

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 1 2016 | ÅRGÅNG 20

Bokförlaget THALES

→ ÄR RATIONELL POLITISK STYRNING ENS MÖJLIG?
EN SNABBKRITIK AV TEKNOKRATISK POLITISK FILOSOFI
Peter Strandbrink

ALLA MODERNA STATER menar sig vara teknokratiska på så vis att de hanterar politiska ärenden och fattar politiska beslut rationellt. De administrativa stödfunktioner som varje politisk församling och apparat – regeringskanslier, departement, kommunala församlingar, EU-kommissionens och Europaparlamentets kanslier etc. – omges och är bemannade av består av specialister med särskild kompetens på sitt område. Det gäller utan förbehåll Sverige, alla medlemsstater i Europeiska Unionen och även EU självt – men även betydelsefulla internationella mellanstatliga organisationer och samarbeten som Internationella Valutafonden, OECD, Nordiska Rådet, Arktiska Rådet, Förenta Nationerna och Världsbanken. Överallt ger kravet på korrekt kunskap både ett högprioriterat organisationskriterium och ett viktigt verktyg för administrativ och politisk utvärdering. Men vad är politiskt korrekt kunskap? Jag skisserar i denna text ett kort svar på den frågan genom att analysera två idéhistoriskt starka uttryck för teknokratisk rationalism – Platons och den tidiga Upplysningens politiska epistemologier – och använder sedan dessa som utgångspunkt för att översiktligt bedöma i vilken grad Sveriges och EU:s politiska system framstår som politiska teknokratier idag. Utredningen är huvudsakligen politisk-teoretisk och laborerar med tämligen grova och snabba resonemang om konkret politik och förvaltning. Dessa är emellertid för den skull inte alls orimliga.

Klassisk politisk epistemologi

DEN RÄTTA KUNSKAPENS förhållande till den rätta politiken är ett av den politiska teorins grundproblem. Det lades tidigt fram i västerländsk filosofi, framför allt av Platon (427–347 f.Kr.) och Aristoteles (383–322 f.Kr.). Det politiska styrningsproblem som mejslades ut av Platon i framför allt *Staten*, *Theaetetus* och *Sjunde brevet* gällde frågan hur någon politisk makt eller ordning kunde vara så

anmärkningsvärt dumdrigt att den inte ägnade all kraft åt att garantera att statens politiska logik och handling i så hög grad som möjligt genomtyrades av korrekt och överlägsen kunskap. Om det nu är rimligt att hävda att kunskap kan graderas (och alla alltså inte vet lika mycket eller har lika goda insikter om olika samhällsliga förhållanden) så är förstås en följdriktig slutsats att kunskap måste få maximalt genomslag på samhällets grundläggande organisation och hur alla politiska beslut fattas.

Efter Platon ställs vi inför samma avvägningar vad gäller statens funktion i relation till förnuftet. Oavsett om vi bekräftar eller motsätter oss Platons ansats tvingar den oss att reflektera över kunskapens inre egenskaper, statens logik och samhällets normativa karaktär. Om vi ansluter till idén om graderad kunskap är vi alltså möjligen tvingade att se till att den får så starkt politiskt genomslag som möjligt. För att en sådan politik ska kunna komma till stånd krävs emellertid först att vi kan enas om metoder som visar (a) vilka som är den riktiga kunskapens bärare, (b) hur specifika kunskapliga poänger leder till specifika politiska lösningar för samhällsutvecklingen i specifika historiska fall och (c) att stater kan organiseras på sätt som korresponderar med eller gynnar ett rationalistiskt expertvälde. Platon ger lösningar på alla dessa problem.

Argumentet uttrycks kanske klarast i Platons sjunde brev, ställt med hälsningar och råd till Dions släktingar och vänner efter dennes död, i en formulering som inleds i ljus hoppfullhet och avslutas i bitter besvikelse:

Slutligen nådde jag slutsatsen att tillståndet i alla existerande stater var dåligt – ingenting kan rädda deras konstitutioner förutom en mirakulös reform hjälpt av tur – och jag tvingades hävda, lovordande sann filosofi, att ingenting annat kan göra det möjligt för en att urskilja vad som är rätt för stater och människor, och att mänsklighetens bekymmer aldrig kommer att ta slut förrän antingen verkliga och riktiga filosofer uppnår politisk makt eller staters härskare genom försynens verk blir riktiga filosofer.¹

Denna formulering har spelat en dramatisk roll för den politiska filosofin. Även för samtida politiskt tänkande pekar det mot besvärliga frågor om hur samhället bör ledas och styras. Och varför bör inte experterna – som idag bäst motsvarar Platons filosofer – styra? Hur, lyder den stränga fråga Platon ställer till oss, kan regeringar, stater och medborgare vara så dåraktiga att de motsätter sig att samhället organiseras förnuftigt? För att förstå logiken i detta problem måste vi granska Platons kunskapsteori; politiskt och idéhistoriskt.

Den platoniska ingången till kunskapens politiska filosofi är ett återkommande tema i senare tänkande. Upplysningsfilosofin är ett annat avgörande moment i detta sätt att se på politisk ordning och legitimitet. Tidiga upplysningsfilosofer som Francis Bacon (1561–1627), Thomas Hobbes (1588–1679) och René Descartes (1597–1650) driver alla ett kunskapsideal som erinrar om Platons. Hobbes underkänner t. ex. i *Leviathan* (1651) – som också ger oss det första moderna, individualistiska argumentet för att samhällets etiska grundval kan härledas från medborgarna och inte från historiska eller teologiska axiom; alltså en föregångare till liberalt tänkande formulerad i skärningspunkten mellan naturrätt och kontraktsteori – med hänvisning till förnuftet alla traditionella argument för absolutism. På samma sätt menar Descartes i *Discours de la méthode* [Avhandling om metoden] (1637) att det är rationaliteten som, rätt använd, gör det möjligt för oss att dra korrekta slutsatser. För att vara säkert måste alltså vetandet vara sprunget ur förnuftigt tänkande. Omvänt kan inte vetande som inte är rationellt vara giltigt; det är inte ens vetande. I den upplysningsfilosofiska ansatsen ekar på så vis samma epistemologiska kritik som riktades mot grekisk politik av Platon. Om det finns en korrekt kunskap om historien och politiken, varför skulle den då inte användas i organisationen av våra samhällen? Och varför skulle då inte alla tillgängliga utbildningsinstitutioner och sociala sorteringsinstrument utnyttjas (vilket Platon i *Staten* ägnar stor kraft åt att beskriva, till och med genom statsarrangerade årliga festligheter och ritualer där de som utpekats som samhällets främsta ska avla kommande generationers skarpaste barn) för att skapa den

kunskapsadel som är nödvändig för att upprätthålla en sådan samhällsordning?

Upplysningsfilosofins politiska kunskapsbild är i hög grad nyplatonisk. Samtidigt är det uppenbart att den nya kunskapsteori den formulerar formuleras som kritik; en kritik av den kristna samhällsteori som ramat in alla idéer om statens och politikens innebörd och gränser. I viss bemärkelse är den kristna intellektuella och politiska hegemoni i Europa som i våg efter våg utmanas radikalt av upplysningsförfattarna även det ett expertvälde. Den ger klara svar på alla de frågor som ställs ovan: vem som äger den ädlare kunskapen (ytterst kyrkostaten, d.v.s. påven); hur världslig politik är beroende av denna expertkunskap om sakernas tillstånd (genom den kristna samhällsläran); var det säkra vetandet grundas (ytterst i evangelierna och guds ord); och om det är möjligt att organisera politik och stater enligt denna expertis kunskaper (vilket det är, både före och efter reformationen). Upplysningsfilosofins betoning av att det bara är det individuella förnuftet som kan utveckla säker kunskap utvecklades dock till ett extremt verksamt argument mot den kristna hegemonin.

Modern filosofi, vetenskap, teori, kritik och analys står på så vis i djup skuld till upplysningsfilosofin (och kanske även till Platon). Samtidigt måste de idéhistoriska skillnaderna mellan det kritiska förnuftets politiska funktion och betydelse i det antika Grekland och det tidigmoderna Europa lyftas fram. I det första fallet är problemet att ingen verkar hålla med om att den riktiga kunskap som endast filosofer äger bör spela en avgörande politisk roll. För grekiska aristokrater var det istället uppenbart att börd var det främsta kriteriet för politiskt inflytande. För demokrater var det viktigast att makten över stadsstaten var fördelad mellan medborgarna och att staten inte tilläts gynna någon medborgare eller grupp på andra än demokratiskt legitima grunder – alltså med hänvisning till stadsstatens radikalt jämlika demokratiska medborgarskap. Politiken kunde alltså inte överhuvudtaget påstås vara baserad på (eller ens vara intresserad av frågor om) överlägset vetande, vilket för Platon var en präktig skandal.

I det andra fallet förekom dock redan – alltså även enligt upplysningsfilosofernas egen kritik – ett etablerat expertvärde: den kristna kyrkans. Den underliggande skandalen redan för Bacon och Descartes var inte avsaknaden av en kunskapligt grundad regim, utan att den kristna intellektuella och politiska hegemonin hade en felaktig bild av vad förnuftigt tänkande är. Om Platons kunskapspolitiska teori krävde en paradigmatiske intellektuell förändring, så pekade upplysningsfilosofin snarare mot inomvärldsliga politiska kantringar och revolutioner. Platon skrev, i motsats till de tidigmoderna filosoferna, mot ett tomrum. En skillnad mellan dessa båda olika filosofiska moment – trots liknande kunskapspolitiska argument – är alltså att Platon befinner sig på ett betydligt längre avstånd från sin egen tids politiska tänkande än upplysningsfilosofin, trots att den senare betonat sitt unika och revolutionära bidrag till allt tänkande.

Makt, kunskap och kritik

EN YTTERLIGARE SKILLNAD mellan Platons och upplysningsfilosofins kunskapsrationalism är synen på förhållandet mellan vetande (och de kognitiva och sociala förmågor och processer som sammanhänger med att praktisera kunskap) och makt (och de tvångs-, disciplinerings- och inflytandemönster som sammanhänger med maktens utbredning). Platons position utesluter inte att vetande och makt är begreppsligt sammanlänkade med varandra. Hans kunskapsteori kräver till skillnad från upplysningens rationalism inte att de måste vara klart separerade från varandra. Det är möjligt att tolka honom så att de istället är inflettade i varandra, vilket innebär att maktprocesser helt rena från förnuftigt vetande lika litet kan existera som vetandeprocesser helt fria från maktutövning kan göra det. Det är på så vis inte tal om annat än att de filosof-furstar som placeras i spetsen för staten kommer att utöva all politisk makt, organisera staten, förvaltningen och armén, disciplinera medborgarna, styra människors tillvaro och till och med aktivt manipulera deras bild av den värld och det samhälle de ingår i genom avancerad offentlig mytbildning. Det finns ingenting maktfrånvänt i detta sätt att tänka kring samhället.

Politisk-filosofiskt föregriper Platon här – fast på ett indirekt och omvänt sätt – den upplysningskritik som attackerar den klassiska upplysningstraditionen under senare delen av 1900-talet; en kritik som kan härledas till Nietzsches agonistiska etik. Poängen i post-nietzscheanska analyser av relationen mellan kunskap och makt är att både begreppen och deras sociala kategorier alltid är sammanblandade. Samma synsätt kännetecknar de kritiska politiska teorier som sedan 1960-talet burits fram av postmoderna teoretiker som Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Chantal Mouffe, William Connolly och Richard Rorty. Det gemensamma draget för de annars skilda projekt som drivs av var och en av dessa och av Nietzsche, är att man avvisar den cartesianska filosofins neutrala och transcendenta kunskapsteori.

Den vanligaste tolkningen av den cartesianska rationalismens etos och teori – från Descartes, via Locke, Hume, Kant, Weber och Russell till Popper, Elster, Dahl och Rawls – är alltså att förnuftigt tänkande kan vara maktoberoende. Ingångstanken för detta sätt att tänka är med andra ord att det kan finnas en utomhistorisk punkt från vilken korrekt kunskap kan formuleras, oberoende av de omständigheter den används för att förstå och påverka. 1900-talets logiska positivism, analytiska filosofi, Webers institutionalism och *rational choice*-tänkande bygger alla vidare på och utvecklar denna idéstruktur från 1600-talet. Dessa två kunskapspolitiska dispositioner leder emellertid till olika politisk-etiska projekt. Samtidigt måste båda idéhistoriskt sett föras till samma tradition: vad vi på den sammantagna politikens område skulle kunna kalla den europeiska idén om den kunskapsdrivna teknokratin.

Å ena sidan har vi här den platoniska positionen. Den är som synes tydlig i sin syn på värdet av riktig (filosofisk) kunskap för att bota samhällets sjukor och lösa statens och politikens problem. Men Platon är samtidigt klar över att politik i första hand handlar om makt. Med en sådan läsning blir hans kunskapspolitik *instrumentell* och *beroende*. Den representerar ett specifikt styrsätt och ger oss en modell för hur detta styrande bör se ut. Som politisk filosofi är den relativ och grundad i ett särskilt kunskapsideal. Platon skri-

ver mot ett intellektuellt tomrum i sin samtid, och hans teori uttrycker förtvivlan. Den riktar en desperat kritik mot samtidens grekiska politiska ideal och stat: framför allt demokratiska, men också aristokratiska och absolutistiska.

Balansen mellan Platon och hans intellektuella och samhällliga kontext är alltså inte till hans fördel. Han är på så vis en i ordets djupaste bemärkelse kritisk politisk filosof, om »kritisk» betyder originell och självständig. Det stora avståndet mellan Platon och hans sammanhang väcker i sig den intressanta frågan om han verkligen tänkte sig eller trodde att hans kunskapspolitik var realistisk, i bemärkelsen politiskt funktionsduglig. Utan att föra tolkningsfrågorna alltför långt är det inte nödvändigt att läsa Platons kunskapspolitiska teori bokstavligt i det här avseendet. Den är mer kritisk än konstruktiv. (Hans politiska besvikelse blev heller inte mindre av att uppleva hur Dionysos II inte förmådde styra Syrakusa på Sicilien som en verklig filosof-furste *trots* att Platon själv lejts in som rådgivare.)

Upplysningsfilosofins kunskapspolitik är också formulerad som en kritik, men av absolutistisk monarki och kyrkligt expertvälde i det tidigmoderna Europa. Den moderna rationalismens fokus har också förändrats. Det är alltjämt fråga om att, som hos Platon, se filosofin och den positiva, helst empiriska vetenskapen som den riktiga kunskapens rätta domäner. Men det är nu fråga om ett brett, med tiden lavinartat, upplysningsprojekt. Från Descartes över Kant till Rawls uttrycker argumentationen för rationalistiska angreppssätt en oändligt mer optimistisk syn på kunskapspolitikens styrka och politisk-administrativa möjligheter. Det är till skillnad från hos Platon fråga om ett *absolut* och *oberoende* kunskapsprojekt. Den filosofiska desperation som präglar Platons politiska tänkande saknas redan i Thomas Hobbes *Leviathan*. Hobbes text är offensiv, självmedveten, revolutionär och radikal – knappast uppgiven. Det är svårt att tänka sig att han uppfattar sig som en röst i öknen. Han skriver istället mot en lärd, och alltmer inflytelserik europeisk intellektuell elit, som han väntar sig kommer att reflektera över och ta upp de trådar som tvinnas i hans argument.

Upplysningsfilosofernas kunskapspolitik har alltså en bredd, kraft och ambitionsnivå som med råge överglänser Platons. Det är också i denna offensivt kunskapspolitiska idétradition expertväldet återkommer med full (låt vara hypotetisk) energi. Som synes är den moderna traditionens kunskapspolitiska isättningspunkter speciella. Man ingår i ett rasande angrepp mot ett existerande expertvälde, man har monumentala anspråk för sin egen oberoende expertstatus och man blir med tiden obegripligt framgångsrik. Som noterats inledningsvis ifrågasätts idag inte politisk-rationalistiska synsätt och modeller eller förnekas de tekniska, välståndsmässiga och ekonomiska vinster som under den moderna epoken gjorts inom ramen för vad Sven-Eric Liedman kallar den hårda upplysningen. Inte heller drivs någon hård kristen avsektulariseringspolitik i Europa idag. Det förnuftiga samhället är istället sekulärt och helt och hållet inriktat på filosofiska och vetenskapliga – inte teologiska – samhälls- och kunskapsprocesser.

Men upplysningskritiken kunde inte undgå att bli färgad av den fiende den gick till storms emot. I sin mest renodlade form förefaller den moderna rationalismen mena att den korrekta, upplysta kunskapen – som den i västvärldens progressiva politiska och ideologiska traditioner i mitten av 1900-talet t. ex. tog form av vad vi nu lätt nedlåtande refererar till som social ingenjörskonst – inte skulle användas instrumentellt, som hos Platon, utan faktiskt *ersätta* politiken. I den mest ambitiösa samhällsbyggande politiska filosofin under det gångna seklet har utgångspunkten varit att begreppslig klarhet, analytisk stringens och säkerställt vetande *i sig* är tillräckliga för att avgöra hur etiska och politiska problem ska hanteras i det upplysta samhället. Klarhetsfrågor överordnas i detta teknokratiska projekt normativa, etiska och ideologiska frågor. Med sådana förtecken blir politik ett samhällsområde där det egentligen inte kan råda grundläggande motsättningar mellan olika politiska och samhällseliga mål, värden och metoder. Givet tillräckligt kvalificerad konkret, begreppslig och teoretisk kunskap så kommer förekomsten av vad som felaktigt kan uppfattas som motsättningar avta, för att slutligen försvinna. Inte på grund av att en politisk tolkning

segrar i en maktkamp, utan för att förnuftiga lösningar bara kan se ut på ett sätt eftersom världen i sin tur ser ut på ett visst sätt och alla medborgare och människor egentligen har samma slags behov. Statens uppgift blir att gynna processen och administrera den analys som ligger till grund för olika politiska reformer och insatser.

Balansen mellan upplysningskritiken och dess samhällskontext är mer gynnsam. Det idékrig Platon inte kan föra för den korrekta kunskapens politik eftersom hans position är så ur fas med hans kontext kan upplysningsförfattarna från sin position föra med stor kraft. En huvudanledning är kristenhetens historiska succé; d.v.s. kyrkans totala dominans i Europas intellektuella, politiska och kulturella rum. Det är tydligt att det vid tiden för upplysningsfilosofin redan finns en stark politisk-epistemologisk regim, som man vill ersätta med en annan. Upplysningskritiken är alltså både politisk och filosofisk under det att Platons kritik framför allt är filosofisk.

Politisk epistemologi i svensk och europeisk politik

SAMMANFATTNINGSVIS HADE PLATONS kunskapspolitiska argumentation snarast genetisk karaktär; den introducerade ett nytt kunskapspolitiskt synsätt. En konsekvens av detta är att Platons politiska epistemologi inte utesluter att det kan finnas andra mer eller mindre legitima sätt att se på kunskapens relation till politiken. Som teori är den inte absolutistisk. På så vis präglas också hans dialoger av ett pågående ifrågasättande av kunskapens egna kategorier och en upprepad perspektivbrytning mellan Sokrates (som för Platons egen talan) och företrädare för andra filosofiska förhållningssätt och skolor. Sokrates förmåga att måla in retoriker och sofister i trånga hörn som de inte kan ta sig ur är tidlös. Den kunskapspolitiska teori som kan framlockas ur upplysningsfilosofin ser annorlunda på sin egen karaktär, logik och uppgift. Dess mål är att ersätta den av tro och metafysiska antaganden genomsyrade kristna världsbilden med vetenskaplig, evidensbaserad rationalism. Frågan om huruvida staten och politiken bör och kan organiseras på expertkunskapsgrund eller inte är i 1600-talets Europa sedan

länge besvarad. För Platon är den det inte, trots att modern kritik av hans epistemologi ofta antyder att den var det.

Även om det möjligen vore orimligt att hävda att kunskapspolitisk expertväldesargumentation fullständigt dominerat i efterkrigstidens liberala och sociala demokratier, så framträder ändå samma kunskapsoptimism i samtida politik. Låt mig avsluta med en skiss över vad som skulle krävas för att ett platonskt eller upplysningsbaserat expertvalde skulle kunna förekomma; för att därefter grovt bedöma i vad mån det faktiskt förekommer i svensk, respektive EU:s politik.

Följande fyra villkor är nödvändiga (men inte tillräckliga) för rationalistisk politisk epistemologi (och därmed i förlängningen för politisk teknokrati).

- (1) Att det politiska systemet ser sig självt som rationalistiskt.
- (2) Att de samhälleliga institutioner som krävs för att kunna producera, utveckla och implementera en överlägsen kunskap i politiska processer existerar.
- (3) Att det råder tillräcklig normativ och ideologisk samsyn kring att systemet bör styras teknokratisk-rationalistiskt.
- (4) Att politikens institutionella och övriga funktionssätt eftersträvar ett teknokratisk och rationalistiskt sätt att lösa politiska problem.

Sammantagna erbjuder dessa villkor (som kan utvecklas och preciseras) ett schema för att bedöma om en politisk ordning kvalificerar som teknokratisk-rationalistisk i Platons och Upplysningens mening. I tabellen skattas Sveriges och EU:s respektive politiska dispositioner under 2000-talet i detta avseende. Tabellen är främst heuristisk, och inte avsedd att exakt eller slutligt fixera respektive nivåns orientering. Den bygger dock på välkända tendenser.

Är Sverige eller EU teknokratisk-rationalistiska politiska system?

	Sverige	EU
(1) Systemisk rationalism?	Ja; kulturellt, etiskt och politiskt.	Ja; kulturellt, etiskt och politiskt.
(2) Rationalistiska institutioner?	Ja; Sverige är ett historiskt starkt exempel.	Ja; kritiken av EU:s svaga legitimitet beror delvis på detta.
(3) Grundläggande samsyn?	Nej; det svenska samhället skulle inte acceptera att demokratisk politik ersattes av expertstyre fullt ut	Ja; EU:s förvaltning präglas i hög grad av teknokratiska styrideal.
(4) Teknokratiska problemlösningar?	Delvis; men staten söker bred beredning/förankring.	Ja; EU:s komplexa struktur gynnar specialistkunskaper

JÄMFÖRELSEN ANTYDER ATT teknokrati byggd på rationalistisk idémässig grund inte är en dominant modell i svensk politik idag. Den präglas delvis av rationalism, men implicit i svar (3)–(4) skymtar en motvikt; sannolikt en massdemokratisk politisk ordning och kultur som inte är beredd att fullt ut acceptera politisk rationalisering. På EU-nivå är läget annorlunda. Här framstår rationalismen som betydligt ideologiskt starkare och tendensen mot teknokratiska lösningar och förhållningssätt som påtaglig, jämfört med svensk politik. Det är också uppenbart att den motkraft som finns på nationalstatsnivå saknas på EU-nivå. Politiska mål och verksamhetsformer har här en annan karaktär. I politisk debatt formuleras detta ofta i termer av ett demokratiskt och medborgerligt underskott; alltså ett misslyckande som borde/kommer att åtgärdas. Men det är inte den enda tolkningsmöjligheten. Latent i argumentet ligger en positiv intuitiv bild av framför allt den liberala demokratins masspolitiska deltagande inom nationalstatliga ramar. Det är emellertid

inte alls filosofiskt eller normativt nödvändigt att beskriva EU-projektet i sådana termer. Det kan också tolkas som vad det snarare är; nämligen en framgångsrik politisk teknokrati.

Även i det liberalt demokratiska samhället – här exemplifierat med Sverige och EU – reproduceras på så vis den i grunden platoniska konflikt mellan filosof-furstestatens krav på korrekt kunskap och massdemokratiska principer som berörts ovan. Så länge EU inte i första hand är något demokratiskt motiverat system så finns heller inget starkt kunskapskritiskt moment på europeisk politisk nivå. Och så länge de europeiska nationalstaterna är demokratiskt strukturerade är, omvänt, utsikterna för rationalistisk kunskapspolitik att slå igenom begränsade. Politiskt sett samvarierar olika ideologiska och administrativa doktriner systematiskt med den klassiska kunskapspolitiska idén. Avståndet till den teknokratiska politikmodell som impliceras av rationalistisk politisk filosofi är uppenbarligen olika långt i olika politiska, ideologiska och administrativa världar.

→

Peter Strandbrink är docent och lektor i statsvetenskap vid Samhällsvetenskapliga institutionen, Södertörns högskola.

Noter

1 Plato (1973:114, svensk översättning från engelska av författaren). Det är värt att notera att det är omstritt om denna formulering av den förnuftiga kunskapens politiska filosofi är skriven av Platon själv. Omständigheterna för det sjunde brevet tillkomst, skrivsättet och argumenten tenderar betraktas som icke-typiska för honom. Temat utvecklas dock först i *Staten* [eng: *The Republic*], hans kanske viktigaste arbete, som det sjunde brevet direkt förhåller sig till.

Referenser

DAHL, ROBERT A. (1989) *Democracy and its critics*, New Haven & London: Yale University Press.

- HOBBS, THOMAS (1985) [1651] *Leviathan*, Harmondsworth: Penguin Classics.
- PLATO (1973) *Phaedrus & Letters VII and VIII*, Harmondsworth: Penguin Classics.
- PLATO (1963) *The Republic*, Harmondsworth: Penguin Classics.
- STRANDBRINK, PETER (kommande) »Kunskapspolitik», i: Beckman & Mörkenstam (red.) *Politisk teori. Andra reviderade upplagan*, Malmö: Liber.
- STRANDBRINK, PETER (2009) »Expertväldet», i: Beckman & Mörkenstam (red.) *Politisk teori*, Malmö: Liber.
- SUNSTEIN, CASS R. (2003) *Why societies need dissent*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.