

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI  
NR 3 2022 | ÅRGÅNG 26

*Bokförlaget* THALES

## → ANARKISMEN, AUKTORITETEN OCH HIERARKIN:

### ETT BEGREPPSLIGT KÄBBEL

*Andrés G. Garcia*

#### 1 Introduktion

ANARKISMEN FÖRSTÅS TRADITIONELLT som en politisk ideologi och social rörelse som förkastar och arbetar mot förekomsten av samtliga hierarkier mellan människor. Den inflytelserike språkvetaren och samhällsdebattören Noam Chomsky (2014: 33, 110) hör till de anarkister som tycks beskriva ideologin på ett mer blygsamt vis. Han menar att anarkismen inbjuder ett kritiskt förhållningssätt till auktoritet i allmänhet men att den endast fördömer förekomsten av sådan auktoritet som är orättmätig. En möjlig kritik är att denna beskrivning tömmer ideologin på sitt innehåll och gör den mindre intressant eftersom alla politiska ideologier förkastar och arbetar mot förekomsten av (vad de betraktar som) orättmätiga fall av auktoritet. Syftet med denna uppsats är att sätta detta begreppsliga problem under lupp och se om Chomsky kan försvaras från den här sortens kritik.<sup>1</sup> Slutet av uppsatsen tillägnas också en mer allmän poäng om risken att begreppsliga käbbel blir hinder för kommunicerandet av politiska idéer om hur samhället bör se ut.

#### 2 Käbblets ideologiska bakgrund

ANARKISMEN SOM POLITISK ideologi och social rörelse tillhör den frihetliga grenen av *socialismen*.<sup>2</sup> Den motsätter sig de hierarkiska strukturer som anses präglade relationer mellan ägare och arbetare, kungligheter och undersåtar, politiker och medborgare och så vidare. Som rörelse strävar den därför också efter ett mer jämlikt samhälle, fritt från stat, kapitalism, imperialism, nationalism, feodalism och andra system som förlämnar vissa människor makt och privilegier över andra. Som modern politisk ideologi fick den främst form under sena 1800-talet och tidiga 1900-talet, i händerna på Pierre-Joseph Proudhon, Max Stirner, Mikhail Bakunin, Peter Kropotkin, Errico Malatesta, Emma Goldman, Voltairine de Cleyre och många fler.<sup>3</sup> Den förgrenades tidigt och

det finns nu en stor mångfald av anarkistiska ideologier och rörelser.

Det som särskiljer anarkistiska ideologier och rörelser åt är deras syn på hur man åstadkommer det fria och rättvisa samhället, men analysen av dess hinder tenderar att vara gemensam på många punkter.<sup>4</sup> Denna analys börjar ofta med observationen att vårt samhälle är ett relativt ofritt sådant, präglad och upprätthållet av en uppdelning mellan olika sorters människor, varav en av de mest centrala är den mellan de som arbetar och de som äger. Vissa människor lever på att sälja sin arbetskraft medan andra människor lever på det som skapas med produktionsmedel över vilka de förfogar. Karl Marx (1887) gjorde det populärt att tala om den förstnämnda kategorin människor som *arbetarklassen* och den sistnämnda som *den härskande klassen*. Terminologin har blivit populär även bland anarkister.<sup>5</sup>

Det privata förfogandet över produktionsmedel säkerställs enligt anarkisten av staten som har som sin huvudsakliga roll att beskydda överklassens exklusiva beslutanderätt över produktion och arbete (Bakunin 1992: 140). För att överleva så tvingas arbetare därför att be om tillgång till resurser och produktionsmedel mot utbyte av sin arbetskraft. Arbetare själva får dock inte ta emot alla de frukter som produceras med hjälp av denna arbetskraft, då merparten av dessa hamnar i händerna på överklassen. På detta vis involverar anarkismen en genomgående socialistisk analys av makt och arbete, enligt vilken människor endast kan frigöras och uppnå sin potential genom förintandet av den här sortens uppdelningar och deras bevarande organ. Resultatet hade varit att produktionsmedel kommer i händerna på de som faktiskt utnyttjar dem (Kropotkin 1985: 145; Proudhon 1980: 222–223).

Beslut kring produktion och arbete bör enligt anarkismen tas av arbetare själva som tillsammans blir ägare av produktionsmedel (Proudhon 1980: 215–216). Det privata ägandet upphör och samhället omorganiserar nedifrån och upp. Upphör gör också strukturer som möjliggör för människor att leva på ränta från lån och hyror för hem de inte själva använder. Proudhon, som kan betraktas som

den moderna anarkismens fader, är känd för att ha sagt att »egendom är stöld» (1970: 29). Med detta så ville han inte invända mot vårt förfogande över de saker vi själva använder. Vad han motsatte sig var närmare bestämt att människor med våld säkerställer sin exklusiva beslutanderätt över produktionsmedel som *andra* brukar, i synnerhet kanske när det producerade värdet inte kommer dessa arbetare till dels.

Precis som relationen mellan arbetare och ägare är en ekonomisk hierarki som anarkismen motsätter sig så finns det andra sociala hierarkier som den också förkastar och av snarlika skäl, såsom den mellan män och kvinnor, exempelvis. Faktum är att man traditionellt sett brukar säga att anarkismen förkastar och arbetar mot förekomsten av samtliga hierarkier eftersom dessa resulterar i att vissa människor förlänas makt och privilegier över andra (Marshall 2009: 3).

Chomsky tillhör de anarkister som verkar ha reservationer inför detta sätt att fånga anarkismens ideal på, vilket har bidragit till att göra honom till en kontroversiell figur i anarkistiska kretsar. Han menar att anarkismen inbjuder ett kritiskt förhållningssätt till auktoritet i allmänhet men att den endast fördömer förekomsten av sådan auktoritet som är *orättmätig*. Chomsky menar att de som i vissa situationer vidhåller auktoritetens legitimitet bär bördan att rättfärdiga den:

Och om de inte kan rättfärdiga den, då är den illegitim och borde nedmonteras. Sanningen är att jag inte förstår anarkismen som så mycket mer än detta. Såvitt jag kan se så utgör den bara ett perspektiv som säger att människor har rätt att vara fria, och om det finns begränsningar på denna frihet så måste de rättfärdigas. Emellanåt kan du det – men varken anarkismen eller något annat ger dig svaren på när. Du måste titta på de specifika situationerna (Chomsky 2014: 33, min översättning).

Som redan påpekats riskerar denna beskrivning att tömma anarkismen på innehåll och göra den ointressant eftersom *alla* politiska ideologier och rörelser motsätter sig vad de anser vara orättmätig

ga hierarkier. Detta inkluderar även *fascismen*, vilken torde utgöra anarkismens politiska motpol. Därför måste kanske anarkismen definieras mer generellt, i termer av ett motstånd till förekomsten av *samtliga* hierarkier. Chomsky insisterar dock att det finns situationer som vi betraktar som fall av auktoritet men som ingen rimligen dömer som orättmätiga:

Till exempel, när du hindrar ditt femåriga barn från att försöka korsa gatan, då är det en auktoritär situation: den måste rättfärdigas. Nå, i det fallet så tror jag att du *kan* ge ett rättfärdigande. Men bevisbördan för varje utövande av auktoritet är alltid på den person som använder det – undantagslöst. Och tittar du efter så ser du att för det mesta så har dessa auktoritära strukturer inget rättfärdigande, de har inget moraliskt rättfärdigande, de har inget rättfärdigande i den persons intresse som befinner sig lägre ned i hierarkin, eller bland andra människors intressen, eller miljön, eller framtiden, eller samhället, eller något annat – den finns bara där för att bevara vissa strukturer av makt och dominans, och människorna på toppen (Chomsky 2014: 33, min översättning).

Chomsky illustrerar sin poäng med en situation där en person (föräldern) utövar auktoritet över en annan person som saknar förmågan att motsätta sig sin behandling (barnet). Faktum är att den här sortens resonemang även rimmar med det Bakunin har sagt om olika sorters auktoritet:

Följer det att jag förkastar all auktoritet? Långt ifrån. När det kommer till stövlar så hänvisar jag till skomakarens auktoritet; vad gäller hus, kanaler och tågräls, så förlitar jag mig på den som en arkitekt eller ingenjör har. För den och den biten av specialistkunskap så rådgör jag med den och den experten. Men jag tillåter varken skomakaren eller arkitekten eller experten att påtvinga sin auktoritet på mig (Bakunin 1916: 18–19, min översättning av engelsk utgåva).

Bakunin tillägger att han viker sig inför auktoriteten av experter endast »för att mitt eget förnuft påtvingar mig detta» (1916: 18–

19). Han tycks således inte heller förkasta alla sorters auktoritet. Frågan är om detta behöver betyda att Chomsky och Bakunin medger att det finns rättmätiga hierarkier även så. Märk väl att ingen av dem uttryckligen använder begreppet *hierarki* i sina citat. Istället formulerar de sig i termer av begreppet *auktoritet*, vilket de verkar tolka i vida termer som att referera till asymmetrier som resulterar i att vissa människor får relativt större utrymme att kunna påverka andra människors handlingsliv.<sup>6</sup> Därför kanske vi endast kan dra slutsatsen att om begreppet *hierarki* betraktas som synonymt med begreppet *auktoritet*, så gör en välvillig tolkning av anarkismen inte gällande att den motsätter sig samtliga hierarkier. Vi ska återkomma till detta i kommande sektion som går djupare in på de begreppsliga problem som här uppstår.

3 Ett försvar av begreppslig frihetlighet

DEN GROVHUGGNA BESKRIVNINGEN ovan räcker för att illustrera att det finns vida och snäva varianter av begrepp som *hierarki* och *auktoritet*. De vida refererar å ena sidan till en väldigt generell sorts asymmetriska relationer där vissa människor får större utrymme att påverka andra människors handlingsliv än tvärtom. Enligt vida förståelser så förekommer det potentiellt hierarki och auktoritet inte bara mellan ägare och arbetare, kung och undersåte och så vidare, utan även mellan lärare och elev, äldre och yngre, experten och novisen. De snäva varianterna tycks tekniska och syftar till mer stabila och socialt förankrade fall av asymmetrier som vi tenderar att betrakta som *auktoritära*. Enligt snäva förståelser så förekommer hierarki och auktoritet mellan ägare och arbetare, kung och undersåte och så vidare, men inte *nödvändigtvis* mellan lärare och elev, äldre och yngre, experten och novisen. Hur bör anarkister förhålla sig till denna variation?

Anarkister skulle kunna insistera att begreppen *hierarki* och *auktoritet* borde behandlas som synonyma och att de också endast borde förstås i snäva termer, vilket berövar anarkister utrymmet att kunna tala om förekomsten av rättmätiga fall av hierarki och auktoritet. Problemet är att detta förslag tydligen inte är i samklang med

det som sägs av framstående anarkister som Chomsky och Bakunin, då *båda* dessa tycks medge att det kan finnas fall av rättmätig auktoritet. Ett annat problem är att de vida varianterna av begreppen tycks väl förankrade i vardagslag. När många människor hör talas om anarkismen så är det ofta med förvåning, som om det är näst intill omöjligt att föreställa sig ett samhälle utan auktoritet och hierarki. Kanske är det lättare att förstå dessa reaktioner om människor i allmänhet använder väldigt vida varianter av dessa begrepp. Faktum är att sådana varianter också förekommer i sammanhang där anarkismen kritiserats av andra socialister. Friedrich Engels (1978) har exempelvis detta att säga om ideologin:

Låt oss ta exemplet med ett bomullsspinneri. Bomullen måste passera minst sex successiva behandlingar innan den kan förfinnas till tråd, och dessa behandlingar sker för det mesta i olika rum. Vidare, för att hålla i gång alla maskiner krävs det en ingenjör som kan ta hand om ångmaskinen, mekaniker som kan göra reparationer, och många andra arbetare vars roll det är att överföra produkterna från ett rum till ett annat, och så vidare. Alla dessa arbetare, män, kvinnor och barn, bär plikten att påbörja och avsluta sitt arbete under de timmar som bestäms av ångans auktoritet, som inte bryr sig om individuell autonomi. Arbetarna måste därför först nå en överenskommelse om arbetstimmarna; och dessa arbetstimmar, när de väl etablerats, måste följas av alla, utan undantag. Därefter uppstår specifika frågor i varje rum och vid varje tillfälle om produktionen, distributionen av material, etc., vilka måste avgöras genom beslut av en delegat placerad i spetsen för varje arbetsgren eller, om det är möjligt, så måste den enskilda individen underkasta sig ett majoritetsbeslut, vilket innebär att frågor avgörs på ett auktoritärt vis (Engels 1978: 731, min översättning).

Man skulle kunna svara att anarkister inte vill förkasta den generella sorts auktoritet som här tas upp utan endast den snävare som inbegrips i auktoritära dominanssituationer. Engels (1978: 733) förutser den här sortens svar men avfärdar det utan argument.

Ett alternativ till förslaget ovan är att förneka att begreppen *hierarki* och *auktoritet* är synonyma samtidigt som man hävdar att även om alla fall av hierarki är orättmätiga så är detta inte sant för alla fall av auktoritet. Med andra ord, det alternativa förslaget är att definiera anarkismen som en motsättning till samtliga hierarkier för att sedan förstå begreppet *auktoritet* i vidare och mer tillåtande termer. Detta har fördelen att vara förenligt med det sätt att uttrycka sig på som Chomsky, Bakunin och till och med Engels använder. Förslaget verkar dock märkligt eftersom begreppen *hierarki* och *auktoritet* verkar ligga så nära varandra. Det är därför lockande att säga att de borde ha ungefär samma vidd. Det vill säga, man kan rimligen insistera att antingen så finns utrymmet för anarkister att tala om rättmätiga och orättmätiga hierarkier, eller så har de *inte* utrymmet att tala om rättmätiga och orättmätiga fall av auktoritet heller.

Låt oss nu titta närmare på motivationen bakom de resonemang som nyss nämnts och ställa oss frågan varför anarkister inte kan inta en frihetlig syn vilken medger att det finns både vida och snäva förståelser av de relevanta begreppen. Om den »korrekta» förståelsen är den som bäst reflekterar allmänhetens sätt att använda begreppen i vardagslag, då är det otydligt huruvida resonemangen kan motiveras då vida förståelser av begreppen *hierarki* och *auktoritet* tycks väl förankrade i vardagslag. Om den »korrekta» förståelsen snarare är den som minskar förvirringen i politiska diskussioner om hur samhället bör se ut, då är det också otydligt huruvida resonemangen kan försvaras. En frihetlig syn på begreppen tvingar förvisso anarkister att förklara hur rättmätiga och orättmätiga hierarkier bör skiljas åt, men dessa frågor är inte särskilt annorlunda från de som anarkister redan behöver besvara vid anammandet av snävare förståelser, nämligen frågor om hur just anarkister förstår begrepp som *hierarki* och *auktoritet*.

Vad som kvarstår är kanske bara oron att om man är frihetlig och medger vida förståelser av begreppen *hierarki* och *auktoritet* så töms definitionen av anarkism på sitt innehåll och blir mindre intressant. Det är dock svårt att se varför detta måste följa. Å ena sidan, om



anarkister gör användning av de vida varianterna av begreppen, så verkar det rimligt att de säger sig vara skeptiska till hierarki och auktoritet och att de dessutom har en underliggande ideologi, förankrad i en socialistisk analys av makt och arbete, som kan särskilja rättmätiga fall från resten. Å andra sidan, om anarkister gör användning av de snäva varianterna, så verkar det rimligt att de förkastar förekomsten av *samtliga* fall av hierarki och auktoritet just på grund av den analys av makt och arbete som de anammar och som informerar förståelsen av dessa snäva varianter. Oavsett vilka varianter av begreppen anarkister väljer att använda så kommer de alltså behöva redogöra för sin djupare analys för att kunna klargöra sina idéer. Chomsky kan vara fri att beskriva anarkismen i termer av ett motstånd till orättmätiga hierarkier, så länge beskrivningen också nämner den analys som ska hjälpa oss särskilja dessa till att börja med.

Jag menar att det vore rimligt för anarkister att vara öppensinnade inför de olika förståelser som just har nämnts, i synnerhet eftersom deras ideologi i huvudsak är en normativ sådan. Begreppen anarkister använder är endast redskap med vilka de kan ge uttryck för idéer om samhället bör se ut. Chomsky är en inflytelserik språkvetare och förstår att begrepp ofta är mångtydiga, särskilt när de ska ge uttryck för komplexa idéer om sociala relationer och tillstånd. Att han har valt att uttrycka sig i vida termer är förmodligen inget sammanträffande och signalerar inte nödvändigtvis en betydande motsättning mellan hans värderingar och anarkistiska idéer.<sup>7</sup> Om de vida förståelserna av begreppet *hierarki* är så djupt förankrade som de verkar vara, då finns det till och med strategiska skäl att anamma dessa förståelser när man vill vara pedagogisk och kommunicera idéerna utåt. Det vore inte förvånande om detta var hans mål med tanke på hur aktiv han varit som offentlig föreläsare och samhällskritiker det senaste halvsekle.

En frihetlig inställning till politiskt relevanta begrepp kanske hade varit förtjänstfull även i andra sammanhang, där det exempelvis finns risk för käbbel om vad begreppet *stat* inbegriper. Från ett anarkistiskt perspektiv så skulle kanske vilken organisation som

helst kunna betraktas som stat om den var tillräckligt organiserad och hade som uppgift att med våld beskydda det privata ägandet av produktionsmedel inom ett visst område (se Bakunin 1992: 140). En möjlig invändning är att detta representerar en märklig förståelse, då den potentiellt skulle tillskriva rollen som stat även till en liten grupp personer som anlitas att vakta ett par fabriksdörrar med batong. Frågan väcks om det inte är lika legitimt, givet sättet vi tänker och talar i vardagslag, att tillskriva rollen som stat till de som driver den anarkistiska revolutionen, eller till de arbetare som i samråd förfogar över produktionsmedlen i den anarki som revolutionen ger upphov till.<sup>8</sup>

Ett möjligt svar lägger fram ytterligare villkor som ska snäva in det socialistiskt relevanta statsbegreppet och göra det mer likt det som används i vardagslag.<sup>9</sup> Ett ytterligare alternativ i linje med den ovanstående diskussionen vore att tillåta en större begreppslik frihet. Det finns enligt anarkismen starka politiska skäl att föredra ett samhälle upprätthållet av platta strukturer där arbetare själva tar beslut över arbete och produktion framför ett samhälle som präglas av vertikala strukturer med ägare på toppen. Dessa skäl kanske kan förklaras utan att göra användning av begrepp som *stat*, *auktori-tet* och *hierarki* överhuvudtaget.<sup>10</sup> Anarkister kan peka på den sorts asymmetriska relationer de invänder mot såväl som vakterna som står utanför fabriksdörrarna och säga: kalla dem vad ni vill, men de ska bort!

#### 4 Avslutning

JAG HAR FÖRSVARAT idén att anarkister kan inta en frihetlig inställning till användningen av politiskt relevanta begrepp och att detta till och med kan främja kommunikationen av anarkistiska idéer. Givetvis har denna frihetliga inställning gränser. Mer ingående beskrivningar av sociala och politiska fenomen fungerar som ersättning för kontroversiella begrepp (som hierarki och stat) när de begrepp som förekommer i beskrivningarna (som struktur och arbete) inte också relativiseras alldeles för mycket. Det vore dock en överdrift att säga att vi är nära dessa gränser. Tvärtom så menar jag

att de begreppsliga käbbel som ofta präglar politiska debatter står i vägen för givande normativa diskussioner om hur samhället bör se ut. Kanske skulle politiska debatter bli mindre frustrerande om de i högre mån undvek sådana käbbel.

→

*Andrés G. Garcia (fl.dr) är verksam som forskare och lärare i filosofi vid Lunds universitet.*

#### Noter

<sup>1</sup> Notera att denna kritik av Chomsky inte formuleras här för första gången utan att den ofta artikuleras i anarkistiska kretsar, främst utanför den akademiska litteraturen. Följande uppsats är inspirerad av dessa diskussioner.

<sup>2</sup> Denna uppsats bortser från den så-kallade »anarko-kapitalismen». Benämningen av denna teori kan betraktas som något vilseledande givet anarkismens historia. För mer om detta, se Marshall (2009) och McKay (2007: sektion F).

<sup>3</sup> Anarkismens rötter går längre tillbaka än så, även bortom dess uppenbara inspirationskällor från upplysningstiden. För en översikt av anarkismens historia och bidragen som ovannämnda figurer gjort, se Marshall (2009).

<sup>4</sup> För en användbar överblick av olika sorters anarkism och deras historia, se återigen Marshall (2009). Att hitta böcker som på ett rättvist sätt ger en förenande bild av anarkismens ideal är annars svårt just för att det är en så rik och varierad tradition. Vad som följer är därför en förenkling där anarkismens syn på hierarkier illustreras främst med hänvisning till dess kritik av kapitalismen. För vidare sammanfattningar, se exempelvis Guérin (1970), McKay (2007), Gelderloos (2010) och Kinna (2019).

<sup>5</sup> Man finner givetvis många likheter mellan det anarkismen säger om denna uppdelning och marxismens idéer. För mer om anarkisters inställning till marxism, se exempelvis översikten i Kinna (2019).

<sup>6</sup> Jag kommer inte försöka mig på några tydliga definitioner av den variation av olika hierarki- och auktoritetsbegrepp som kan uttolkas ur anarkisternas texter och idéer. Jag kommer i stället att behandla dessa med viss slapphänthet för att kunna tala kortfattat och generellt om de käbbel som kan uppstå kring mer eller mindre vida förståelser.

<sup>7</sup> Kanske finns det andra skäl att tro på en sådan motsättning, men dessa skäl läggs här åt sidan.

<sup>8</sup> För mer på detta tema, se Price (2007, 2013).

<sup>9</sup> Detta är den vanliga strategin. Till exempel, den ovannämnda Price refererar till och uttrycker sig sympatiskt inför Engels (1972: 229-230) definition av statsbegreppet. Denna hävdar att stater också måste vara »institutionaliserade» på vissa vis och presentera sig själva som »fjärmade» och »över samhället» i någon bemärkelse. Detta är en bra början men givetvis både mångtydigt och vagt. Dess implikationer för enskilda exempel är oklara.

<sup>10</sup> Liknande poänger kan naturligtvis göras om kontroversiella politiska begrepp som förekommer även utanför anarkistiska sammanhang. Bland dem finns begrepp som

## ANARKISMEN, AUKTORITETEN OCH HIERARKIN

yttrandefrihet och stöld, vilka tenderar att förstås annorlunda av personer tillhörande olika politiska traditioner. Dessa exempel får dock bli ämnet för en annan uppsats.

### Referenser

- BAKUNIN, MIKHAIL A. (1916) *God and the State*, övers. B. R. Tucker, New York: Mother Earth Publishing Association.
- BAKUNIN, MIKHAIL A. (1992) *The Basic Bakunin: Writings, 1869–1871*, övers. R. M. Cutler (red.), New York: Prometheus Books.
- CHOMSKY, NOAM (2014) *On Anarchism*, intro. N. Schneider, United Kingdom: Penguin Books Limited.
- GELDERLOOS, PETER (2010) *Anarchy Works*, San Francisco: Ardent Press.
- GUÉRIN, DANIEL (1970) *Anarchism: From Theory to Practice*, New York: Monthly Review Press.
- ENGELS, FRIEDRICH (1972) *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, New York: International Publishers.
- ENGELS, FRIEDRICH (1978) On Authority, R. C. Tucker (red.) *The Marx-Engels Reader, 2nd Edition*, New York: W. W. Norton & Company, ss. 730–733.
- KINNA, RUTH (2019) *The Government of No One: The Theory and Practice of Anarchism*, UK: Penguin Books Limited.
- KROPOTKIN, PETER A. (1985) *The Conquest of Bread*, intro. A. M. Bonnano, Catania: Elephant Editions.
- MARSHALL, PETER (2009) *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, Ca, Oakland: PM Press.
- MARX, KARL (1887) »Chapter Six: The Buying and Selling of Labour-Power«, F. Engels (red.) *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie* [Capital: Critique of Political Economy], Moscow: Progress Publishers.
- MCKAY, IAIN (2007) »Section F: Is »anarcho«-capitalism a Type of Anarchism«, *An Anarchist FAQ, Vol. I*, AK Press.
- PRICE, WAYNE (2007) *The Abolition of the State: Anarchist and Marxist Perspectives*, Bloomington IN: Authorhouse.
- PRICE, WAYNE (2013) *Is It a State? Anarchists Are Really Against the State: A Response to Marxists*, The Anarchist Library. Hämtad från: <https://theanarchistlibrary.org/library/wayne-price-is-it-a-state.pdf>
- PROUDHON, PIERRE-JOSEPH (1970) *What is Property?: An Inquiry Into the Principle of Right and of Government* övers. B. R. Tucker, intro. G Woodcock, Dover Publications.
- PROUDHON, PIERRE-JOSEPH (1980). *The General Idea of the Revolution*. London: Pluto Press.

1 Introduktion<sup>1</sup>

KONFERENCIERN PÅ FN:S klimattoppmöte i New York 2019, där stats- och regeringscheferna för de flesta av världens länder samlats för att höja ambitionerna i klimatarbetet, frågar den unge klimataktivisterna Greta Thunberg om hennes budskap till publiken. Thunberg tittar med en flackande blick runt i salen, ställer mikrofonen till rätta och säger »vi kommer hålla er under uppsikt». Enstaka inkännande men också förminskande skratt hörs från publiken, som om de tänker att det minsann är gulligt att hon är så grötmyndig. Thunberg fortsätter tala och frågar i en återkommande retorisk figur »hur vågar ni?»... gömma er bakom ekonomisk tillväxt, teknologiska önskedrömmar, och så vidare, med framtiden som insats. Den unga generationen har förstått detta svek, säger hon, och alla framtida generationers ögon är riktade mot er. »Om ni misslyckas kommer vi aldrig förlåta er».

Thunbergs (2019) tal och den klimataktivism hon gått i bräsch för är intressant av flera skäl. Den är slagkraftig och har på ett fåtal år mobiliserat miljontals unga människor världen över i en moraliskt och vetenskapligt underbyggd kampanj mot passiva politiker. Budskapet är att för att förhindra farliga klimatförändringar krävs brådskande politiska beslut. Det är ett nödläge. Thunberg klär, likt barnet i H.C. Andersens klassiker, av politikerna den ideologiska överbyggnad som de täckt den fossila ekonomin med. Vi kan nu fråga oss: är de som fattar framtidsorienterade beslut inte riktigt kloka? Står de där utan kläder och har mage att lura kommande generationer på deras framtid bara för att de kan göra det? Värderar beslutsfattare idag unga och framtida personer så lågt? Det rimmar illa med den övertygelse om alla människors lika värde som präglar Förenta nationerna i vars högkvarter världsledarna hade samlats till detta möte.

Men är idén om alla människors lika värde tillämpbar på frågor

om ansvar för kommande generationer? Är det meningsfullt att tolka »alla» i denna kända formulering som inkluderande även framtida, ännu icke levande människor? Jag ska här undersöka vilken relevans och betydelse tesen om alla människors lika värde har för beslut rörande framtida personer och generationer. Jag ska visa att det går att inkludera *framtida* personer i idén om alla människors lika värde. Ämnet är utforskat. Idén om alla människors lika värde har i princip aldrig heller kopplats till framtidsfrågor i den offentliga debatten.

Texten är upplagd på följande sätt. Jag börjar med att i korta drag analysera användandet av frasen »alla människors lika värde» i den allmänna debatten och i akademiska texter (framför allt kopplat till mänskliga rättigheter). I avsnitt 3 undersöker jag tre olika sätt på vilket man skulle kunna tillämpa övertygelsen om alla människors lika värde på framtidsorienterat beslutsfattande. Först i en diskussion av det moraliska rättfärdigandet för så kallad »ren tidsdiskontering». Därefter i relation till att framtida personer kan sägas ha rättigheter nu. Och slutligen i påståendet om att dagens generation kan sägas ha en skyldighet att lämna efter sig ett värdigt arv. I den avslutande reflektionen, i avsnitt 4, föreslår jag att idén om alla människors lika värde kan fungera som en påminnelse om det moraliska ansvar vi har gentemot framtida personer.

2 Vad menas med »alla människors lika värde»?

»ALLA MÄNNISKORS LIKA värde» kan tolkas bokstavligt – som en värdering av människoliv – eller i en överförd betydelse – som ett retoriskt slagord att använda för att med eftertryck kritisera vissa handlingar och situationer, alltså ett omdöme snarare än en värdering av människor. Jag vill påstå att den senare användningen är vanligare och mer intressant. Tal om alla människors lika värde i samhällsdebatten syftar ofta till att stå upp för de mest utsatta och skyddsbehövande individerna (jmf. »människovärdesprincipen» i den etiska plattformen för prioriteringar inom hälso- och sjukvården [SOU 1995:5]). Det kan handla om gamla och sjuka människor på äldreboende, barn, sexuella minoriteter, och flyktingar. Vi måste

också relatera till det snarliggande begreppet »värdighet» vilket vi finner i uttryck som att det är ovärdigt att tvinga äldre människor att sova i bajslykt (Norrbottens-Kurir, 26/5 2021); det är ovärdigt att sjukhus ska ställas inför valet mellan att erbjuda cancervård och intensivvårdsplatser (Dagens Arena, 23/5 2021); ovärdigt att barn med funktionsnedsättning fråntas stöd (Dagens Samhälle, 28/11 2019); ovärdigt att inte alla får en bra uppväxt (Värmlands Folkblad, 21/11 2014); att hedersförtryck är ovärdigt en demokrati (GP, 12/5, 2021); att det är ovärdigt EU att vissa länder inte ratificerat konventionen mot mäns våld mot kvinnor (Europaportalen 12/6, 2020); att det är ovärdigt att gravida kvinnor inte ges plats i förlossningsvården (Expressen 10/5, 2021); och att det råder ovärdiga förhållande på flyktingläger (SvD 22/3, 2018) för att ge några exempel från nyhets- och debattartiklar.

Dessa användningar är någorlunda representativa för hur uttrycket alla människors lika värde används och visar på dess diskursiva funktion. Och vad är då den? Varför används uttrycket och vilka handlingar eller situationer är det som kritiseras? Jag vill mena att det dels är en fråga om att påkalla respekt för allas grundläggande rättigheter, dels om icke-diskriminering och dels om att vissa handlingar anses förödmjukande och oförenliga med en sorts standard som vi anser alla människor har rätt till. Låt mig utveckla genom att relatera till ett helt centralt sammanhang för begreppet ifråga, nämligen diskussioner kring mänskliga rättigheter.

Första artikeln av FN:s allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna börjar »Alla människor är födda fria och lika i värde och rättigheter». En liknande formulering återfinns i inledningen till FN:s konvention om medborgerliga och politiska rättigheter, där det talas om »erkännandet av det inneboende värdet hos alla dem som tillhör människosläktet». Vilket är syftet med dessa högravande ord och vad spelar de för roll i relation till de rättigheter som därefter listas i dessa deklARATIONER? Enligt Jack Donnelly (2003), en ledande expert inom mänskliga rättighetsstudier, så är mänsklig värdighet (»dignity») ett postulat: en utgångspunkt och grund för de mänskliga rättigheterna. Betydelsen av »värdighet»

och »inneboende människovärde» definieras inte i konventionerna (men se t.ex. Dillon 1995, kap. 1, för en diskussion om värdighet i relation till respekt och självrespekt), kanske för att det hade varit för kontroversiellt. Men vi kan, enligt Donnelly, förstå dess mening genom att studera rättigheter som specificeras eftersom dessa rättigheter fungerar som skydd för den mänsklig värdighet som alla människor antas dela (se också Hedenius 1982). Talet om alla människors lika värde betyder alltså inget annat än att *alla* människor har vissa rättigheter, med tillägget (som görs i Artikel 2 av UDHR) att ingen »åtskillnad av något slag, såsom på grund av ras, hudfärg, kön, språk, religion, politisk eller annan uppfattning, nationellt eller socialt ursprung, egendom, börd eller ställning» får göras.

Den som är praktiskt lagd kanske nöjer sig med detta, medan den filosofiskt sinnade frågar sig också *varför* har alla människor rättigheter. Jag kommer här sälla mig i det förra lägret, men vill ändå notera två saker relevanta till varför-frågan. För det första, det är inte så att påståendet om alla människors lika värde utesluter möjligheten till att värdera människor olika i allmänhet. Det är fullt förenligt med att visa särskild omsorg om sina barn, vänner och till och med landsmän. Skälet är att det inte är ett generellt värdeomdöme om människans värde utan begränsat till en viss uppsättningen av situationer och handlingar. Påståendet är alltså att med avseende på den grundläggande respekt som krävs av mänskliga rättigheter så är alla människor lika värda. Det är inte bättre eller sämre att frånta eller tillerkänna någon människas frihet eller att tortera den eller den människan.

För det andra bör syftet med dessa formuleringarna i mänskliga rättighetsdeklarationer förstås som att främst slå fast att rättigheterna som specificeras inte är positiva, juridiska, utan istället medfödda moraliska anspråk som dessutom är omistliga (om än inte alltid ovillkorade). För de mest grundläggande rättigheterna, såsom rätten till liv, krävs enbart att en individ är född människa: i kraft av att vara människa har hen vissa rättfärdigade anspråk på hur hen blir behandlad av andra människor och institutioner. Andra rättigheter är villkorade och möjliga att tillfälligt upphäva, t.ex. om en



individ kränker andras rättigheter kan det vara rättfärdigat att frihetsberöva denna person, men inte att tortera hen.

Uttrycket alla människors lika värde har alltså en diskursiv funktion. Att tala om alla människors lika värde är att slå fast en sorts moralisk skamgräns under vilken handlingar är så förfärliga, hemska, respektlösa att de inte överhuvudtaget bör övervägas. Det finns vissa saker vi inte gör mot medmänniskor. Oftast uttrycks detta genom att beskriva handlingar, situationer och beslut som ovärdiga, alltså så moraliskt förkastliga att de förtjänar det starkaste möjliga moraliska fördömande.

3 Alla människors lika värde i framtidsorienterat beslutsfattande  
 VILKEN RELEVANS HAR då detta för framtidsorienterat beslutsfattande? Med detta menar jag beslut som tas idag men vars huvudsakliga konsekvenser återfinns i en mer avlägsen framtid, såsom beslut kring naturresursanvändning (t.ex. gruvnäring, skogsbruk eller kärnkraft); samhällsekonomiska beslut (såsom inflationsmål, offentliga investeringar i infrastruktur, nivåer på statsskuld); hur miljö- och klimatproblem hanteras; och vissa grundlagsfrågor.

Framtida personer och generationer har idag ingen ställning inom internationell människorätt och när FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna formulerades 1948 så fanns dessa framtidsfrågor inte på bordet. Men även om själva termerna i uttrycket »alla människors lika värde» inte har en självklar plats i diskussioner kring framtidsorienterat beslutsfattande så vill jag påstå att den underliggande diskursiva funktionen är relevant. Jag ska redogöra för detta genom att analysera tre sätt att ge framtida personer eller generationer moralisk ställning. Först handlar det om kritik mot diskontering, vilket är en praktik enligt vilken vad som händer i framtiden (och därmed indirekt framtida personer) systematiskt värderas lägre. För det andra påståendet att framtida personer har rättigheter som vi kan förneka dem genom att handla på ett diskriminerande sätt idag. Slutligen ska jag undersöka en tanke om att dagens generation har ett ansvar att lämna efter sig ett människovärdigt arv till kommande generationer.

## 3.1 Mot ren tidsdiskontering

DISKONTERING ÄR HELT centralt för framtidsorienterade politiska beslut, såsom offentliga investeringar i nya elnät eller höghastighetståg. Genom diskontering tilldelas framtida kostnader och fördelar ett lägre värde nu i sammanvägningar av framtida och nutida kostnader respektive fördelar i kostnads-nyttanalyser. Det finns flera skäl till varför diskontering anses vara nödvändigt för att nå ett korrekt resultat. Bland annat handlar det om att ta hänsyn till den osäkerhet som råder kring vilka fördelar och kostnader som kommer realiseras i en avlägsen framtid om en investering görs. Det handlar också om att ta hänsyn till alternativkostnaden för investeringar samt till att framtida generationer troligtvis kommer ha det bättre ställt (åtminstone i ett avseende) på grund av ekonomisk tillväxt. Det är också så att de flesta föredrar att konsumera saker nu framför att vänta till ett framtida datum, även om den senare konsumtionen är mycket större. Det senare kallas för »ren tidsdiskontering». Diskonteringsräntan bestäms alltså av olika faktorer. Vad räntan landar på är ofta helt avgörande för om projektet i fråga kommer att bli av (Greaves 2017).

Eftersom beslutsfattare genom diskontering implicit värderar framtida personers liv skulle de kunna missta sig enligt tanken på alla människors lika värde. Att utgå ifrån alla människors lika värde i framtidsorienterade beslut kunde förstås som att agera opartiskt med avseende på när berörda parter existerar. Det betyder inte att det nödvändigtvis är fel att värdera framtida kostnader och fördelar lägre för det kan ju som sagt finnas moraliskt relevanta skäl att tillmäta en större vikt till nuet, till exempel på grund av att framtiden är osäker. Men ren tidsdiskontering värderar framtida människoliv lägre enbart på grund av att de kommer att levas istället för att nu levs. Tid är dock en moraliskt irrelevant faktor på samma sätt som geografisk plats, och klassiskt illegitima diskrimineringsgrunder som ras, kön och ålder. Att värdera framtida människors liv lägre enbart på grund av när de existerar är lika moraliskt förkastligt som att bry sig mindre om människor i andra länder än sina egna landsmän.

En sådan invändning mot ren tidsdiskontering är förvisso inte ny (se t. ex. Cowen och Parfit 1992), men detta sammanhang tillför en ny tolkning av varför det är moraliskt förkastligt, nämligen att det delvis beror på en felaktig värdering av framtida människor. Att tidsdiskontera är att bestämma värdet av framtida människors liv genom vad vi idag (eller rättare sagt: personen som gör kostnads-nyttokalkylen) anser, inte utifrån deras perspektiv. Detta är att misslyckas med att uppskatta ett värde som förmodat inte härrör från våra attityder utan som alla människor har oavsett vad andra tycker och tänker om dem. Om påståendet om alla människors värde är betydelsefullt så borde rimligtvis det inneboende människovärdet återfinnas hos samtliga medlemmar av arten *Homo sapiens*, inte bara hos nu levande medlemmar i detta släkte (men se Brandstedt 2018 för vissa reservationer kring detta). Det ställer många ekonomernas försvar av tidsdiskontering i nytt ljus. Ett vanligt argument för ren tidsdiskontering är demokratiskt: eftersom folk i allmänhet bryr sig mer om det som sker i närtid än i en avlägsnare framtid så är det korrekt att också politiker utgår ifrån dessa preferenser i offentligt beslutsfattande (Arrow 1999). Argumentet, kan vi nu se, bygger på åtminstone en felaktig idé, nämligen om vem dagens regeringar representerar: det är inte bara väljare nu, utan även deras barn och barnbarn, kanske till och med alla som berörs av beslut som bör representeras i beslutsfattande. Övertygelsen om alla människors lika värde är oförenlig med ren tidsdiskontering.

### 3.2 Framtida personers rättigheter

VI TYCKS ENKELT kunna relatera till idén om ett ansvar för kommande generationer och att dagens generation inte bör lämna efter sig en värld med ett klimatsystem ur balans. Frågan är hur detta moraliska ansvar ska förstås mer specifikt. Är det till exempel så att vi kan skada framtida personer genom vad vi gör idag och att vi har en skyldighet att inte göra det? Har framtida personer på samma sätt som nutida personer vissa rättigheter, vilka sätter upp begränsningar för beslutsfattande idag? Jag ska här undersöka dessa frågor som en annan möjlig applikation av idén om alla människors lika värde.

Vissa miljöproblem – såsom nedskräpning av hav eller förgiftning av grundvattenresurser eller förvaring av kärnavfall – för tankarna till att ansvaret består i att inte skada framtida personer. På grundval av alla människors lika värde skulle ett argument kunna formuleras för varför det inte spelar någon roll att de som lider skada är framtida snarare än nutida personer. Det är inte ett dugg bättre att de som ska leva med konsekvenserna av dessa problem ännu inte finns med oss. Problemet är att någon skadas, inte när skadan sker. Det har dock visat sig svårt att redogöra för en skyldighet att inte skada framtida personer. Problemet vi ställs inför är det så kallade icke-identitetsproblemet som har sin grund i att beslut vissa gånger påverkar vilka människor som kommer att existera i framtiden (Parfit 1984: kap. 16). Om ett land till exempel investerar i ny kärnkraft skapas nya arbetstillfällen och folk träffar människor de annars inte hade träffat och därmed skaffar barn med andra och vid andra tidpunkter. Världen med kärnkraftverket kommer därför befolkas av delvis andra människor än om detta beslut inte hade fattats. Vi jämför då två distinkta, icke-identiska, världar, vilket blir allt tydligare ju längre tid som går.

Problemet är då följande: även om det är så att kärnkraftverksvärlden till slut leder till en stor olycka – en härdsmälta och skadligt höga doser av radioaktiv strålning – så är det konstigt nog svårt att slå fast att de människor som drabbas av detta skadas, för hade det inte varit för kärnkraftverket så hade de ju inte funnits alls. Givet att deras liv ändå är värda att leva (vilket ju förvisso inte behöver vara sant för alla efter en sådan olycka), så är beslutet att inte bygga kärnkraft inte bättre för dem. Tvärtom sämre för då hade de alltså aldrig fötts. Att skada någon brukar definieras som att orsaka att personen får det sämre än vad de annars skulle haft det eller att de förlorar något av värde.

Jag ska inte dyka ner i den omfattande litteratur som uppstått kring detta problem eftersom den är av begränsad relevans för argumentet här, men bara notera en möjlig lösning som återfinns i litteraturen och som pekar mot idén om alla människors lika värdes relevans i framtidsorienterat beslutsfattande. Påståendet att framti-

da personer har rättigheter står inte och faller med det traditionella skadebegreppet och icke-identitetsproblemet. Det moraliska problemet i beslutet att bygga kärnkraft kan förklaras av att det medför en risk för att en ogästvänlig värld där det är svårt eller omöjligt för framtida personer att leva ett drägligt liv lämnas efter. Detta skadebegrepp vilar inte på jämförelsen mellan hur en viss individ får det i två olika scenarier utan på en sorts moralisk tröskel som alla liv måste passera för att anses drägliga eller människovärdiga (se t.ex. Meyer och Roser 2009). I diskussionen kring icke-identitetsproblemet har ett sådant argument använts med hänvisning till liv som inte är värda att leva alls, men idén om en absolut tröskel kan också sättas på en något högre (men fortfarande låg) nivå av välbefinnande. Människor kan lida skada då deras liv inte lever upp till den grundläggande kvalitet som gör att den som lever livet och reflekterar över situationen hen befinner sig i bedömer den varande dräglig.

Idén om alla människors lika värde är en moralisk tröskel. Det är ett påstående om att det finns vissa saker alla människor är berättigade till oavsett vem de är, när de existerar, och om det hade kunnat haft det bättre eller sämre. Enbart i kraft av att vara människa har var och en rätt att kräva att det som behövs för ett drägligt liv. Det som behövs tas anspråk för ett drägligt människoliv gäller för var och en (även om de konkreta anspråken varierar med sociala, ekologiska och tekniska förutsättningar) oavsett vem det är och om de lever nu eller senare. För att parafrasera Torbjörn Fälldin (riksdagsdebatt 28 april 1976), övertygelsen om alla människors lika värde är ingenting man dagtingar. Om investeringen i ett nytt kärnkraftverk, för att återvända till detta exempel, riskerar att underminera förutsättningarna för ett tillfredsställande liv för vissa framtida personer så kan det vara ett gott skäl att istället välja en alternativ energikälla.

Ett kvarvarande problem är dock att framtida personer fortsatt inte existerar så hur skulle de kunna göra anspråk på något alls? Talet om framtida personer som individer är en abstraktion. I själva verket finns bara de som lever nu. Om framtida personer har rättigheter som kan kränkas så är det genom ett utdraget förlopp där vad

som görs nu får konsekvenser långt senare. Kanske spelar det ingen roll. Kanske behöver inte rättigheten och den tillhörande skyldigheten samexistera. Kanske är det så att framtida personer – eller till och med generationer – har sina rättigheter först när, eller om, de blir en realitet, men att vi ändå är skyldiga att respektera dessa rättigheter nu (Gosseries 2008). Att uttrycka det på detta sätt har sina fördelar, det låter oss till exempel avfärda att framtida personer skulle ha rätt att existera (vilket är icke önskvärt eftersom det bland annat implicerar att vi är skyldiga att skapa så många människor som möjligt). Framtida personers rättigheter är dock alla villkorade och villkoret är deras existens: om och när de föds till världen så kan de kräva vissa saker av sina medmänniskor.

Ibland kräver i så fall respekt för alla människors lika värde och mänskliga rättigheter viss framförhållning. Även om objektet för rättigheten i fråga inte står inför ett överhängande hot eller ens tycks aktuellt att skydda nu så kan vad som görs nu påverka möjligheterna till att sen tillgodose denna rättighet. Även om framtida personer nu, som en abstrakt möjlighet, inte är i behov av vare sig tankefrihet, religionsfrihet eller yttrandefrihet så kommer det en dag då dessa friheter är nödvändiga för människors möjligheter till att leva och frodas i fredlig samexistens, precis som de är nu. Då kan det vara för sent. Vissa föds i ett samhälle där de svårligen kan tillgodose grundläggande behov och där krav på att fritt få utöva sin religion eller yttrandefrihet riskerar att leda till att de hängs eller arkebuseras. Att vi kan in-teckna framtiden är förstas också i allra högsta grad problemet med klimatförändringarna och framtida personers rättigheter. Om ingenting görs nu riskerar vi att människor snart föds till förutsättningar där de inte kan tillgodose grundläggande behov och tvingas på flykt från väder och vind. Då kan det vara för sent.

Idén om att temporalt avlägsna framtida personer har rättigheter som redan griper in i våra liv nu och ställer krav på vårt politiska beslutsfattande är alltså både begriplig och möjlig att rättfärdiga. Detta är den andra applikationen av idén om alla människors lika värde.

### 3.3 Ett människovärdigt arv

MILJÖRÄTTSPIONJÄREN HANS PALMSTIERNNA skrev i en debattartikel 1967 att »endast så kan vi se till att dagens och kommande generationer överlever på ett människovärdigt sätt» (Larsson Heidenblad 2021). Han såg arvet till kommande generationer i form av nedsmutsning, förgiftning och utarmning av naturresurser som *ovärdigt*. Denna övertygelse ger uttryck för ytterligare en tolkning av alla människors lika värde i sammanhang av framtidsorienterat beslutsfattande. Det handlar inte om att göra korrekta kostnadsnyttokalkyler eller om framtida personers rättigheter, utan om en skyldighet att inte lämna vilken skit som helst efter sig: att framtida generationer måste garanteras en viss levnadsstandard för att inte bara överleva utan kunna leva på ett människovärdigt sätt. Vad denna standard inbegriper går inte direkt att utläsa av det Palmstierna skriver och kanske hade han inget positivt ideal i åtanke eller så ville han inte pådyvla andra det. Poängen är hursomhelst att det ger uttryck för en stark moralisk kritik av hur samhället han levde i var organiserat.

Vi skiftar härmed fokus från vad framtida personer kan kräva av oss till vad vi är skyldiga att lämna efter oss. Perspektiven går i varandra, men är inte spegelvända. Skyldigheter utan korresponderande rättigheter är begreppsligt möjliga. Frågan är dock vad det innebär att handla på ett ovärdigt sätt. Enligt människorättsvetaren Adam Etinson (2020) så är vissa fall av rättighetskränkningar särskilt allvarliga eftersom de kränker mänsklig värdighet (se också t.ex. Margalit 1998, kap. 7, för en politisk-filosofisk analys). Världighetskränkande rättighetskränkningar, argumenterar Etinson, är att de ofta sker med rasistiska eller på andra sätt diskriminerande attityder (alltså ett slags hatbrott). Men det kan också ha att göra med sättet på vilket kränkningen sker, såsom om någon blir utsatt för en sadistisk och förnedrande våldtäkt eller misshandel. Jämför till exempel att någon blir skjuten i ett handgemäng, med att en kallblodig mördare tvingar ner en person på knän och därefter avrättar den. En del av det moraliskt problematiska i dessa fall, enligt värdighetsteoretiker som Etinson, är att handlingarna de-

graderar eller förnedrar offren i fråga. Alltså att de reducerar dem från en ställning som vi håller för människovärdig till en ovärdig position.

Utifrån en sådan idé om värdighet kan vi fråga oss om detta verkligen kan vara relevant för framtidsorienterat beslutsfattande. Kan det vara så att vi genom beslut (eller kanske oftare icke-beslut) degraderar framtida personer till en lågt stående varelse eller till ett ting? En analogi är på sin plats (jmf. Gardiner 2009). Tänk er att ni är ute och vandrar och att det finns en stuga som fritt kan användas för övernattnings för trötta vandrare. Där finns ett fullt utrustat kök, men basvaror, ved till spisen, varmvatten; det är städat och fint. Ni tar in ett par nätter och lever som om det inte fanns en morgondag, ni länsar förråden och stökar ner. Lämna ni stugan i detta skick så är det en handling som inte visar respekt för kommande vandrare. Kan något liknande vara fallet i visst framtidsorienterat beslutsfattande idag? Att så litet görs för att förhindra eller åtminstone mildra effekterna av klimatförändringarna är väl det bästa exemplet på detta. Andra möjliga exempel är slutförvaring av kärnbränsle, den pågående massutrotningen av arter och drastiskt minskande artmångfalden, samt korallblekningen och därmed utrotandet av de stora korallreven. Den värld som vi nu tycks lämna efter oss kanske kan anses vara människo-ovärdig. Det är den tredje applikationen av idé om alla människors lika värde.

#### 4 Avslutning

JAG HAR ANALYSERAT tre applikationer av idén om alla människors lika värde på framtidsorienterat beslutsfattande. Det har visat på ett begreppsligt utrymme för en tillämpning av om inte den bokstavliga betydelsen av uttrycket så i alla fall för dess diskursiva funktion. Huruvida detta är praktiskt signifikant lämnar jag obesvarat och vill endast avslutningsvis föreslå en tolkning av vad detta kan spela för roll. Att påminna om alla människors lika värde i framtidsorienterat beslutsfattande kan fungera som en påminnelse om vårt moraliska ansvar för framtida personer. Ansvarsfullt framtidsorienterat beslutsfattande inbegriper mer än effektivt resurs-



användande över tid. Hänsyn måste tas till framtida personer som konkreta individer. Att de ännu inte existerar är ovidkommande.

→

*Eric Brandstedt är lektor i mänskliga rättigheter vid Lunds universitet och docent i praktisk filosofi.*

## Not

1 En tidigare version av denna artikel skrevs inför en workshop om »alla människors lika värde» som Mats Lundström och Emil Andersson organiserade vid Uppsala universitet 2020. Jag tackar Mats och Emil för uppmuntran till att skriva om detta ämne samt de som kommenterade på mina presentationer på workshopen och på en uppföljande workshop med samma deltagare, och särskilt tack till Susanne Wigorts Yngvesson och Niklas Juth som noggrant läste och kommenterade på tidigare versioner av texten.

## Referenser

- ADOLFSSON, ULLA, ANKI SANDBERG, AGNETA SÖDER, OCH ANNICA NILSSON (2019) »Elever med autism och adhd frantas sin skolgång», *Dagens Samhälle*, 28 november. Tillgänglig online på: <https://www.dagenssamhalle.se/opinion/debatt/elever-med-autism-och-adhd-frantas-sin-skolgang/>.
- ARROW, KENNETH J. (1999) »Discounting, Morality, and Gaming», i: P. R. Portney och J. P. Weyant (red.) *Discounting and Intergenerational Equity*, Washington, DC: RFF Press ss. 13–22.
- BRANDSTEDT, ERIC (2018) »I kraft av att vara människa: Om begreppet mänskliga rättigheter», i L. Halldenius, M. Arvidsson och L. Sturfelt (red.) *Mänskliga rättigheter i samhället*, Malmö: Bokbox.
- COWEN, TYLER OCH DEREK PARFIT (1992) »Against the Social Discount Rate», i: P. Laslett och J. S. Fishkin (red.) *Justice Between Age Groups and Generations*, New Haven, CT: Yale University Press, ss. 144–161.
- DILLON, ROBIN (1995) »Introduction», i: R. Dillon (red.) *Dignity, Character, and Self-Respect*, New York: Routledge, ss. 1–49.
- DONNELLY, JACK (2003) *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell: Cornell University Press.
- ETINSON, ADAM (2020) »What's So Special About Human Dignity?», *Philosophy & Public Affairs*, 48 (4), ss. 353–381.
- FN (1948) FN:s Allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna.
- FÄLLDIN, TORBJÖRN (1976) Referat ur Ekot 28 april 1976. Tillgänglig online på: <https://sverigesradio.se/artikel/866271>.
- GARDINER, STEPHEN (2009) »A Contract on Future Generations?», i: Axel Gosseries och Lukas H. Meyer (red.) *Intergenerational Justice*, Oxford: Oxford University Press.

- GOSSERIES, AXEL (2008) »On Future Generations' Future Rights», *Journal of Political Philosophy*, 16 (4), ss. 446–474.
- GRAEVES, HILARY (2017) »Discounting for Public Policy: A Survey», *Economics and Philosophy*, 33, ss. 391–439.
- HEDENIUS, INGEMAR (1982) *Om människovärde: Essayer*, Stockholm: Bonniers.
- HEDH, ANNA (2014) »Ovärdigt att alla inte får en bra uppväxt», *Värmlands Folkblad*, 21 november. Tillgänglig online på: <https://www.vf.se/asikter/debatt/ovardigt-att-inte-alla-far-en-bra-uppvaxt/>.
- HERMANSSON, ANN-SOFIE (2021) »Att blunda för hedersvåld är ett svek mot utsatta barn», *Göteborgs-Posten*, 12 maj. Tillgänglig online på: <https://www.gp.se/ledare/att-blunda-f%C3%B6r-hedersv%C3%A5ldet-%C3%A4r-ett-svek-mot-utsatta-barn-1.46530494>.
- KARLSBRO, KARIN, JUNO BLOM, OCH CECILIA ELVING (2020) »Debatt: EU-lag kan stoppa mäns våld mot kvinnor», *Europaportalen*, 12 juni. Tillgänglig online på: <https://www.europaportalen.se/2020/06/debatt-eu-lag-kan-stoppa-mans-vald-mot-kvinnor>.
- LARSSON, MATTIAS (2021) »Hemtjänsten larmar: Äldre tvingas sova i bajslykt», *Norrbottens-Kurir*, 26 maj. Tillgänglig online på: <https://kuriren.nu/bli-prenumerant/artikel/jnx6vq4r/nk-2m2kr>.
- LARSSON HEIDENBLAD, DAVID (2021) *Den gröna vändningen: En ny kunskapshistoria om miljöfrågornas genombrott under efterkrigstiden*, Lund: Nordic Academic Press.
- LINDBLOM DALÉN, EMELIE (2021) »Hur ska vi våga bli gravida när vi inte kan garanteras en plats att föda?» *Expressen*, 10 maj. Tillgänglig online på: <https://www.expressen.se/mama/gravid-forlossning/hur-ska-vi-vaga-bli-gravida-nar-vi-inte-kan-garanteras-en-plats-att-foda/>.
- MARGALIT, AVISHAI (1998) *The Decent Society*, övers. Naomi Goldblum, Harvard: Harvard University Press.
- MEYER, LUKAS H. OCH DOMINIC ROSER (2009) »Enough for the Future», i: A. Gosseries and L. Meyer (red.) *Intergenerational Justice*, Oxford: Oxford University Press, ss. 219–248.
- PARFIT, DEREK (1984) *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press.
- SEHLIN, ANNA, JONAS LINDBERG OCH CATARINA WAHLGREN (2021) »Sjukhus ska inte behöva välja mellan cancervård eller IVA!» *Dagens Arena*, 23 maj. Tillgänglig online på: <https://www.dagensarena.se/opinion/sjukhus-ska-inte-behova-valja-mellan-cancervard-eller-iva/>.
- Socialdepartementet (1995) »Prioriteringsutredningens slutbetänkande: Vårdens svåra val», SOU 1995:5, Stockholm.
- SJÖBLOM, ANNA (2018) »Flyktingar betalar priset för avtalet med Turkiet», *Svenska Dagbladet*, 22 mars. Tillgänglig online på: <https://www.svd.se/a/J1RK6b/flyktingar-betalar-priset-for-avtalet-med-turkiet>.
- THUNBERG, GRETA (2019) Tal inför FN:s generalförsamling.

I SLUTET AV januari 2022 höll dåvarande klimat- och miljöminister Annika Strandhäll en presskonferens om en framtid bortom politikens konventionella perspektiv. Det handlade om den socialdemokratiska regeringens beslut att tillåta slutförvar av använt kärnbränsle i Forsmark, och därmed rörde sig Strandhäll i en tid vi knappt kan förstå med våra vardagliga begrepp kring det förflutna och det som komma skall. Möjligen kan några tankeexperiment illustrera detta. I Dagens Nyheter delar journalisten Andrev Walden (2022) med sig av ett knep för att förstå våra liv i relation till tiden som går: han föreslår att vi från vår födelsedag inte ska räkna framåt, utan istället bakåt och föreställa oss hur vi skulle ha det i vår nya samtid. En fyrtioåring född 1983 skulle alltså leva sitt liv under brinnande världskrig och därmed kanske få en kuslig känsla av att historien faktiskt upprepar sig när allt kommer omkring. Ett baklängesfilter på den tidigare miljöministerns presskonferens skulle dock inte förpassa oss till några världskrig eller pyramidbyggen eller ens jordbrukssamhällen. Vi får med råge lämna historiens domäner och istället vända oss till arkeologin för att förstå att vi för cirka hundratusen år sedan, det vill säga motsvarigheten till den tid det tar för det använda kärnbränslet att inte vara mer radioaktivt än naturligt uran, knappt hade lämnat savannen.

Dessa svindlande tidshorisonter ska nu alltså hanteras av den samtida politiken. I ett tidigare nummer av *Tidskrift för politisk filosofi* ger Mats André (2022) en högst angelägen idéhistorisk genomgång av ansvarsprinciper i relation till kärnavfall. Från dessa principer skisserar André fyra krav på kärnavfallshanteringen: den ska vara säker och rättvis i relation till såväl samtiden som framtiden. Säkerhetskravet innebär att det radioaktiva avfallet inte får utsätta nu levande eller framtida människor för fara genom bristfällig hantering, transport eller förvaring. Detta är ju naturligtvis nog av en utmaning, men kanske är rättvisekravet ännu mer komplext, då det

förutsätter en rätts- och moralfilosofisk diskussion om rättvisans innebörd. I en version går detta krav ut på att de människor som inte dragit nytta av kärnkraften inte får förfördelas eller begränsas i sitt handlingsutrymme på grund av avfallets hantering. I sträng bemärkelse skulle vi kunna säga att vi redan här stöter på problem, då vårt slutförvar obestridligen begränsar möjligheterna för alternativ användning av det aktuella området under mycket lång tid framöver.

Denna text kommer att resonera kring hur samtidens förhållningssätt till detta ansvar kan förstås i ljuset av vårt historiskt specifika förhållande till tid. Textens huvudsakliga poäng är att vi, genom att få syn på vår specifika förståelse av framtiden och dess människor, kan skärpa blicken inför rimligheten i valet mellan korttids- och slutförvar. Utöver Andréns artikel kommer jag bland annat även att utgå från texter av idéhistorikerna Victoria Fareld och Julia Nordblad, samt filosofen Emmanuel Levinas etik om den Andre, för att belysa hur vi retoriskt och politiskt anser oss kunna ta framtiden i anspråk på det exempellösa sätt som kärnkraften och förvaret av dess restprodukter innebär.

Lucia år 102021: hundratusen år och det förlängda nuet  
 STRANDHÅLLS PRESSKONFERENS HADE föregåtts av Miljöpartiets utträde ur regeringen och att oppositionens ledare tryckt på för ett snabbt beslut i frågan. Nyamko Sabuni och Ebba Busch hade enats i gemensam front och krävde miljöministern på besked före luciahelgen. Debatten synliggjorde de tvära kast som kan uppstå mellan oöverblickbara tidsrymder och dagspolitiska krav på omedelbar handlingskraft. För vad man än tycker om oppositionens förslag och regeringens respons så kan det kännas hisnande att en framtid om hundratusen år nämns i samma sammanhang som Lusse Lelle och Staffan Stalledräng. Före Lucia år 2021 ska det fram ett besked om hur Sverige ska se ut vid Lucia år 102021. Vad gäller slutförvaret rör vi oss minst sagt ut på okänd terräng och i tidningspalterna diskuterar korrosionsforskare kopparkapslarnas beständighet samtidigt som humanioran ger sig i kast med den grannlaga

uppgiften att kommunicera farlighet oberoende av de med tiden vittrande språken. I förslagen kombineras symbolik med ogästvänlig gestaltning av slutförvarets närområde, men vad är det som säger att detta kommer tas på allvar? Faraonernas förbannelse över dem som stör deras griftefrid har snarare eggat samtidens forskare att bända upp sarkofagernas lock och då handlar det bara om ett par tusen år. I tidskriften *Tydningen* berör Erik Sandberg (2023) inte bara faraonernas förbannelse, men redogör också för ambitiösa sammanställningar av komplex information som ska förmedlas över årtusendena med icke-lingvistiska medel. Det räcker inte med att platsen är farlig i vår tid, att faran utgår från strålning och att faran är dödlig, utan det gäller också att kommunicera att denna fara består, även för de eventuella människor som tar del av budskapet långt senare. Kanske är det inte så konstigt att röster höjs för att istället göra slutförvarets egenskaper till en del av vårt kulturarv i form av ett levande arkiv, en kontinuerlig förmedling av information från generation till generation (SKB 2015). Ett sådant förslag innebär, bortsett från själva kommunikationen, att en länk upprättas mellan »nu» och det mycket långt avlägsna »sedan». I och med detta väcks frågan om hur vi bör förhålla oss, inte bara till våra barn och barnbarn, utan också till den avlägsna framtidens generationer.

Frågan om hur vi betraktar framtiden idag är inte lätt att besvara. Enligt idéhistorikern Victoria Fareld (2021) har vi att göra med tre olika samverkande tendenser inom historieforskningens syn på tiden som går, men också på tiden som komma skall. För det första pågår ett ökat intresse för att undersöka hur tiden kan förstås i ett historiskt sammanhang. Denna historisering av tiden innebär alltså att tiden förstås som ett kulturellt, politiskt och historiskt fenomen, vilket enligt Fareld radikaliserar historismens antagande om att den mänskliga världen är skapad av historien – detta gäller nu även tiden själv. Detta kan jämföras med historieforskning som ägnat sig åt alla möjliga skeenden och tankeprocesser, men i regel tagit tiden i vilken dessa sker för given. Liven, tankarna, händelserna, krigen och människorna kommer och går, men själva tiden tickar på, obestridligt och oundvikligt. Historikern Reinhart Koselleck (1979)

hör till de mest namnkunniga forskare som har problematiserat synen på tiden som händelsernas givna betingelse. Om tiden istället förstås utifrån ett historiskt sammanhang ligger det också nära till hands att koppla ihop denna specifika tidsuppfattning med historiens gång: förändringar i sätten att erfara och föreställa sig tid går ofta hand i hand med övergripande historiska paradigmskiften.

För det andra ägnar sig historiker åt de specifika uttryck som denna tendens tar sig idag. Om synen på tiden, i enlighet med den första tendensen, kan genomgå skiften, hur ser i så fall samtidens blick på tiden ut och hur skiljer den sig från tidigare perspektiv? Fareld finner ett svar hos kulturvetare och historiker som Aleida Assmann och François Hartog. En utgångspunkt i deras forskning är att vi sedan kalla krigets slut lever med en starkt nutidsorienterad eller »presentistisk» förståelse av tid och att detta skett till följd av den moderna tidsregimens uppgång och fall. Begreppet »kulturell tidsregim» introducerar Assmann (2013) med avstamp i historiseringen av tid och avser därmed den kombination av kulturella föreställningar och värderingar som sätter ramen för vår tidsförståelse. Medan den förmoderna tidsregimen kännetecknas av föreställningen om återkommande historier med tydlig vägledningspotential (*historia magistra vitae* eller »historien som livets läromästare»), så innebär moderniteten en förståelse av tiden som en linjär och progressiv framåtutveckling. Detta möjliggör i sin tur en syn på historien som ett sammanhängande flöde, men detta flöde är ovidkommande för hur framtiden ska utveckla sig. Koselleck talar om historien som ett »kollektivt singular» och beskriver därmed hur de tidigare historierna i plural nu ersatts av Historien med stort H. Denna »Historia» kan vara värd att uppmärksamma av en rad olika anledningar, men den har inget att berätta om tiden som komma skall. I den moderna tidsregimen förlorar alltså historien sin betydelse som kunskapskälla, istället är det den öppna framtiden som tjänar som projektyta för förhoppningar och därmed som naturlig orienteringspunkt. Dock nu menar alltså historiker att även framtiden förlorat sitt skimmer. Vi tittar varken bakåt eller framåt för att orientera oss, utan vänder istället blicken mot marken.

Detta kan te sig en aning märkligt i ljuset av den tredje tendensen som Fareld tar upp, nämligen behovet av allt längre perspektiv inom historieforskningen. Landvinningar inom naturvetenskapen och arkeologin möjliggör en långt kastad blick tillbaka i det förflutna (»big history»), samtidigt som människans nyvunna förmåga att påverka den långt avlägsna framtiden fångas upp av begrepp som »antropocen». Vi lever alltså med en nödvändighet att utvidga vår tidsmässiga horisont bortom sedvanliga perspektiv, men också med ett starkt fokus på nuet. Dessa två tendenser kan tyckas vara motsägelsefulla, men Fareld påpekar att samtidens perspektiv på tid inte ska förstås som oberoende av varandra, utan tvärtom som överlappande. Kanske kan tekniken ge en nyckel till att förstå denna överlappning; för samtidigt som exempelvis kärnkraften gör att våra handlingar idag får konsekvenser bortom årtusendena, så ligger vårt digitala förflutna ofta bara några knapptryck bort. Istället för historia ägnar vi oss åt minneskultur, menar Hartog, vi bygger monument och minnesmärken över en historia i vilka vi kan spegla oss själva och våra nuvarande värderingar. Liknande mönster återfinns i föreställningar om en framtid i vilken våra nuvarande handlingar har visat sig vara riktiga. Fareld citerar Hartog: »an all-encompassing present which ›daily fabricates the past and future it requires›» (Fareld, 2021: 564). Dåtid, nutid och framtid flyter ihop.

Kännetecknande för vår nutidsorienterade samtid är alltså att framtiden blir en förlängning av nuet och att det förflutna omformas till att tjäna våra nutida syften. Vi tar med andra ord framtiden i anspråk genom att ständigt ge uttryck för föreställningar om en framtid som kommer att påverka synen på vårt förflutna. Att kritisera eller sanktionera handlingar i samtiden med framtiden som stöd kan ta formen av ett retoriskt grepp eller av en utsaga grundad på empiriskt underbyggd prognos. När Strandhäll inleder sin pressträff med att säga att beslutet om slutförvar är fattat med syftet att ta ansvar, så lutar hon sig i viss mån mot en framtid i vilken hon har fått rätt. Genom sin utsaga »nu tar vi hand om avfallet och vi garanterar därmed också en lite tryggare framtid» understryker miljöministern sin övertygelse om att regeringens beslut kommer

att hamna på rätt sida av historien. Att inteckna framtiden i retoriskt syfte är kraftfullt, men kan också visa sig vanskligt, då man därmed gör sig sårbar för motbevis. Genom sin utsaga doppar man framtidens elastiska spindelväv i cement, tråden som leder in i morgondagen fixeras och hårdnar, men den blir också oändligt mycket skörare.

Slutförvar och den Andres dubbelhet

VAD GÄLLER SLUTFÖRVAR av använt kärnbränsle har vi naturligtvis att göra med framtidsperspektiv så långt borta att frågan om motbevis blir irrelevant. I detta avseende befinner vi oss i en helt unik tid: förmoderna beslutsfattare hade inte möjlighet att sätta spår i framtiden så som vi gör idag, hur mäktiga de än var i sin samtid. Idag har dock den tekniska utvecklingen med växthusgaser, radioaktiva avfallsprodukter och teknofossiler försett oss med så enorma muskler att vi kan påverka förutsättningarna på jorden under tusentals och åter tusentals år framöver. Så hur hanteras detta av politiken? Ett svar kan ligga i det förlängda nuet. Fareld beskriver synen på en samtid som skapar den dåtid och den framtid den behöver. Vi föreställer oss alltså en framtid som är som nu, vilket praktiskt nog ger oss rätten att bestämma över den. När vi omvandlar gräberget utanför Forsmark till ett förvaringsutrymme för vårt osedvanligt beständiga skräp så skriver vi ett mycket långfristigt kontrakt med oss själva. Vi målar upp framtiden som ett förlängt nu där de människor som kommer finnas i området är som vi. Genom vårt slutförvar tar vi kanske framtiden i anspråk på ett helt exempellöst sätt, men om framtiden är det förlängda nuet, så är det ju endast oss själva vi påverkar. Vi ger bara uttryck för helt självklara självbestämmanderätt.

Detta tangeras i viss mån av filosofen Emmanuel Levinas etik om den Andre, vilken också berörs av Andrén i texten om kärnavfall och ansvar. En framträdande orsak till människors hänsynslöshet finner Levinas i filosofitraditionens tendens att reducera den Andre till att bli en del av det egna. I oviljan att acceptera den Andre som ett eget subjekt uppstår också bristen på empati och respekt; det är när vi



erkänner den Andre som något eget som vi också kan börja känna ansvar. Dock är det kanske vanligare att den Andre förstås på ett motsatt sätt, det vill säga som radikalt annorlunda eller som jagets negation, och att det är detta som legitimerar diskutabla anspråk. Särskiljandet och omänskliggörandet av den Andre har varit en helt central mekanism i kolonialt förtryck och exploaterandet av främmande tillgångar. I denna process skapas såväl en exkluderad grupp utan rätt till sina egna resurser och en föreställning om ett »vi» som för allas bästa förvaltar och drar nytta av det i anspråk tagna. Övergripenheten och grymheterna kan rättfärdigas genom föreställningen att de drabbade ändå inte är att betrakta som fullvärdiga rättssubjekt – de tror inte som vi, de känner inte som vi, de är inte som vi och de behöver antagligen inte det som vi behöver. Att erkänna den Andre som något eget utan att för den sakens skull vilja dominera eller omänskliggöra vederbörande är ett dilemma som kärnfullt sammanfattas i förordet till den engelska översättningen av Levinas *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* (1961/1980: 13): »[h]ow can I coexist with him and still leave his otherness intact?» För Levinas är mötet med den Andre av central betydelse och det blir ju svårt i relation till den avlägsna framtidens människor. Samtidigt är det kanske det som skulle behövas, för i debatten om slutförvaret tycks det som att båda dessa inställningar till den Andre kommer till uttryck.

För å ena sidan gör regeringen en eventuell befolkning om hundratusen år till indirekta undersåtar och invånare av landet Sverige, då beslutens konsekvenser kommer räcka så långt fram i tiden. Med ynka hundra år av parlamentarisk demokrati och femhundra år av stabil statsbildning bakom sig kan detta tyckas lite magstarkt, men kanske är det här som det förlängda nuet kommer väl till pass. I en artikel om innebörden av »antropocen» – idén om att människans miljöavtryck är mätbara även på en geologisk tidsskala – ägnar sig idéhistorikern Julia Nordblad (2021) både åt de fallgropar som ligger gömda bakom detta vid första anblicken slagfärdiga begrepp och åt de högt ställda förväntningar vi har på framtida generationer. Genom att förlägga diskussionen till den geologiska tidsskalan understryker antropocenbegreppet visserligen den enorma kraf-

ten och förstörelsepotentialen i människans nuvarande agerande, men Nordblad menar ändå att vi genom att tala om antropocen gör en rad antaganden som kan motverka klimatpolitisk handling i detta avgörande skede av mänsklighetens historia. Föreställningen om antropocen är tätt sammankopplad med föreställningen om ett förlängt nu. Vi kan känna en äcklad fascination inför att spåren av vårt konsumtionssamhälle kan finnas kvar i miljontals år, men när vi talar om att framtida geologer kommer kunna hitta fossiliserade plastflaskor och mobiltelefoner så utgår vi ändå från att allt gått bra till slut. Nordblad gör en elegant poäng av att föreställningen om den framtida geologen förutsätter en utveckling som har rum för en högspecialiserad typ av människa, vars blotta existens inte bara förutsätter mänsklighetens fortlevnad, men också en tillvaro präglad av pålitliga skördar, stabila institutioner och avancerad arbetsfördelning. Antropocen, skriver Nordblad, förkunnas från en framtid som endast är möjlig om vi avbryter den utveckling som utgör den.

Å andra sidan har vi också att göra med en föreställning om framtida generationer som radikalt annorlunda jämfört med oss själva. Den Andre förstås ofta i relation till rumslig eller geografisk åtskillnad, vilket plockas upp av geografen Simon Dalby som i just denna distinktion definierar geopolitikens forskningsområde. Geopolitik är, enligt Dalby, »the ideological process of constructing spatial, political and cultural boundaries to demarcate the domestic space as separate from the threatening other» (1990: 137). Som antropologen Johannes Fabian (1983) framför, är det dock också möjligt att låta tiden vara den dimension som åtskiljer oss från den Andre. Tydlig är denna tendens – Fabian använder neologismen »allokronism» – i blicken tillbaka på det förflutna. Den Andre beskrivs ofta som lågtstående eller outvecklad och kontrasteras med jagets placering i den mer framstående samtiden. Tidens avstånd kan också göra oss likgiltiga inför svunna tiders elände: att en stor del av Europas befolkning dog under digerdöden betraktar vi som kittlande kuriosa och berör oss egentligen bara i den mån det påminner oss om hur epidemier kan drabba oss idag. På samma sätt tycks framtidens människors öden inte drabba oss nämnvärt. Visst

bryr vi oss om våra barn och barnbarn, men generationerna längre bort än så förvinner in i skuggorna.

En ytterligare aspekt av tidsrelaterad åtskillnad uppstår som resultat av den moderna tidsregimens framstegstanke kring utveckling som en linjär process. Här skapar vi en föreställning om våra egna framgångar i ljuset av historiens förment primitiva människor, men kanske lever föreställningen kvar också i relation till framtidens generationer. Hur kan vi annars förklara det djärva antagandet att framtidens människor kommer att vara i stånd att hantera de av oss förorsakade ekologiska kriserna? Med CCS- och transmutationsteknologins löften som en berusande snuttefilt fortsätter vi att trycka gasen i botten och fyra igång nya kärnkraftsreaktorer. Att vi i nuläget varken behärskar storskalig infångning och lagring av koldioxid eller den teknik som radikalt minskar avfallsmängden och lagringstiden för kärnavfall hindrar oss inte, det är något vi litar på att framtidens människor kommer att behärska. Om vi ska förstå stundens allvar så måste vi zooma in. De enorma tidsrymder rycker oss bort från verkligheten och gör oss likgiltiga. Vad kommer det göra om en miljon år att människor dog av svält och bränder? Nordblad kopplar det antropocena perspektivet till det sublima; den blandade känslan av njutning och skräck vi kan känna inför naturens storhet liknar det vi kan känna inför människans kapacitet som geologisk aktör. Men samtidigt kanske vi kan zooma in lite för mycket. Det sublimas motsats är det banala och det är den känslan som kan infinna sig när frågan om slutförvaret ska lösas innan lussebullarna dukas fram. Precis som det sublima kan det banala leda till likgiltighet, fast på ett omvänt sätt. I relation till det sublima kommer likgiltigheten ur människans känsla av obetydlighet inför det storslagna, i relation till det banala är det futtigheten av det vi ställs inför som förhindrar engagemang och handling. I det ena fallet ligger vi med tassarna i vädret, i det andra viftar vi förstrött bort frågan eller krossar den under vår fingernagel.

Likgiltighet kan i viss utsträckning bemötas med en reflektion över begreppens betydelse: för Nordblad är det mer konstruktivt att tala om klimatförändringar än om antropocen. Det senare be-

greppet doppar framtiden i cement, medan ett samtal om klimatförändringar understryker den enorma vikten av dagens handlingar för oöverblickbar framtid. Även idéhistorikern Erik Isberg (2020) ifrågasätter det naturgivna i det antropocena tillståndet; genom att hänvisa till Koselleck visar Isberg hur definitionen av det historiska och det naturliga får reella konsekvenser, då denna avgränsning avgör vad som kan bli föremål för politiska åtgärder. I relation till förvaringen av uttjänt kärnbränsle duckar vi för konsekvenserna av dagens handlingar genom att betrakta framtidens generationer på ett dubbelt sätt. Vi ser dem både som en grupp människor över vars livsbetingelser vi med självklarhet ska kunna bestämma, men också som ett nästintill överkligt folk för vilka vi hyser begränsad empati i kombination med att vi tillskriver dem förmågan att med avancerad teknik kunna städa upp vad vi ställt till med.

Andrén landar i sin artikel i att den mest ansvarsfulla hanteringen kan vara att undvika nedgrävning och istället utveckla den mer kortsiktiga förvaringen av kärnavfallet. På ett sätt kanske detta skulle kunna betraktas som en förlängning av argumentet att informationen om slutförvaret måste integreras i vårt kulturarv och förmedlas från generation till generation. Här handlar det dock inte bara om information, utan om det faktiska radioaktiva avfallet. Att låta det förbli ovan jord blir ett sätt att tvinga såväl samtida som framtida generationer att ägna sig åt frågans hantering, kärnavfallet förblir en »gemensam angelägenhet», enligt Andrén. Detta kan naturligtvis också upplevas som orättfärdigt, miljöminister Strandhäll återkommer i sin pressträff åt vikten av att inte låta kommande generationer hantera vårt avfall. Dock bör orättfärdigheten vägas emot den risköverföring på framtida generationer som nedgrävningen och glömskan innebär. Förespråkarna för slutförvar anför vetenskaplig enighet kring arrangemangets säkerhet, vilket dock motsägs av studier i ansedda publikationer som reser tvivel kring förvarets hållbarhet (Yue et al. 2023). Och vad är det som säger att vi framgångsrikt lyckas förmedla till människorna som lever om några tusen år att inte hantera slutförvaret som vi idag hanterar faraonernas sarkofager?

Förhoppningen om att vi med teknikens hjälp kommer att kunna hantera dagens problem på ett bättre sätt i framtiden är provocerande i de fall den behandlas som en frisedel att fortsätta som vanligt, men kanske kan vi finna mer legitim grund till den inställningen om den avser hanteringen av ett problem som ofrånkomligen redan uppstått? I den bemärkelsen kanske korttidsförvaret av kärnavfall kan jämföras med en arkeologisk utgrävning som sätts på paus i förhoppningen om att man med framtidens teknik kommer att kunna hantera de ömtåliga föremålen på ett mer skonsamt sätt. Om valet står mellan att bygga ut den fossila energisektorn och att fortsätta driften av befintliga kärnkraftverk torde de mer och mer påträngande klimatförändringarna göra att valet faller på det senare alternativet, men denna diskussion måste då rimligtvis också ackompanjeras av en kraftig utbyggnad av verkligt hållbara energikällor. Det finns inga givna svar på vilka villkor som bör råda för att vi ska få fatta beslut om en framtid så långt borta som hundratusen år, men det är något vi ändå gör dag ut och dag in. Det som i detta fall kan behövas är ett fortsatt samtal kring de oerhörda anspråk vi gör på framtiden. Genom att få syn på vår förståelse av framtiden (som ett utvidgat nu) och av framtida människor (som den Andre) kan vi få en skärpt blick för rimligheten i de dagspolitiska besluten, vilket i sin tur kan informera valet mellan korttids- eller slutförvar.

→

*Karl Gauffin är universitetslektor i folkhälsovetenskap vid Institutionen för folkhälsovetenskap på Stockholms universitet.*

## Referenser

- ANDRÉN, MATS (2022) »Kärnavfall och ansvar», *Tidskrift för politisk filosofi*, 1, ss. 45–57.
- ASSMANN, ALEIDA (2013) *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München: Hanser Verlag.
- DALBY SIMON (1990) *Creating the Second Cold War: The Discourse of Politics*, London: Pinter.
- FABIAN, JOHANNES (1983) *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York: Colombia University Press.

## ATT TA FRAMTIDEN I ANSPRÅK

- FARELD, VICTORIA (2021) »Time», i: Chiel van den Akker (red.) *The Routledge Companion to Historical Theory*, London/New York: Routledge, ss. 558–572.
- ISBERG, ERIK (2020) »Multiple Temporalities in a New Geological Age: Revisiting Reinhart Koselleck's Zeitschichten», *Geschichte und Gesellschaft*, 46 (4), ss. 729–735.
- KOSSELLECK, REINHART (1979) *Erfarenhet, tid och historia. Om historiska tiders semantik*, övers. Joachim Retzlaff, Göteborg: Daidalos.
- LEVINAS, EMMANUEL (1961/1980) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, övers. Alphonso Lingis, Dordrecht: Springer Netherlands.
- NORDBLAD, JULIA (2021) »On the Difference Between Anthropocene and Climate Change Temporalities», *Critical inquiry*, 47 (2), ss. 328–348.
- SANDBERG, ERIK (2023) »Med evigheten som horisont», *Tydningen* 45/46, ss. 9–22.
- SKB (2015) »Levandegör information om slutförvaret». Tillgänglig online på: <https://skb.se/forskning-och-teknik/temasidor/informationsbevarande/levandegor-information-om-forvaret/> (senast nedladdad: 2022-12-15).
- YUE, XIAOQI ET AL. (2023) »Penetration of Corrosive Species into Copper Exposed to Simulated O<sub>2</sub>-free Groundwater By Time-of-Flight Secondary Ion Mass Spectrometry (ToF-SIMS)», *Corrosion Science*, 210, 110833.
- WALDEN, ANDREV (2022) »Du kan lära dig något när du begrundar ditt baklängesliv», *Dagens Nyheter*, 22 augusti 2022. Tillgänglig online på: <https://www.dn.se/ledare/andrev-walden-du-kan-lara-dig-nagot-nar-du-begrundar-ditt-baklangesliv> (senast nedladdad: 2022-12-15).

BJÖRN ÖSTBRING: *Nationalstaten – en essä om liberal nationalism och Sveriges framtid*. Stockholm: Fri tanke, 2022.

BJÖRN ÖSTBRINGS BOK *Nationalstaten – en essä om liberal nationalism och Sveriges framtid* bör läsas i ljuset av de tvära kast som svensk invandringspolitik genomgått. Numera är det få som upprepar Fredrik Reinfeldts bevingade ord från 2014: »öppna era hjärtan!» Sverige har gått från att ha den mest generösa till den mest restriktiva invandringpolitiken i EU. Östbring välkomnar denna förändring. I sin bok vill han förklara varför.

Hans bok fyller säkert ett behov som många känner; hur kan man motivera en strängare invandringspolitik utan att bli beskylld för främlingsfientlighet och »blåbrun» populism? Enligt Östbring kan det han kallar »liberal nationalism» ge svar på den frågan.

Med »liberal nationalism» avser Östbring en liberalism som förenar de liberala idealen med en »dos nationalism». De liberala idealen bör förverkligas inom ramen för en kulturell gemenskap som finns i nationalstater. Denna gemenskap ska inte vila på en organisk föreställning om »blodsband» utan på en gemensam »sammällskultur» som kan delas av medborgare med olika etnicitet eller religion. Hur djupgående denna kulturella gemenskap bör vara är något oklart. Östbring framhåller språklig gemenskap och gemensamma historiska och kulturella »referensramar». I ganska allmänna ordalag hänvisar han också till människors behov »likhet» och »kulturell homogenitet» (s. 61).

Östbring ställer liberal nationalism mot det han kallar »universalistisk liberalism», som han menar har väglett Sveriges generösa invandringspolitik. Denna form av liberalism betonar, enligt Östbring, »individualism och de liberala värdenas universella karaktär» (s. 89) och dess »signum är opartisk likabehandling och mänskliga rättigheter» (s. 37). Men är detta något som generellt

förnekas av liberal nationalism? Är liberal nationalism emot idén om mänskliga rättigheter?

När Östbring vänder sig emot »universalistisk liberalism» undrar man vad han mer specifikt tar avstånd ifrån. Har inte den normativa tes som Östbring menar att »liberal nationalism» bygger på – att liberala ideal bör kombineras med ett försvar för nationalstaten – universell giltighet?

Det verkar i alla fall Torgny Segerstedt mena i det citat som enligt Östbring visar att han är en liberal nationalist:

Ett folks rätt att själva råda över sina öden är en oundgänglig förutsättning för den frihet liberalismen kräver för var enskild individ. Ju friare folken få utveckla sin egenart, desto bättre för mänskligheten i dess helhet. (s. 114)

Här tycks Segerstedt uppenbarligen ge uttryck för en normativ tes som har universell giltighet. Närmare bestämt förvarar han två normativa teser. Den ena handlar om nationell självbestämmanderätt, den andra om individens frihet. Men den förra principen verkar vara underordnad den senare. Nationell självbestämmanderätt antas ha ett värde som medel för att uppnå individuell frihet för »mänskligheten i dess helhet». vilket tycks vara det viktiga för Segerstedt. I så fall är det som Östbring kallar »liberal nationalism» också en universalistisk teori.

Förmodligen vill Östbring skilja mellan en kosmopolitisk liberalism och en icke-kosmopolitisk liberalism.<sup>1</sup> Skillnaden mellan dessa varianter av liberalism handlar om vilken moralisk och politisk betydelse statsgränser och medborgarskap har för statens förpliktelser gentemot människor.

Enligt en kosmopolitisk liberalism betraktas alla människor som »världsmedborgare», som har samma fri- och rättigheter var de än befinner sig. Idealt sett bör det finnas en global stat som upprätthåller dessa fri- och rättigheter. I avsaknad av en global stat har existerande stater ett gemensamt ansvar att tillförsäkra alla människor liberala fri- och rättigheter. Enligt en strikt icke-kosmopolitisk liberalism har stater bara detta ansvar gentemot sina



egna medborgare (även om liberala fri- och rättigheter har universell giltighet).

Det kan tyckas som om kosmopolitisk liberalism är samma sak som universalistisk liberalism. Det förra implicerar förvisso det senare, men det omvända gäller inte. En icke-kosmopolitisk liberalism som försvarar enskilda staters särskilda ansvar för sina egna medborgare kan legitimeras av universella principer. Universalism innebär inte ett krav på likabehandling av alla människor, utan ett krav på att handlingar skall följa principer som gäller lika för alla.

Universalism kan sägas innebära »second order impartiality»; principerna för handlingar, inte nödvändigtvis handlingarna, skall vara opartiska (Barry 1995: 11). Partiskhet inom en viss grupp kan försvaras av en opartisk princip. På ett generellt plan är universalism förenlig med särskilda »associativa» plikter och rättigheter som bara gäller medlemmar i en viss gemenskap, till exempel i en familj eller en stat (Dworkin 1986: 195-206; Nagel 2005: 121). Avgörande är att samma principer gäller medlemmar i samma typ av gemenskap. Även kollektiva rättigheter, till exempel staters rätt till självbestämmande eller kulturella minoriteters rätt till autonomi, kan legitimeras av universella principer (vilket också görs i folkrättsliga konventioner).

Varför ställa liberal nationalism mot »universalistisk liberalism»? Östbring är motståndare till en kosmopolitisk liberalism, men inte nödvändigtvis till en universalistisk liberalism. Den liberala nationalism han förordar går att legitimera utifrån universella principer, vilket Segerstedt tycks göra i citatet ovan.

Den kan också kombineras med ett visst mått av kosmopolitism. Flera av de socialliberala politiska filosofer som Östbring hävdar är liberala nationalisterna, till exempel John Rawls, Will Kymlicka, David Miller och Yael Tamir, är anhängare av en »mild kosmopolitism» (se Caney 2001 för en översikt). Den går ut att stater har särskilda förpliktelser gentemot sina egna medborgare (främst när det gäller distributiv rättvisa) och dessutom vissa humanitära förpliktelser gentemot alla människor och att tillsammans med andra stater beivra brott mot mänskliga rättigheter. Att förneka att stater har vissa kosmopolitiska plikter torde vara svårt för

en liberal nationalist (som fortfarande vill vara liberal). Och det behövs inte för att upprätthålla den nationella gemenskap som man vill värna.

Anhängare av liberal nationalism är, enligt Östbring, »sociologiska liberaler». Till skillnad från »principiella liberaler» (en kategori som tycks sammanfalla med »universalistiska liberaler») fastställer de inte bara liberala principer, utan reflekterar också över vilka empiriska förutsättningar som krävs för att förverkliga dem (s. 122). J S Mill framhålls som en typisk »sociologisk liberal» när han hävdar att en nationalstat är en förutsättning för att skapa den tillit och allmänanda som krävs för en fungerande demokrati.

Även här gör Östbring en distinktion mellan två olika typer av liberalism som är otydlig. Även en »sociologisk liberal» måste fastställa liberala principer för att ta reda på vilka förutsättningar som krävs för att realisera dem. Och utgående från dessa principer kan även en »sociologisk liberal» reflektera normativt över om dessa förmodade förutsättningar är problematiska ur liberal synvinkel. Kan en nationell kulturell gemenskap ersättas av en annan form av gemenskap som också kan bära upp en liberal demokrati, men som är mer önskvärd ur liberal synvinkel? Om det är så bör liberaler (»sociologiska» såväl som »principiella») bidra till att skapa en annan politisk gemenskap genom att argumentera normativt för den. Gemenskaper är sociala konstruktioner vars existens och politiska betydelse påverkas av de argument som förs fram för eller emot dem. Inte minst den »föreställda gemenskapen» nationalism är exempel på det.

Östbrings polemik mot dem som hävdar att »konstitutionell patriotism» bör ligga till grund för en liberal demokrati belyser denna problematik. Hans argument mot denna idé är främst »sociologiska». Det krävs, menar Östbring, något mer än en gemensam uppslutning kring en konstitution för att skapa den gemenskap som är nödvändig för en fungerande liberal demokrati; det krävs en nationell kulturell gemenskap.<sup>2</sup> Men frågan är vilken typ av gemenskap som är mest önskvärd ur en liberal synvinkel – är det liberal nationalism eller författningspatriotism? Den frågan är inte empirisk, utan normativ.

Om en författningspatriotism är mer önskvärd ur liberal synvinkel kan liberala filosofer föra fram argument för denna och få människor att omfatta den. Man behöver inte resignera inför »sociologiska fakta»; man kan försöka skapa nya. De »sociologiska fakta» som författningspatrioter vill skapa är medvetna principiella ställningstaganden för liberal demokrati, inte för de förmodade förutsättningarna för dessa ställningstaganden.

Här blottas ett problem i de »sociologiska» liberalernas instrumentella argumentation för en nationell gemenskap. De föreställningar man tror är nödvändiga förutsättningar för en fungerande liberal demokrati i en kausal mening upphöjs till normativa ideal som människor uppmanas att omfatta av instrumentella skäl. Men människor är inte nationalister av instrumentella skäl, utan för att de anser att den nationella gemenskapen har ett djupare, oberoende värde. Den uppfattningen kan liberala filosofer vara kritiska till. Problemet är att om de framför denna kritik offentligt så kan det leda till att nationalismen undergrävs och därmed de förmodade positiva effekterna av den. I den meningen kan en plädering för nationalismens instrumentella värde vara »self-defeating».

Östbrings försvar för den »dos nationalism» som »liberal nationalism» innehåller, är dock inte bara instrumentellt visavi liberal demokrati. Han hävdar att nationalismen också tillfredsställer ett mänskligt behov av gemenskap. Men oavsett om en viss gemenskap (under vissa omständigheter) tillfredsställer människors behov av gemenskap måste man ställa frågan om denna gemenskap bör värnas i en liberal demokrati. Det faktum att en viss gemenskap faktiskt tillfredsställer människors behov av gemenskap i ett visst historiskt sammanhang, hindrar inte att den kan avvisas och kritiseras utifrån liberala principer, vilket Östbring själv gör när han avvisar en etnisk högerpopulistisk nationalism som grund för en samhällsgemenskap.

Det betyder att det finns gränser för anpassningen till »sociologiska fakta» – gränser som bestäms av universella liberala principer. Olika föreställda gemenskaper kan prövas utifrån liberala principer. Det gäller även den liberala nationalism som Östbring försvarar.

En politisk gemenskap som bygger på »konstitutionell patriotism», det vill säga en politisk gemenskap som bygger på att medborgare delar de principer och värderingar som kommer till uttryck i en liberal författning är, som Jürgen Habermas m.fl. påpekat, mindre problematisk ur liberal synvinkel än en politisk gemenskap som bygger på en nationell kulturell gemenskap.

Skälet är att kulturella gemenskaper är föremål för en dynamisk förändringsprocess som ytterst bör bestämmas av medborgarnas fria aktiviteter inom ramen för de medborgerliga fri- och rättigheter som alla har i en liberal demokrati. Staten skall i princip inte favorisera en specifik nationell kulturell identitet. Om medborgare vill odla en viss nationell kultur i den privata och civila sfären är de fria att göra det inom ramen för författningen. I den offentliga politiska sfären har staten, det vill säga medborgarna i egenskap av väljare, ett ansvar för att upprätthålla en värdegemenskap i den offentliga sfären kring grundläggande konstitutionella principer. Så kan man kortfattat sammanfatta den idealtypiska teorin om »författningspatriotism». Den är en normativ teori om vilka politiska övertygelser som bör delas av alla medborgare i en liberal demokrati. I likhet med den liberala nationalismen är teorin om »författningspatriotism» icke-kosmopolitisk. Stater har rätt att vara partiska gentemot sina egna medborgare. Men denna partiskhet legitimeras inte av medborgarnas kulturella tillhörighet, utan av deras statstillhörighet.

Östbring försöker göra John Rawls till en liberal nationalist. Men Rawls rättviseteori har större likheter med idén om »författningspatriotism». Den nationalism som Östbring tycker sig se hos Rawls handlar om att hans teori om rättvisa är icke-kosmopolitisk. Rättvisa är, enligt Rawls, något som tillkommer »the basic structure» i en suverän stat.<sup>3</sup> Men därav följer inte att han är liberal nationalist i den mening som Östbring avser.

Den värdemässiga gemenskap bland medborgare som Rawls förespråkar är en »överlappning consensus» om grundläggande liberala konstitutionella principer – en konsensus som har en moralisk grund, inte en kulturell (Rawls 1993a: 47). Denna konsensus, som kan liknas vid en »konstitutionell patriotism», kommer till uttryck i en offentlig politisk kultur och i medborgerliga dygder.

Medborgare enas om värdet av att medborgare är fria att odla vilka värderingar och kulturella identiteter de vill inom ramen för en övergripande liberal politisk gemenskap. Resultatet blir det som Rawls kallar en »reasonable pluralism» – en moraliskt rimlig pluralism. Den offentliga kulturella toleransen begränsas bara av de grundläggande liberala principer som kommer till uttryck i en författning.

Hans idé om en »överlappande konsensus» grundas på normativa principer, inte på empiriska överväganden om vilken typ av värdegemenskap som faktiskt har legat till grund för skapandet av liberala demokratier eller vilka gemenskaper människor har behov av. Den värdegemenskap som Rawls anser bör bära upp en liberal demokrati grundas inte på en »liberal nationalism», utan på en gemensam »sense of justice» som aktualiseras av det faktum att man skall leva tillsammans i en suverän stat.

Historiskt kan både idén om »författningspatriotism» och en »överlappande konsensus» liknas vid den »republikanska» nationsuppfattning som låg till grund för de amerikanska och franska revolutionerna (Habermas 1995: kap. 6). Nationstillhörigheten grundades på idén om en frivillig anslutning till en gemensam författning som vilar på universella naturrättsliga principer om står över nationella kulturer.

Skillnaden mellan den liberala nationalism som Östbring förrespråkar och en »principiell liberalism» (som är mer »rawlsiansk», »författningpolitisk» eller »republikansk») visar sig i hur Östbring formulerar de krav som bör ställas på invandrare: »[...] anpassning till samhällets språk, centrala sociala konventioner, och det utrymme för kulturella sedvänjor och praktiker som sätts av samhällets grundläggande värderingar» (s. 99). Han tillägger: »[i] nom dessa ramar är individen fri att leva efter och reproducera den etniska gruppens eller religionens traditioner. Uppfattningar om vad som tillhör den privata sfären respektive är en offentlig angelägenhet är dock kulturella fenomen i sig. Ett samhälles gränsdragningar i sådana frågor utgör en social överenskommelse, inte ett neutralt domslut från ovan.» (s. 99).

Vid första anblicken verkar Östbring ansluta sig till en liberal

syn på kulturell frihet – en frihet som möjliggör ett mångkulturellt samhälle. En viss anpassning till ett gemensamt språk kan vara ett rimligt krav (se Höjer 2021). Men en mer strikt liberal skulle dock sätta frågetecknen för anpassning till »centrala sociala konventioner» och för att utrymmet för kulturella sedvänjor och praktiker sätts av »samhällets grundläggande värderingar». En liberal skulle hävda man bör följa de lagar som gäller och att utrymmet för olika kulturella sedvänjor och praktiker sätts av lagar – lagar som är förenliga med liberala principer.

I frågan om gränsdragningen mellan offentligt och privat - som är central ur liberal synvinkel svävar Östbring på målet. Rättfärdigas denna gränsdragning av vilka värderingar som råder i ett samhälle eller av liberala principer? Å ena sidan hävdar Östbring att denna gränsdragning är ett »kulturellt fenomen» som är beroende av samhällets grundläggande värderingar. Å andra sidan hävdar han att denna gränsdragning är föränderlig och kan »legitimt ifrågasättas» om den är alltför »exkluderande» (s. 99). Det faktum att gränsdragningen är föränderlig »förtar inte att det i förhållande till varje enskild nytillkommen person är rimligt att betona anpassning till det mottagande samhället», hävdar Östbring (ss. 99–100). Men gäller kravet på anpassning även om denna gränsdragning förändras i illiberal riktning (vilket inte är orealistiskt i dessa dagar)?

Östbring tycks förutsätta att samhällets grundläggande värderingar är liberala och i den mån de inte är det, är en kritik av dem utifrån liberala principer »legitim». Men i så fall behöver man inte hänvisa till samhällets grundläggande värderingar eller kultur, utan till liberala principer och värden när man argumenterar för en viss gränsdragning mellan offentligt och privat.

När Östbring hävdar att vad liberal nationalism gör är inte att »nationalisera vissa värden», utan att »liberalisera nationen», vilket innebär att »göra den några snäpp öppnare, basera den på en samhällskultur snarare än en genomgripande etnisk kultur, göra den mer accepterande inför förändringar, mer möjlig att anamma och att accepteras in i» (s. 101), tycks han dock hänvisa till ett normativt liberalt ideal, inte till samhällets grundläggande värderingar.

Här framstår Östbring både som en »princiell liberal» och

en »universalistisk liberal». För man måste väl anta att kraven på öppenhet och »möjlighet att anamma och accepteras in i» bygger på universella principer som står över kulturer? Då kan man också ställa frågan om inte även den liberala nationalism som Östbring försvarar kan liberaliseras ytterligare och göras »några snäpp öppnare».

Det finns en »realism» i Östbrings argumentation för liberal nationalism som är problematisk; liberala principer underordnas förgivettagna behov av »kulturell homogenitet». Liberalismen bör rimligen förstås som en normativ politisk teori som vilar på universella principer – principer som kan åberopas för att pröva den moraliska legitimiteten av alla normer i alla gemenskaper oavsett vilka behov de tillfredsställer. En nationalism som är liberal måste vara underordnad liberalismen, inte tvärt om. I den meningen måste liberal nationalism vara principiell, inte »sociologisk». På den punkten finns det en ambivalens i Östbrings argumentation.

Den nationalism han pläderar för skulle ha kunnat stramas upp och förtydligas för att bli mer liberal. För det första kunde begreppet »svensk samhällskultur» ha definierats i tydligare liberala termer. För det andra kunde den svenska statens rätt att vara partisk gentemot svenska medborgare ha försvarats utifrån universella principer om rimliga associativa plikter. För det tredje kunde alla staters skyldighet att respektera – och beivra brott mot – mänskliga rättigheter framhållits. För det fjärde kunde Östbring ha framhållit att alla stater har vissa kosmopolitiska humanitära plikter att hjälpa människor i akut nöd.

Den fjärde punkten aktualiserar den fråga som föranlett till Östbring att skriva sin bok, Sveriges generösa invandringspolitik. Det finns inget nödvändigt samband mellan kosmopolitisk humanism och generös invandringspolitik. Ett mer restriktivt flyktingmottagande behöver inte motiveras av nationalism, utan av en gränslös humanism som tar hänsyn till vilka som har störst behov av hjälp.

Hade Sveriges flyktinghjälp styrts av mer kosmopolitiska rättvisprinciper så hade Sverige förmodligen inte genomgått den förvandling som föranlett Östbring att skriva en bok till försvar av liberal nationalism.

Den paradoxen räddar oss dock inte ifrån att ta ställning till den komplexa fråga som Östbring diskuterar i sin bok: vilken art och grad av kulturell gemenskap bör medborgare dela i en liberal demokrati? Oavsett om man håller med om Östbrings teser eller ej, är hans välskrivna bok stimulerande och läsvärd.

→

*Mats Lundström*

## Noter

1 Östbring använder i regel termen »universalistisk» för att beskriva denna liberalism. Men vid ett tillfälle skriver han »universalistisk eller kosmopolitisk», vilket indikerar att han inte gör någon skillnad mellan universalism och kosmopolitanism (se s. 31).

2 Han anför också ett mer logiskt argument mot »konstitutionell patriotism» som går ut på att den inte fungerar om det uppstår en djup oenighet om statsskicket grundprinciper (s. 126). Men problemet med oenighet drabbar ju även liberal nationalism. Vad händer om medborgarna är djupt oeniga om det substansiella innehållet i den »svenska samhällskultur» som Östbring menar att staten bör värna? Om Östbring menar att den oenigheten bör lösas genom demokratiska beslut, innebär det att medborgarnas lojalitet förutsätts gälla det demokratiska statsskicket – inte en viss (föreställd) nationell kultur. Det tycks som om även liberal nationalism ytterst måste underordnas en lojalitet mot en demokratisk författning – annars hotar den liberala nationalismen att undergräva demokratin. Östbrings hänvisning till problemet med oenighet bland medborgarna tycks tala mer för konstitutionell patriotism än för liberal nationalism.

3 Östbring anför ett citat på svenska av Rawls som enligt honom innebär att Rawls är en liberal nationalist (s. 93). Rawls använder här ordet »nationalstat» för att beteckna den enhet som hans teori som rättvisa handlar om. Men »nationalstat» kan betyda samma sak som »stat» (liksom »nation» kan betyda »stat» som i »Förenta Nationerna»). Rawls politiska konception av rättvisa innebär att rättvisa är något som rör medborgare i en stat. Men det hindrar inte att Rawls hävdar att stater har vissa kosmopolitiska humanitära förpliktelser. Han hävdar också att alla stater är förpliktigade att respektera grundläggande mänskliga rättigheter och att grova brott mot dessa kan legitimera humanitära interventioner (Rawls 1993b: 59). Rawls kan därför sägas vara anhängare av en »mild kosmopolitanism» (se Nagel 2005 och Caney 2001).

## Referenser

- BARRY, BRIAN (1995) *Justice as Impartiality*, Oxford: Clarendon Press.  
CANEY, SIMON (2001) »International Distributive Justice», *Political Studies*, 49, ss. 974–997.



- DWORKIN, RONALD (1986) *Law's Empire*, Oxford: Oxford University Press.
- HABERMAS, JÜRGEN. (1995) *Diskurs, rätt och demokrati*, Göteborg: Daidalos.
- HÖJER, HENRIK (2021) »Det är språket dumbom», *Kvartal*, 22 augusti, 2021. Tillgänglig online på: <https://kvartal.se/artiklar/det-ar-spraket-dumbom/>
- NAGEL, THOMAS (2005) »The Problem of Global Justice», *Philosophy & Public Affairs*, 33, ss. 113–147.
- RAWLS, JOHN (1993a) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- RAWLS, JOHN (1993b) »Law of Peoples», *Critical Inquiry*. 20 (1), ss. 1–203.

## ANTAGONISTISKA MOTSÄTTNINGAR

*Torbjörn Tännsjö*

ÅR 1952, FÖR sjuttio år sedan, publicerade Mao Zedong sin skrift om motsättningar (författad redan 1937). Han lanserar där uttrycket om vissa motsättningar som »antagonistiska». Jag ska här ta upp denna tråd, utan att försöka tränga djupare in i Maos tänkande. Det är uttrycket jag använder, utan avseende på om jag träffar just Maos intention bakom användningen av det.

En viktig skillnad mellan två typer av motsättningar mellan människor är alltså den mellan sådana som är antagonistiska och sådana som inte är det. Med en »antagonistisk» motsättning ska jag förstå en som endast kan lösas genom att minst en av parterna i den elimineras. En motsättning som inte är antagonistisk är sådan att det finns en möjlig lösning på den, där parterna fortsatt kan samexistera.

Detta med elimination av parterna kan låta sinistert. Men det behöver inte vara bloddrypande. Eliminationen behöver inte vara fysisk. Man kan t.ex. tänka sig att motsättningen mellan överklass och underklass i ett samhälle upplöses därför att klasserna, genom olika strukturella reformer, avskaffas. Alla lever lyckligt i ett klasslöst samhälle.

Man kan också tänka sig att en etnisk konflikt löses genom att de två grupper, som står i motsättning till varandra, upplöses genom en process av ömsesidig integration. Där det ursprungligen fanns två klart urskiljbara etniska grupper återstår nu ett folk som uppkommit genom att man fått barn med medlemmar av den andra etniciteten och där olika seder och vanor konvergerat (man kanske t.ex. på japanskt vis firar alla helgdagar, som de två etniciteterna hade att bjuda på).

Det är inte alltid lätt att avgöra om en motsättning är antagonis-

tisk eller ej. Parterna kan vara oense på den punkten och det är möjligt att de gör den antagonistisk genom att välja att se på den på så vis. Klassifikationen i antagonistiska och icke-antagonistiska motsättningar är kanske inte så viktig. Det viktiga är snarare att inse att vissa konflikter (bäst) kan lösas just genom elimination av parterna, oavsett om de korrekt kan klassificeras som antagonistiska eller ej.

#### Nazismen

NAZISMENS ANTISEMITISM KOM att utvecklas till en punkt där den ena parten, nazisterna, försökte helt utplåna (fysiskt likvidera) den andra, judarna. De såg konflikten mellan tyskar och judar som antagonistisk. Det började med att Eichmann samarbetade med sionistiska organisationer för att få judar att lämna Tyskland. Det kulminerade då samme Eichmann fungerade som arkitekt bakom den fysiska förintelsen.

Men var konflikten verkligen antagonistisk? Fanns den över huvud taget? Idag vill vi väl avfärda den som ett hjärnspöke eller som frukten av en falsk konspirationsteori framställd med bestämda politiska syften. Ett dåligt exempel, således.

#### Folkutbytesteorin

EN ALLT VANLIGARE föreställning som sprids från radikalt högerhåll i vår samtid är att den »vita rasen» i framför allt Västeuropa, USA, Australien och Nya Zeeland, håller på att utplånas till följd av invandring av icke-vita personer. Samtidigt sprids från samma håll föreställningen att islam på sikt kan komma att erövra hegemoni i tidigare vita kristna samhällen som de västeuropeiska eller nordamerikanska. Titeln på det dokument Christchurchmördaren, Brenton Harrison Tarrant, publicerade var just *The Great Replacement*. Klart är att de högerradikala personer som sprider föreställningen om ett förestående folkutbyte ser icke-vita invandrare som ett antagonistiskt hot mot den västerländska kulturella särarten. Målet från de högerradikalas sida är att förhindra fortsatt invandring, att verka för repatriering och att skrämja invandrare så att de ska avstå ifrån att söka asyl. Även politiska mord ingår i arsenalen som ska jaga skräck i »icke önskvärda» personer i vårt land.

Hur ser det typiskt liberala svaret ut på denna högerradikala oro? Det är inte alltid så lätt att avgöra, då den högerradikala oron brukar avfärdas utan vidare granskning. Men i princip finns två möjliga svar att tillgå. Ett är att hävda att det även här rör sig om vilda fantasier. Den homogena västerländska identiteten är stabil och på intet sätt hotad. Ett mera djärvt svar är: om så vore, vad spelar det för roll? Är det inte kanske till och med av godo att det vi uppfattar som skarpa »rasmässiga», etniska och religiösa skillnader, på sikt upphävs?

Det den ena sidan uppfattar som ett hot, den rena västerländska identitetens förlust, skulle den andra alltså se som något önskvärt. Konflikten är kanske antagonistisk, men den kan lösas genom att skillnaderna gradvis får klinga bort och båda parter uppgår i något gemensamt nytt.

Identitetsbegreppet spelar en viktig roll för hur denna motsättning ska förstås. Inte i någon djup filosofisk bemärkelse, men i en vardaglig där olika identitetspolitiska ideologier väljer sina egna identitetskriterier. Ras? I så fall väl i bemärkelsen av hudfärg (kanske förknippad med olika vetenskapligt skakiga hypoteser om korrelation med personlighet och intelligens). Religion? Hur snävt ska gränsen dras? Kristen? Men tänk på katoliker och protestanter (i olika varianter). Muslim? Men tänk på shia och sunni. Etnicitet? Ett svårfångat begrepp. Språk? Men tänk på serbokroatiskan, som plötsligt inte längre fanns.

Notabelt är att om motsättningen ses som antagonistisk är en högerradikal lösning förvisso möjlig genom assimilation, så länge skillnaderna inte beskrivs i rasmässiga termer. De invandrade får anpassa sig. Men beskrivs skillnaden i rastermer innebär assimilation att båda parter upphör att existera. I stället från två väldefinierade raser framträder en ny »blandras». Det är ett dilemma för de högerradikala.

Hur ska de högerradikala se på integration? Traditionellt med skepsis. De vill undvika invandring av icke-vita individer med »främmade» seder, religion och språk. De måste frukta att integrationen blir övergående och resultera i en »ny» folkgemenskap. Bäst då, tycks de oftast anse, att förhindra icke-europeisk invand-

ring, ja till och med att likt en gång Eichmann genom »repatricering» återställa den rena folkgemenskapen.

Hur ska invandrade se på integrationen? Ivrrar de för den egna identitetens bestånd kan integrationen på sikt visa sig problematisk. Ju mer osäker och bräcklig den egna identiteten upplevs, desto starkare skäl att misstänka att den kan gå om intet inom ett par generationers tid. Då hjälper det föga att också landet man invandrat i har ändrat karaktär. Bäst att bjuda motstånd! Men insisterar man på att man utgör en nationell minoritet kan de högerradikala överraska: javisst, men då ska vi samtidigt hålla i minnet att det finns en nationell majoritet. Vi är alla svenska medborgare, men vi har olika nationell identitet. Kom ihåg Björn Söders uttalanden om judar och samer! Själv räknar han sig väl till den svenska majoriteten.

Hur ska vi som säger välkommen till invandrare och flyktingar tänka? Utmärkt om vi på sikt kommer att utgöra en ny gemensamt uppfattad identitet?

Kvinnor och män

FÅ VILL VÄL bestrida att män oftast och även i vår tid på olika vis förtrycker kvinnor. Åsikterna går isär om hur det sker och hur fenomenet bäst ska förklaras. Ändå står ett klart att det föreligger en motsättning mellan kvinnor och män. Är den antagonistisk? De flesta har nog hävdad att den kan lösas utan att någon av parterna elimineras. På sikt bör det vara möjligt att finna vägar att leva tillsammans utan att något kön förtrycker det andra. Men radikala kritiker har förekommit. Ska man ta Valerie Solana och hennes SCUM-manifest (Society for Cutting Up Men) på allvar ville hon fysiskt eliminera alla män. Det låter brutalt, men reproduktionsteknologin erbjuder en möjlighet att på sikt och fredligt fasa ut männen ur mänskligheten. Kvinnor kan se till att de föder barn utan medverkan av män och de kan se till så att de endast föder döttrar.

Vore detta av godo?

Om motsättningen mellan kvinnor och män verkligen är antagonistisk, så borde det gå att lösa den genom att *båda* parter elimineras. Jag tänker då på någon form av elimination, som inte är fysisk, utan mer i linje med hur klasserna elimineras då klassamhäl-

let avskaffas. Kan man göra sig av med skillnaden mellan kvinna och man?

I överförd bemärkelse är en sådan utopi utan könsskillnader möjlig. Frågan är om den är önskvärd. Våra begrepp om man och kvinna är trubbiga. Det har visat sig svårt att finna en fruktbar klassifikation där klasserna är uttömmande och ömsesidigt uteslutande. Klasserna av kvinnor och män kommer att överlappa varandra, eller åtminstone lämna individer utanför såväl den ena som den andra.

Kunde man inte bara från samhällets sida sluta skilja mellan kvinnor och män? När olika distinktioner behöver göras kan man gå på de kännetecken som i situationen är relevanta. Det är inom idrott aldrig en fråga om kön som sådant. Idrottsrörelsen får gå på sådant som muskelmassa, längd och tyngd när klasser ska upprättas bestående av individer som tillåts – och förbjuds – tävla mot varandra. Inom medicinen: prostataproblem? En fråga för dem som har en prostata, vilken kan angripas av sjukdom. Livmoderproblem? Sak samma här. Utan avseende på kön. Vissa män saknar prostatakörtel. Många kvinnor saknar livmoder. Eller är män utan prostata inga riktiga män? Är kvinnor utan livmoder inga riktiga kvinnor? Frågor som dessa undviker om vi låter bli att över huvud taget skilja på kvinna och man.

Det sägs att begreppet om kön (eller genus) är socialt konstruerat, och det ligger något i den saken. *Alla* begrepp vi använder har vi i någon mening konstruerat. De kan alltså dekonstrueras. Så varför inte dekonstruera begreppen om kvinna och man?

I *en* mening är det emellertid omöjligt att dekonstruera begrepp. Anta att någon konstruerat en definition av kvinna som en individ med XY-kromosom, livmoder, slida och bröst. En sådan begrepps-bildning har tillkommit genom att val av något slag. Vi kan välja att inte bruka den. Men fortsatt kommer att *finnas* »kvinnor», i den betydelse av ordet vi nu valt att *inte* bruka.

Ändå är det en stor sak om vi ger upp själva begrepps-bildningen (som ju är orimligt snäv, men svår att vidga utan att olika problem tillstöter). Det är vad vi kan göra med vilka som helst av de begrepp vi konstruerat. En del av dem borde vi kanske avstått ifrån att alls skaffa oss. Då Pride-ledningen kräver ett tredje kön och lesbiska och

bisexuella »riktiga» kvinnor protesterar blir det dålig stämning. Om man inte registrerar kön över huvud taget kan motsättningen upplösas och kön får bli en privatsak.

Sunda förnuftet säger oss kanske att vi normalt ska försöka lösa motsättningar i samförstånd. Ändå äger tanken att de ska upplösas tillsammans med de parter som ingår i dem attraktion. Visst är tanken på en värld utan klasser eller raser, utan identitetspolitik baserad på etnicitet eller religion, en värld där vi alla talar ett gemensamt språk, och en värld utan åtskillnad mellan kvinna och man, fantasieggande.

Allt detta förutsatt att mänskligheten inte gör slut på sig själv och alla upptänkliga motsättningar genom fortsatt global upphettning. Och lösningen på det problemet är nog också upplösning av de parter, världens nationer, som inte kan hantera allmänningens tragedi. En värld, en stat med globalt bindande lagstiftning är vad som behövs för att rädda mänskligheten. Tanken kan förefalla utopisk men den är nödvändig att snabbt realisera. Alternativet är vår gemensamma undergång.

→

*Torbjörn Tännsjö*