiser är dock att huvudkomponenten i vår etiska teori handlar om kunskaps-teori och värdeontologi. Här förordar vi en social och kantiansk konstruktivism av ett helt annat slag än den rationalistiska icke-kognitivism som vi möter hos Hare.

I Hares version av rationellt berättigande av moraliska omdömen är universaliserbarhetsprincipen avgörande. Vi delar uppfattningen att ett nödvändigt villkor för att ett moraliskt omdöme ska vara berättigat är att det kan universaliseras. En avgörande poäng hos Hare är att om en handling *H* bedöms som rätt för en person *P* i en situation *S* så ska varje liknande handling bedömas vara rätt för alla personer i varje situation som har identiska egenskaper med situationen *S* (Hare 1982, s. 21, 108 och 115).

Men detta är inte tillräckligt. I likhet med Rawls menar vi också att ett moraliskt omdöme, för att vara berättigat, ska ingå i ett system av moraluppfattningar som är logiskt koherent. Detta kan uttryckas så att vi i varje moralisk argumentation ska eftersträva ett reflektivt ekvi-

librium – en samstämmighet mellan våra generella moralprinciper och våra partikulära normer.

Hare kritiserar Rawls för att han i sin teori om reflektivt ekvilibrium åberopar moraliska intuitioner. Samtidigt hänvisar han i sin egen teori till intuitioner av lingvistiskt slag. Vi är skeptiska till tal om både moraliska och språkliga intuitioner. Sett i ett socialkonstruktivistiskt perspektiv avspeglar intuitioner konventionell moral, liksom konventionell språkanvändning. Vi menar att det är ett problem att åberopa sådana intuitioner i ett vetenskapligt sammanhang. När olika intuitioner strider mot varandra eller när intuitioner som en person har inte delas av andra avstannar varje form av kritisk diskussion. I stället för att åberopa intuitioner av olika slag, bör etiker därför arbeta med sådana relevanta erfarenheter som kan beskrivas och diskuteras intersubjektivt. Även om man själv saknar en viss typ av erfarenhet så kan erfarenheten beskrivas och är möjlig att förhålla sig till. Män har till exempel inte erfarenheter av att gå igenom en graviditet, inte heller av att föda barn. Det är dock möjligt för en man att skapa sig en rimlig bild av vad det är för slags erfarenheter och inse deras moraliska relevans.

En annan fördel med att använda sig av erfarenheter i stället för att åberopa grundläggande intuitioner är det faktum att erfarenheter på ett direkt sätt relaterar till sociala positioner och kontexter. Säg att vi vill diskutera frågan om hur olika uppfattningar om rättvisa ska berättigas. En etiker vars metaetiska position inkluderar åberopande av moralisk intuition arbetar med modeller som man helst vill rensa på avtryck från olika sociala perspektiv och erfarenheter. Konkret handlar det ofta om att filosofen arbetar med en hypotetisk situation som inte har med någon specifik mänsklig praktik att göra. En i grunden social fråga om rättvisa modelleras mot en intuition om hur en tänkare i en hypotetisk situation skulle styra en vagn på väg att skada hypotetiska individer.

Vi är förstas inte emot alla slags hypotetiska tankeexperiment. Vad vi vill framhålla är att dessa slags modeller alltid redan inbegriper konventionella antaganden som riskerar att upphöjas till allmängiltiga intuitioner.<sup>2</sup> Ett mer hållbart alternativ är att utforma modeller för berättigande av till exempel rättvisepinciper som binder universaliserbarhetsprincipen till kravet på att relevanta erfarenheter och sociala positioner presenteras och diskuteras transparent. Vår position i frågan kan beskrivas som en variant av diskursetik. Till skillnad från Habermas vill

2. Ett mer ödmjukt alternativ, som innebär att ett berättigande gäller för enbart dem som delar filosofens intuitioner, framstår som solipsistiskt och vetenskapligt irrelevant.

vi dock fokusera på erfarenheter, i stället för intressen, hos deltagare i en praktisk diskurs och vi menar, som nämnts, att också värden kan rationellt berättigas.

Den etiska teori som vi försvarar förenar alltså en preskriptivistisk förståelse av det moraliska språket med en distinkt form av konstruktivism. Det är denna etiska konstruktivism som vi gör en stor affär av i *Etik*. Normer och värden är sociala konstruktioner, det vill säga de skapas, förändras och ersätts av andra normer och värden i sociala praktiker. För det första handlar det alltså om praktiker där människor interagerar med varandra och för det andra utgör språket ett avgörande redskap för social interaktion och social kritik.

Detta slags konstruktivism är inte en idealprocedur för berättigande av normer. Hos Rawls och Korsgaard är den etiska konstruktivismen framför allt en epistemologisk teori, som anger en procedur för hur vi genom rationella överväganden kan visa att moraliska omdömen är giltiga. Vi förstår i stället konstruktivismen som en i grunden materialistisk tolkning av moralen såsom en social produkt och ett socialt instrument. Denna tolkning förenar vi med en negativ värdeontologi, enligt vilken värden saknar objektiv existens. Häri ligger en viktig skillnad mellan vår position och den konstruktivism som vi möter i Rawlsiansk kontraktsteori. Hos Rawls utgör normer resultatet av en bestämd procedur för rationella överväganden som följer vissa spelregler för en förnuftig deliberation. Forsts konstruktivism är explicit agnostisk i den värdeontologiska frågan och fokuserar i stället på frågan om berättigande.

Medan kontraktsteorin renodlar frågan om berättigandet av moraliska normer och därmed inte tar ställning i den värdeontologiska frågan menar vi att konstruktivismen är en starkare position när den explicit relaterar värdeontologisk problematik till frågan om hur berättigandet av moraliska omdömen är möjligt. För oss är etisk konstruktivism framför allt ett alternativ till moralisk realism. Det finns varken objektiva värden eller moraliska sanningar.

Till skillnad från Christine Korsgaard och Sharon Street hävdar vi därför att det som konstrueras inte är moraliska sanningar. I stället handlar det om en konstruktion av normer och värden eller, om vi så vill, av den institution som moralen utgör. Konstruktionen av moraluppfattningar sker inte genom enskilda individers förnuftiga överväganden utan genom en social process.

Som flera andra konstruktivister (Searle 1995) betraktar vi moralen på samma sätt som vi betraktar sådana sociala konstruktioner som pengar,



äktenskap eller rättssystem. Vare sig pengar eller rättvisa existerar på något annat sätt än i mänskliga praktiker förmedlade genom olika typer av språk. Sociala konstruktioner är alltså inte en produkt av rationell deliberation utan utgör en social och materiell process i specifika samhällskontexter. Konkreta sociala positioner, liksom olika former av maktkamp, är av stor betydelse för hur moraliska normer uppstår, förändras och ersätts av nya. Låt oss framhålla att denna konstruktivism väl återspeglar moralinstitutionens unika karaktär, som går ut på att människan som moralens subjekt skapar sin framtid och inte bara använder moral för att anpassa sig till någon given ordning.

Moralens autentiska subjekt är människor som tillsammans med andra människor och i olika relationer med djur och natur agerar i världen. Detta gör att moralfenomenologin med dess fokus på ett rationellt jag som prövar maximer för sina personliga val inte räcker som en metod för metaetiska analyser. Moralfenomenologin hos Kant, Habermas och Korsgaard är av värde av flera skäl – till exempel klargör den att den moraliska plikten är bindande för den fria viljan enbart för en självreflexiv moralisk agent. Med detta sagt är det fortfarande fel att reducera moralens subjekt till det tänkande jaget.

Det finns olika sätt att utmana den traditionella moralfenomenologin på. Karl Marx vänder sig till ekonomiska analyser och bygger stora delar av sin kritik av moralen på en teori om arbetets mening. Habermas vänder blicken mot en konkret historisk form av den offentliga sfären och modifierar därmed sin teori om praktiskt förnuft. Flera feministiska filosofer och teologer, såsom Judith Butler och Katie Cannon, visar hur både kroppen och makten är av relevans när studier av moralen bedrivs. Dessa kritiker har visat att en rimlig etisk teori måste bygga på en filosofisk antropologi som inte abstraherar bort det vi faktiskt vet om människan. Hon är bevisligen social och hennes institutioner, moralen inberäknad, uppstår, förändras och ersätts av andra inom ramen för komplexa sociala processer. Filosofisk kritik av moralen bör därmed ha den sociala och agerande människan som sin utgångspunkt.

Med detta sagt förblir oenigheten om vilken människosyn som är rimlig stor och detta bidrar till en fortsatt spännande teoriutveckling. Materialistiska teoretiker menar ofta att en plausibel förståelse av människan och samhället inte kan förenas med någon annan metaetisk position än värdenihilism. "Värden är konstruerade från materiella positioner vilket gör det orimligt att tro på möjligheten till en rationell diskussion i moraliska frågor", säger idag postmarxistiska kritiker av

både Rawls och diskursetiken. Likt Hägerström och andra marxistiska teoretiker tänker man att moralkritiken ytterst är en fråga om makt. Därför kan etiken enbart vara en studie om moralen – någon kritisk granskning av den konventionella moralen kan det inte vara frågan om.

Invändningen är allvarlig och träffar de flesta former av kantiansk rationalism. Kantianer som antar utmaningen att förena social konstruktivism med tesen att moraliska omdömen kan rationellt berättigas har olika strategier för att svara på invändningen. Den enligt vår mening mest intressanta och konsekventa är Habermas och Forsts försök att presentera en teori om berättigande som försonar Kant med hans materialistiska kritiker. Båda försöken är dock förenade med en del problem. Forst gör det enkelt för sig när han enbart diskuterar det han kallar för ”politiskt och moraliskt berättigande” utan att alls ta ställning till den värdeontologiska frågan. Moraliska dilemman, som en del av demokratisk praktik, är det som upptar Forst. Vad gäller Habermas så verkar han mena att hans teori är en kombination av social konstruktivism och en form av kognitivism. Detta är dock en speciell förståelse av kognitivism, som förnekar att normativa omdömen är sanna eller falska i samma mening som deskriptiva utsagor. Moraliska omdömen är giltiga eller ogiltiga – och deras anspråk på giltighet är analoga till påståendenas sanningsanspråk. Analogin handlar om att det är möjligt att rationellt avgöra vilka normer som är giltiga (Habermas 2007, s. 52 och 56).

Självva menar vi att det för en etisk konstruktivist är en rakare strategi att överge kognitivismen helt och hållet. Vi kan hävda att ett moraliskt omdöme är giltigt, men det finns inga moraliska sanningar. Moralisk oenighet har ofta form av äkta dilemman, vilket avspeglar det faktum att förnuftet inte kan frigöra sig från sociala positioner och relationer. Dessa dilemman kommer alltid att kvarstå och de kan inte upplösas i en moralisk sanning. Ett effektivt tankeexperiment om hur en situation där moralisk sanning råder skulle se ut är bibliska föreställningar om paradiset. Som bekant kännetecknas paradiset av en total harmoni av viljor. Den gamla myten antyder dock att för människan i detta paradiset är kunskapen om gott och ont en förbjuden frukt.

Detta betyder inte att de mest konsekventa materialisterna har rätt. Moraliska omdömen kan och bör utsättas för rationell kritik och det är möjligt att ange kriterier för detta slags prövning utan att upplösa dilemman eller utplåna förnuftets kontextualitet. Den form av rationalism som vi därmed försvarar är en rationalism där social positionering bidrar till, snarare än omöjliggör, kritiska diskussioner i moraliska

frågor. Det faktum att det praktiska förnuftet opererar i olika sociala och språkliga perspektiv behöver inte tolkas som ett stöd för normativ relativism. En filosofisk diskussion om moralen kan föras med hjälp av transparenta argument utan att filosofen tror sig kunna abstrahera bort sociala faktorer.

Sammanfattningsvis menar vi att fördelen med etisk konstruktivism framför allt är dess motståndskraft mot den legitimerande funktion som talet om moraliska sanningar har i förhållande till befintliga sociala relationer. Denna konstruktivism liknar på så sätt Hägerströms värdenihilism, men den möjliggör ett annat slags kunskapsteoretisk position inom vilken rationellt berättigande av moraliska omdömen uppfattas som både möjligt och nödvändigt.

## Litteratur

- Forst, Rainer. 2014. *Justification and Critique*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen. 2007. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity Press.
- Hare, Richard. 1981. *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Clarendon Press.
- Hägerström, Axel. (1911) 1966. "Om moraliska föreställningars sanning". I *Socialfilosofiska uppsatser*. Stockholm: Orion/Bonniers.
- Kant, Immanuel. (1785) 1920. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 5 uppl. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- Korsgaard, Christine. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Namli, Elena och Carl-Henric Grenholm. 2019. *Etik*. Lund: Studentlitteratur.
- Schachter, Oscar. 1983. "Human Dignity as a Normative Concept". *The American Journal of International Law* 77, nr 4, s. 848–54.
- Searle, John R. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- Stout, Jeffrey. 1988. *Ethics after Babel: The Languages of Morals and their Discontents*. Boston: Beacon Press.
- Street, Sharon. 2010. "What is Constructivism in Ethics and Metaethics?". *Philosophy Compass* 5, nr 5, s. 363–84.
- Svensson, Frans. 2020. Recension av Namli och Grenholm, *Etik*. *Filosofisk Tidskrift* 41, nr 4, s. 48–54.
- Whyte, Jessica. 2019. *The Morals of the Market: Human Rights and the Rise of Neoliberalism*. London och New York: Verso.