

Värderingar, Liberalism och Islam

Förpublicerat manuskript (preprint)

Version 1.1, subversion 01

Erik Sandewall

Linköping, augusti 2021

Villkor för användning

Detta manuskript får fritt laddas ner och läsas från sin webbplats på Internet, vilken anges nedan. Men, eftersom det är ett preprint kommer troligen en del textavsnitt att ändras i den slutliga versionen av boken, och då är det viktigt att det inte ska finnas utdrag ur preprint som sprids på nätet och som skiljer sig från slutversionen. Därför gäller följande begränsningar på användningen:

1. Det är inte tillåtet att lägga upp exemplar av detta preprint på andra ställen på Internet.

2. Det är inte önskvärt att avsnitt eller utdrag ur detta preprint får ingå i andra dokument på Internet eller på andra håll. Invänta hellre den slutliga versionen.

3. I övrigt gäller normala regler för upphovsmannarätt, till exempel att spridning av längre likalydande textavsnitt eller av översättningar inte får göras utan att tillstånd först har inhämtats.

4. Information om reviderade versioner och om slutlig version kommer att annonseras på bokens webbadress som är:

www.argumentochfakta.se/la/is/varderingar-liberalism-islam/

Denna webbsida innehåller också en länk till hela preprint-versionen som en pdf-fil.

Värderingar, Liberalism och Islam

Huvuddelar i boken:

Inledande översikter

I: En värdeliberal livsinställning

II: Värderingars legitimitet och förändring

III: Liberalt samhällskick och statsskick

IV: Värdeliberalismen i det politiska landskapet

V: Jämförelser, granskning och kritisk diskussion

Avslutande översikter

.

Litteraturreferensernas utformning

En förteckning över citerade och refererade publikationer finns i slutet av boken, innehållande metadata och webbadress för respektive publikation. I den löpande texten anges de flesta referenser i form av en fotnot som innehåller ett registernummer, författarnamn, tidskrift (eller motsvarande), och publiceringsdatum. Registernumret ser ut som t.ex. pan-16432 och hänvisar till förteckningen i slutet av boken vilken ger mer utförlig information.

Denna form används genomgående för Internetpublicerade böcker, artiklar, och olika former av inlägg. Böcker som bara är tillgängliga i tryckt form refereras däremot i den löpande texten med en kod t.ex. [brn-012] som även den definieras i den avslutande referenslistan. Koden brn står här för ”book registration number”,

Referenser till mina egna artiklar och inlägg på webbplatsen Argument och Fakta anges även de med en fotnot, innehållande en kod som t.ex. art-143 samt artikelns titel, eller en förkortad version av denna. Även för dessa återfinns mer utförlig information i den avslutande referenslistan i slutet av den här boken.

Inledande översikter

Bokens disposition och kapitelindelning

Förord om bakgrunden till boken

Kapitel 1: Bokens innehåll och ändamål

Bokens disposition och kapitelindelning

Förord om bakgrunden till boken

För att utveckla sin förståelse av hurdan man är som människa kan man med fördel lyssna på vad andra har att säga om en själv, och noga tänka igenom vad man har fått höra. På samma sätt kan det bidra till att bättre förstå ens egen kultur om man läser vad de har att säga om den i andra delar av världen.

Det arbete som till slut resulterade i den här boken började för sju år sedan, när jag satte igång att läsa om islam. Jag gjorde det för att få en bättre förståelse för dess karaktär, utöver vad som då skrevs i media. Det var värdefullt i sig, men jag blev också fascinerad av hur flera av de muslimska författarna beskriver och kritiserar det västerländska samhället. Det de skrev stämde inte alls med min egen bild, så jag måste fundera på vad som gjorde skillnaden.

Mycket av det jag läst av dem rörde sig kring tre begrepp, nämligen 'demokrati', 'liberalism' och 'sekularitet'. Fokuset på demokrati var lätt att förstå, eftersom den muslimska världen, enligt vårt västerländska perspektiv, verkligen kännetecknas av sin brist på demokrati i vår mening av ordet. Liberalism tycktes också relevant i samma sammanhang, eftersom vi ofta anser att verklig demokrati är detsamma som liberal demokrati. Och omvänt, när författare som Ahmad Vaezi och Yusuf al-Qaradawi öppnar dörren på glänt för demokrati i någon mening, säger de mycket uttryckligen att det då inte är liberal demokrati som de har i åtanke. Slutligen är också sekulariteten naturlig i sammanhanget, eftersom den kräver att religionen separeras från staten, vilket ju strider mot islams traditioner.

Ett annat slående inslag i de verk jag hittills hade sett var att deras beskrivningar av västerländsk kultur tycktes vara så selektiva och förenklade. Det fick mig att fundera på vad som kunde ha varit en annan utgångspunkt för dessa författare, alltså vad som hade varit en rättvisande redogörelse för politisk liberalism, sekularitet och kanske några andra aspekter av moderniteten. Om de hade kunnat använda en sådan presentation av den filosofiska inställning som de reagerar mot så skulle deras argument ha varit mer intressanta, tänkte jag.

Och omvänt, om författare på den liberala sidan av den här kulturbarriären ville svara på de utmaningar som dessa muslimska författare ställer, då skulle också de behöva en sammanhängande redogörelse för vår filosofiska och ideologiska hållning, som en väldefinierad position att argumentera både från och för.

Om liberalism

De begrepp som ligger närmast till hands för att beskriva vårt politiska system är väl 'demokrati' och 'liberalism', kanske förtydligat som "politisk liberalism". Men demokratiordet används på alltför många sätt, så det måste isåfall förtydligas, lämpligen som "liberal demokrati", så då är man ändå tillbaka till liberalismen.

Men tyvärr uppfyller inte heller det enkla begreppet 'liberalism' kraven på en väldefinierad position i ett sådant sammanhang, eftersom även det används med så varierande betydelser. Jag tänker till exempel på följande citat från boken *The*

Sphere and Duties of Government av Wilhelm von Humboldt (¹)

The Grand, leading principle towards which every argument unfolded in these pages directly converges, is the absolute and essential importance of human development in its richest diversity.

John Stuart Mill återger detta citat i introduktionsdelen till sin skrift *On Liberty* (²). Jämför det med följande citat från Ludwig von Mises' verk *Liberalism. In the Classical Tradition*, (³), i avsnittet 'Introduction':

It is not from a disdain of spiritual goods that liberalism concerns itself exclusively with man's material well-being, but from a conviction that what is highest and deepest in man cannot be touched by any outward regulation. It seeks to produce only outer well-being because it knows that inner, spiritual riches cannot come to man from without, but only from within his own heart. It does not aim at creating anything but the outward preconditions for the development of the inner life. And there can be no doubt that the relatively prosperous individual of the twentieth century can more readily satisfy his spiritual needs than, say, the individual of the tenth century, who was given no respite from anxiety over the problem of eking out barely enough for survival or from the dangers that threatened him from his enemies.

Dessa två citat måste ses som oförenliga. Det största problemet med von Mises' argument är att det ställer "materiellt välbefinnande" mot "inre, andliga rikedomar" utan att ge plats för någonting däremellan. Med en sådan hållning blir det naturligt att, som han också gör, betrakta privat ägande som en grundläggande princip för liberalismen, och att se skyddet av ägande som statens viktigaste uppgift, liksom också som en viktig del av den allmänna moralen.

Men detta är en naiv syn på den mänskliga karaktären, och det är mycket mer naturligt att följa J.S. Mill i hans betoning på "mänsklig utveckling i dess rikaste mångfald" och att se individens möjlighet att utveckla sina möjligheter som den ledande principen.

Denna utveckling av individens möjligheter måste vara föremål för begränsningar, både sådana som sätts av andra individer, och interna begränsningar som individer lägger på sig själva. Dessa självpålagda begränsningar är just det som vi kallar för *värderingar*. Jag ser därför följande ståndpunkt som den naturliga grunden för liberalism:

¹pan-16565: Wilhelm von Humboldt, ups, 1792.

²pan-16432: John Stuart Mill, The Walter Scott Publishing Co., 1859.

³pan-16567: Ludwig von Mises, ups, 1927.

en övertygelse om individens förmåga till autonomi, dvs. till självständigt tänkande och handlande med hjälp av kunskap och förnuft, och styrt av ansvarskännande värderingar och förhållningssätt.

Av samma skäl ska en giltig redogörelse för liberalism och demokrati inte begränsa sig till det som kan ”regleras”, som von Mises säger. Den måste också innehålla en redogörelse för vad som ofta kallas ’värderingar’ eller ’moral’. Detta är en nödvändighet av flera skäl, men det är bland annat en nödvändighet varje gång liberalism, demokrati och sekularitet ska framföras gentemot religiöst baserade ideologier, eller andra icke-liberala ideologier.

Här finns också en anknytningspunkt till det jag skrev inledningsvis om hur vi bör bemöta (i flera av det ordets betydelser) den kritik som kommer från islamiska lärd. Där återkommer nämligen påståendet att den västerländska staten och samhället ”saknar moral”. Det är viktigt att vi kan vara tydliga på vilka våra värderingar är, och att det finns en genomtänkt ståndpunkt om detta.

Om värderingar

Med en sådan utgångspunkt kommer ”värderingar” att få en grundläggande betydelse. Den betyder också ett förkastande av von Mises uppfattning att liberalismen endast ska handla om materiellt välbefinnande, eftersom frågor om värderingar och allmän moral verkligen är relevanta för samhället, och inte bara för varje människas ”inre, andliga rikedomar”. Denna uppfattning förkastar därmed också den atomistiska tolkningen av liberalismen med dess förenklade uppfattning om ”frihet”.

En sådan syn på vad som är viktigt i livet kan spåras långt tillbaka i historien. Redan Aristoteles ansåg att ”etik” och ”politik” är nära besläktade, och hans tänkande om detta ämne är fortfarande relevant idag.

Fokus på ’värderingar’ har viktiga konsekvenser. I en systematisk behandling av det konceptet måste det ingå att värderingar kan vara mer generella eller mer specifika, så att vissa värderingar får betraktas som specialfall eller konsekvenser av vissa andra. Det leder genast till frågan om det kan finnas några ’yttersta’ eller ’övergripande’ värderingar, och om dessa isåfall kan vara desamma för alla människor. Allt detta antyder vikten av ett teleologiskt perspektiv på etik och (som en naturlig konsekvens därav) på politik.

För Aristoteles var *eudaimonia* det högsta goda, och han hävdade att varje människa bör sträva efter detta. Han beskrev det som en kombination av flera ömsesidigt beroende kvaliteter, inklusive storsinnet, rättfärdighet och gentleman-naskap.

Målet med *eudaimonia* kan vara ett möjligt val av den yttersta värderingen

och ett svar på den eviga frågan om vad som är syftet med människans liv. Det överensstämmer med den ”övertygelse om individens förmåga” som nämndes ovan, även om det då ändå återstår att specificera omfattningen av, och grunden för dessa värderingar och förhållningssätt, eller de olika aspekterna av *eudaimonia* som nämns av Aristoteles.

Detta är en av de underliggande frågorna för den här boken, och den kommer att återkomma på flera ställen i texten. En stående fråga i dessa sammanhang kommer att gälla hur olika värderingar kan ställas mot varandra, och hur individer och samhälle bäst ska hantera det när detta sker.

Varje individ drivs ju av *önskningsar*, inte bara som tillfälliga önskemål utan också det som man stadigvarande ’begär’ eller ’eftertraktar’. De inkluderar önskan om självständighet och önskan om självförverkligande, som båda är väsentliga för ”den mänskliga utvecklingen i dess rikaste mångfald”. Denna fasta önskan om självförverkligande kan uttryckas på många olika sätt, såsom önskan att skapa, önskan om erkännande av andra, eller önskan att få barn.

Olika önskningsar kan dock stå i motsats till varandra, vilket gör att värderingar och andra begränsningar behövs för att lösa eller mildra konflikterna mellan önskningsar. Önskningsarna och värderingarna är en del av samma helhet, och det finns heller ingen skarp gräns mellan dem, eftersom ”att få barn” kan ses både som en önskan och som en värdering, till exempel.

Den globala hållbarheten

Men dagens värld kräver också en annan yttersta värdering, eller ett andra svar på vad som är syftet med livet. Vi står inför en ny situation som Aristoteles inte kunde ha förutsett, och som har uppstått mycket mer nyligen, nämligen de allvarliga utmaningarna för den mänskliga livsmiljön. Den pågående klimatförändringen är utan tvekan den största utmaningen, men den åtföljs av andra globala utmaningar när det gäller näring, vattenförsörjning, och i synnerhet människors hälsa ⁽⁴⁾, ⁽⁵⁾. Att möta dessa utmaningar kräver individuellt ansvar, men det kräver också gemensamma ansträngningar i mycket stor skala. Även om alla strävade efter *eudaimonia* på egen hand skulle det inte bidra till att lösa de globala problemen.

Denna insikt kräver en radikal förändring av den politiska filosofin, nämligen en förändring av vår uppfattning om ”staten”. Nuvarande ideologier, inklusive både liberalism, konservatism och socialism, betraktar staten som en organisation som tjänar och skyddar människor med avseende på deras fysiska integritet och välbefinnande, deras friheter och rättigheter, eller deras kulturarv. Alla dessa är *människocentrerade mål*. Men i den tid som nu råder måste vi ha stater och poli-

⁴pan-16372: C. J. A. Bradshaw et al, *Frontiers in Conservation Sci*, 2021-01-13.

⁵pan-16369: ufs, *TheGuardian*, 2021-01-13.

tik vars mål är att *skydda planeten Jorden från skadliga effekter av människans verksamhet*. Detta är en stor förändring från det traditionella perspektivet.

Det kan kanske hävdas att denna andra målsättning är överflödigt eftersom skyddet av den mänskliga livsmiljön i högsta grad är i mänsklighetens intresse, inklusive dess framtida generationers, och inte bara för de människor som lever idag. Det är sant, men det tjänar bara till att dölja huvudfrågorna, på samma sätt som när man inte ser skogen därför att man bara betraktar träden.

Vi behöver en filosofi där stater och politik är målinriktade mot två samtidiga mål, nämligen dels att främja medborgarnas välfärd och autonomi, dels också att samarbeta med andra stater i det gemensamma projektet att skydda planeten Jorden. Detta innebär att vi behöver en ideologi som har en teleologisk grund: den måste utgå från ett tydligt ställningstagande till vad som vad är syftet med det vi gör i vårt liv - både enskilda människors aktiviteter och staternas verksamhet.

Det är alltså ett stort ämne som jag försöker behandla i denna bok. Min avsikt med boken avgränsas till att visa på ett sammanhängande sätt att behandla ämnet, eller en "röd tråd" genom det om man så vill. I boken definieras värdeliberalism genom ett antal förutsättningar ("premiss"), följt av en diskussion av deras konsekvenser, av hur de hänger samman, och av hur de relaterar till några av de viktigaste filosofiska traditionerna. Slutligen finns där några exempel på hur denna liberala positionsbestämning kan användas för att bemöta förespråkare för icke-sekulära och icke-liberala traditioner.

Kapitel 1

Bokens innehåll och ändamål

Den här boken beskriver en version av liberalismen som jag väljer att kalla värdeliberalism, och som har sitt namn eftersom den hävdar att värderingar och moral är viktiga ur samhällets synpunkt, och att de därför inte bara kan ses som privata angelägenheter. Därför lägger värdeliberalismen vikt vid hur värderingar formas, förändras och förmedlas i ett samhälle. Likaså lägger den vikt vid hur olika grupper inom ett samhälle kan ha olika värderingar, och hur staten och samhället bör utformas med hänsyn till detta.

Värderingar kan alltså skilja sig både mellan samhällen och inom ett samhälle, men värdeliberalismen för fram två *kardinalvärderingar* som ges särskild vikt, nämligen individuell autonomi och global hållbarhet. Med individuell autonomi menas individens rättighet och möjlighet att agera efter eget förstånd, med förutsättningen att det sker ansvarsfullt och inom ramen för vederbörandes egna, genomtänkta värderingar.

Här förs det alltså fram som en grundprincip att varje individ både förväntas och kan förvänta att ha sin autonomi, det vill säga handlingsfrihet inom ramen för ansvar och värderingar. Samma princip tillämpas sedan på nationalstater, så att varje sådan förväntas utöva sin suveränitet inom ramen för ett ansvar och för värderingar som kan vara tillämpliga för stater. Därigenom kan samma referensram användas på individer och på stater vad gäller värderingar och moral.

Detta leder också till ett annorlunda synsätt på nationer och på nationalism. Nationalstater förväntas här omfatta vissa värderingar, och inte bara ha som ändamål att tjäna sina egna, och sin egen befolknings intressen. Detta är särskilt påtagligt i samband med kardinalmålet om global hållbarhet vad gäller klimat, miljö, livsmedelstillgång och andra stora utmaningar, eftersom de kräver god vilja och gott samarbete mellan jordens länder. Nationalismen får då formen av aktivt engagemang för den egna nationens värderingar i samband med dess deltagande i det globala samarbetet.

Syfte 1: Bidra till försvaret av liberal demokrati

Jag har tre syften med att skriva och ge ut denna bok. Det första och viktigaste har att göra med att den liberala demokratin ifrågasätts och motarbetas av auktoritära regimer och ideologer på flera håll i världen. Högerpopulistiska rörelser har stärkt sina positioner på senare år, ibland med den självvalda beteckningen ”illiberal demokrati”. Auktoritär islamism regerar i en del länder och dess ideologier förs fram också på närmare håll. Auktoritära regimer utvecklar informations-teknologi för rigid övervakning av sina befolkningar och för styrning av nyheter och infor-

mation.

Motståndet mot denna utveckling måste ske på många sätt och på många plan, men en viktig del är att konfrontera dessa ideologier med starka och sakliga argument. När talibanerna just hade tagit över makten i Afghanistan skrev Simon Jenkins följande i sin kolumn i *The Guardian* ⁽⁶⁾,

Western regimes have enough woes to confront in their own countries. If they crave moral outreach, it should be through the imperialism of ideas, of receptive minds and open doors, not of guns and bombs.

Sammanställningen av begrepp är nästan svindlande (moraliskt ledarskap – imperialism – öppenhet), men man får förutsätta en positiv tolkning av det som Jenkins vill säga. Isåfall är det en hel del som behövs: inte bara en tydlig kritik av motpartens idéer, utgående från en god kunskap och insikt om dessa, utan också en klar och genomtänkt formulering av det liberala och demokratiska statskicket som vi vill föra fram och försvara. Vi måste helt enkelt kunna visa på ett övertygande alternativ till de auktoritära strömningarna. Det är främst på det området som jag vill bidra genom den här boken.

Ansats

För att kunna tjäna detta ändamål beskriver boken en specifik version av liberal ideologi med ambitionen att göra den så tydlig som möjligt. Därför börjar den inte med någon genomgång av förekommande tänkesätt inom liberalismen, och den ska heller inte vara någon uttunnad minsta gemensamma nämnare för dessa. Istället är boken ett försök att beskrivna en egen version av liberalism och att göra den så tydlig som möjligt, så att den kan vara ett bra underlag i kommande diskussioner om liberalismen och dess alternativ.

På grund av den målsättningen är bokens framställning litet ovanlig på ett sätt. Skrifter som handlar om ideologier brukar vara berättande och resonerande till sin karaktär. Den här boken är istället uppbyggd kring ett antal *premiss*er (dvs. antaganden) och förslag till *riktlinjer* som är koncist formulerade i så få ord som möjligt, och som tillsammans uttrycker värdeliberalismens huvudpunkter. Därtill finns förstås omgivande text som ger närmare förklaringar av premisserna och diskuterar deras användning, men avsikten är ändå att premisserna och riktlinjerna ska kunna stå för sig själva, och att de inte ska vara alltför beroende av det sammanhang där de ingår. Vid diskussion om en annan ideologi, och i en diskussion med dess företrädare, ska man alltså kunna resonera om hur det alternativa synsättet skiljer sig från, eller överensstämmer med specifika premisserna eller riktlinjerna som

⁶pan-17039: Simon Jenkins, TheGuardian, 2021-08-20.

har framförts här.

Dessa premisser kan ses som ett slags axiom, dock inte axiom i bemärkelsen eviga sanningar, utan axiom som de används inom logik och matematik, dvs. antaganden som många kan hålla med om, och som används som underlag för fortsatta resonemang och slutsatser. Detta sätt att skriva har att göra med författaren präglats av sin bakgrund inom datalogi. Det kan förefalla ovant för en del läsare, men förhoppningen är att det ändå ska uppskattas.

Med detta upplägg finns det också många kopplingar mellan innehållen i olika kapitel och avsnitt, så att det som sägs i ett kapitel kan vara baserat på premisser och riktlinjer i tidigare kapitel, med en tydlig hänvisning dit.

Syfte 2: Bidra till diskussionen om liberal demokrati

Bokens andra syfte är att bidra till den svenska debatten om liberalismens natur och dess uppdrag i dagens värld. De flesta av de politiska partierna i vår riksdag betraktar sig som helt eller bland annat liberala, men tolkningarna av detta begrepp skiljer sig en hel del, inte bara mellan partierna utan också inom dem. I det parti som bär namnet 'Liberalerna' är dessa skillnader mycket påtagliga idag. Den här boken tar inte ställning för någon av de förekommande tolkningarna, men den innehåller tydliga åsikter i en del av de frågor som orsakar kontroverser mellan liberaler av olika slag. Dessutom kan bokens struktur av premisser och riktlinjer kanske i sig vara ett bidrag till den diskussionen.

När den klassiska liberalismen värnade om individens frihet var det i första hand den auktoritära staten, och ibland statskyrkan, som den opponerade sig mot. Senare har också andra motparter tillkommit, men liberalismen har ännu inte förmått formulera något sammanhängande synsätt på dagens mest brännande frihetsfråga, nämligen frågan om hur skilda och oförenliga värdegrunder ska kunna samsas inom samma stat, och utan att denna sönderfaller i parallellsamhällen. Med den här boken vill jag försöka föra den diskussionen någon bit framåt.

Syfte 3: Bidra till konstruktiv debatt om och med islam

Det finns flera livsåskådningar som var för sig är motsatser till liberalism. Auktoritär nationalism är en sådan, och doktrinär islamism är en annan. De är motsatser på olika sätt, eftersom den sortens nationalism ofta är emotionell och anti-intellektuell, medan islamismen har en väl utarbetad tankebyggnad vars innehåll dock skiljer sig från liberalismen på många grundläggande punkter. Därför finns det goda möjligheter och goda skäl för en seriös debatt mellan liberalismens och islamismens företrädare, men sådan debatt saknas idag och har varit svår att åstadkomma. Den sista av de fem delarna i denna bok innehåller ett försök till att inleda sådan debatt och att visa att den kan föras på ett sätt som kombinerar

intellektuell tydlighet med respekt för motparten. Om detta kan komma till stånd skulle det också bidra till de två första syftena.

Tilltänkta läsare

Eftersom boken har dessa syften riktar den sig till politiskt intresserade läsare i allmänhet. Därför finns här några kapitel eller avsnitt som kortfattat beskriver ett urval av teorier och resultat från filosofi och samhällsvetenskap vilka kan utgöra en bakgrund till bokens huvudbudskap.

Dessutom är boken också skriven med muslimska läsare i åtanke. Förhoppningen är att även dessa ska vara intresserade av att läsa boken som en tydlig framställning av en åskådning som säkert skiljer sig från deras egen på många punkter, och att detta ska bidra till en öppen, konstruktiv och respektfull debatt där både likheter och skillnader mellan våra respektive åskådningar kan klargöras.

Några av de avsnitt som behandlar värdepluralismens grundprinciper kommer kanske att upplevas som helt självklara av de flesta läsare. Dessa avsnitt kan isåfall vara motiverade av att de ska bidra till att ge en sammanhängande helhetsbild även för läsare som inte har en västerländsk bakgrund.

Del I: En värdeliberal livsinställning

- 2: Premisser för en värdeliberal livsinställning**
- 3: Värderingar, moral och samhälle**
- 4: Utvecklingen av en människas autonomi**
- 5: Frihet och livsinställning**
- 6: Kognitiv dissonans och existentiella kriser**
- 7: Global hållbarhet som ett kardinalmål**

Kapitel 2

Premisser för en värdeliberal livsinställning

Värdeliberalismen kombinerar en *livsinställning* och en *ideologi* vilka är ömsesidigt beroende. Ideologin behandlar några viktiga aspekter av hur staten och samhället bör organiseras, och den ska ses som en variant av politisk liberalism. Den är partiell och alltså inte heltäckande, eftersom den till exempel inte säger något väsentligt om näringspolitik eller om ekonomisk politik. Den är heller inte universellt användbar, eftersom den antagligen bara kan fungera i samhällen där flertalet medborgare redan har den värdeliberala livsinställningen, vilket bland annat innebär att korruption är en marginell företeelse i det samhället.

Därtill säger ideologin att en av statens uppgifter är att stödja och skydda utövandet av denna liberala och värdeliberala livsinställning. Det är det som skapar det ömsesidiga beroendet mellan livsinställning och ideologi.

Både livsinställningen och ideologin innehåller en kombination av allmängods som de flesta kan hålla med om, och en del avvikande synpunkter som inte alla håller med om. Men boken består inte bara av ett antal separata åsikter efter varandra, utan dess olika teser hänger nära samman och är ömsesidigt beroende. Den bör alltså helst läsas så att man kan se helheten i det som framförs.

För att underlätta detta är presentationen uppbyggd med ett antal premisser vilka åtföljs av förklaringar och av översikter om relevant bakgrundsmaterial. De första åtta premisserna avser livsinställningen och de presenteras i det här kapitlet och i kapitel 7. De följande tjugotvå premisserna avser ideologin och de följer i kapitlen 12-15.

Grundläggande premisser om autonomi

Värnandet om varje människas autonomi är den grundläggande värderingen för många slags liberalism, och även för värdeliberalismen. Den uttrycks här genom en *autonomipremiss* som är:

Premiss 1. *en övertygelse om individens förmåga till autonomi, dvs. till självständigt tänkande och handlande med hjälp av kunskap och förnuft, och styrt av ansvarskännande värderingar och förhållningssätt.* I denna formulering får ordet 'ansvarskännande' beteckna att de aktuella värderingarna och förhållningssätten uttrycker en förmåga både till medkänsla med enstaka medmänniskor, till solidaritet inom en grupp, och till praktisk handling även när det gäller att möta globala utmaningar. I begreppet 'förnuft' inkluderas såväl logiskt och rationellt tänkande som 'sunt förnuft', liksom tänkbara mellanformer mellan dessa varianter.

Vad kan då avses med att ha en ”övertygelse om” individens förmåga i dessa avseenden – det är ju lätt att hitta exempel på individer som inte tycks ha dessa lovvärda egenskaper? Jag ser det som en kombination av två bedömningar, nämligen (1) dessa egenskaper gäller för tillräckligt många personer och i tillräcklig utsträckning för att man ska kunna ta dem för givna i många sammanhang, och (2) för ett samhälle och dess medlemmar är det en mycket stor fördel om dessa egenskaper är allmänt förekommande där. Den första punkten är alltså en bedömning av en faktisk situation, och jag uppfattar att den gäller i vårt land, liksom också på många andra håll. Den andra punkten är en bedömning av lämplighet, nämligen att ett samhälle bör sträva efter att förstärka sina medborgares förmåga i alla de angivna avseendena.

Begreppen ’värdering’ och ’förhållningssätt’ är nära relaterade men inte synonyma ⁽⁷⁾. När man talar om värderingar i dagligt tal är det ofta förhållningssätt som avses, till exempel ”man ska löna ont med gott”. Därför kommer dessa ord att användas på följande sätt. En *egentlig värdering* är en utsaga om att en viss företeelse eller händelse är bra eller dålig, eller om en annan liknande bedömning av den. Ett *förhållningssätt* beskriver hur en person eller en grupp agerar och reagerar i en viss typ av situation, kanske bara i ett visst ögonblick, men ofta över en viss tidsperiod. Ordet *värdering* kommer att användas så att det innefattar både förhållningssätt och egentliga värderingar.

I stort sett tycks det för varje egentlig värdering finnas ett motsvarande förhållningssätt där värderingen tillämpas, och omvänt, men det finns också undantagsfall, till exempel egentliga värderingar som inte motsvaras av något förhållningssätt.

Premiss 2 är övertygelsen om att *människors värderingar formas och utvecklas i och av det samhälle där de lever och verkar*. Värderingarna kan inte ses som entydigt givna av naturen. Därför är de föränderliga och ska inte ses som statiska, men det betyder inte att de är godtyckliga. Istället hävdas här betydelsen av *värdegemenskap*; det vill säga sociala grupper vars medlemmar har tillräckligt lika värderingar för att kunna ha, och faktiskt ha ett meningsfullt åsiktsutbyte där värderingarna ingår. På det sättet relateras värderingar fortlöpande till sina konsekvenser i konkreta fall, vilket kan leda till gradvis omprövning av värderingar när nya omständigheter tillkommer. Individens förmåga till ansvars-kännande må vara grundad i den mänskliga naturen, men den är också i stor utsträckning ett inlärt beteende tack vare individens deltagande i en värdegemenskap, eller i flera.

En värdegemenskap ska alltså inte ses som en grupp av människor som har exakt samma värderingar, utan som en grupp där man kan diskutera sina delvis

⁷ art-143: ”... fokusera på förhållningssätt, inte värderingar”

skilda värderingar.

Premiss 3. När nu värderingar bildas och utvecklas i en värdegemenskap hävdar den tredje premissen att *i gruppens samlade värderingar bör det ingå någon eller några 'kardinalvärderingar'*, det vill säga sådana värderingar som anger en övergripande målsättning för det mänskliga livet och samlivet. Om det någon gång uppstår en motsättning mellan en kardinalvärdering och en annan värdering är det den senare som i första hand bör omprövas. Men det hindrar inte att även kardinalvärderingar ska kunna omprövas om det finns tillräckligt starka skäl för detta.

Premiss 4 anger en sådan kardinalvärdering, nämligen den *målsättningen för det mänskliga samlivet att varje individ ska kunna få utveckla sina förmågor i största möjliga utsträckning, och särskilt sin förmåga till autonomi*. I detta ligger dels ett önskemål att denna värdering ska återfinnas hos varje enskild människa, dels också en riktlinje för samhällets organisation. Man vill alltså att både individ och samhälle ska bidra till det angivna målet.

Wilhelm von Humboldt, som är en av liberalismens lärofäder, har uttryckt denna målsättning på följande sätt:

The true goal for the individual ... is that her forces shall develop to a whole that is shaped in the highest and most harmonious way. Freedom is the first and indispensable condition for this to happen. But besides freedom, the development of the human forces requires something more, even though it is closely related to this: a multitude of situations and possibilities.

Autonomipremisserna tar ställning för vissa karaktärsdrag som alltså betraktas som eftersträvandsvärda. De avser en person som är ”självständigt tänkande och handlande med hjälp av kunskap och förnuft och styrt av ansvarskännande värderingar och förhållningssätt”. Den första premissen säger att i princip alla individer har en förmåga till detta, och premiss fyra säger att denna förmåga bör stödjas och uppmuntras, så att den realiserar i största möjliga utsträckning, inte bara i den enskilda individens intresse, utan också därför att det bidrar till ett gott samhälle.

En naturlig fråga blir då om det är tillräckligt att varje individ har goda värderingar för att man ska få ett väl fungerande samhälle, eller om det kanske behövs en hårdare reglering av vad man får och inte får göra. Svaret är dels att det likaså behövs lagar på vanligt sätt – det är självklart – men även att det också behövs värderingar, eftersom allt inte kan regleras genom lag. Och vidare, att värderingar är inte något som varje person uppfinnar på egen hand. Samhället är helt beroende av att där finns goda mekanismer för att formulera, diskutera och sprida värderingar, och det är här som värdegemenskaper kommer in. Värdelibera-

lismen hävdar att om det villkoret är tillräckligt väl uppfyllt så är de angivna premisserna lämpliga som grundprinciper för samhället.

Den värdeliberala livsinställningen

Följande ytterligare premisser avser värderingar och förhållningssätt som bidrar till det övergripande målet i premiss 4, alltså den angivna kardinalvärderingen.

Premiss 5 hävdar den stora betydelsen av ett *öppet sinnelag*, både gentemot människor och gentemot nya kunskaper och nya åsikter. I öppenheten gentemot andra människor ingår också *inkännande*. Öppenhet och inkännande är förutsättningar för det mål som angavs i premiss 3, och även för diskussionen i varje slags värdegemenskap. Då är det särskilt viktigt att medlemmarna i en värdegemenskap inte bara har ett öppet sinnelag gentemot de andra medlemmarna, utan också gentemot fakta, åsikter och värderingar som kommer utifrån.

Premiss 6 gäller de relaterade begreppen *solidaritet* och *tillit*. Människors förmåga till ansvarskännande värderingar och förhållningssätt utövas ofta på individuell nivå och i konkreta situationer, men den bidrar också till tillit och solidaritet inom större eller mindre grupper. På nationell nivå har både tillit och solidaritet stor betydelse i sig, men också genom att dessa egenskaper samspelar med de gemensamma värderingarna på ett ömsesidigt förstärkande sätt.

Premiss 7 är ett principiellt ställningstagande för de medborgerliga friheterna och rättigheterna, alltså de friheter, rättigheter och även skyldigheter som bör gälla för varje medborgare i ett samhälle, och som utgör en viktig del av värderingarna i detta. I det här sammanhanget betonas särskilt det förhållningssätt där var och en respekterar andra människors friheter och rättigheter, och bidrar till att de kan upprätthållas

Begreppet *medborgerliga rättigheter* bör anses vara mer korrekt än mänskliga rättigheter eftersom det till stor del avser rättigheter som kan garanteras av en stat, och som inte kommer till stånd av sig själva.

Välkända och allmänt accepterade förteckningar över mänskliga rättigheter faller in under denna punkt. Värdeliberalismen i sig är dock inte bunden till någon viss katalog över medborgerliga rättigheter, utan synen på dessa kan utvecklas med tiden.

Uttrycket *en värdeliberal livsinställning* ska beteckna en inställning till grundläggande livsfrågor som innefattar det som sagts i premisserna 1 till och med 7, med ett antal kompletteringar som görs i kommande kapitel. En ytterligare kardinalvärdering kommer till exempel att tillfogas i kapitel 7.

Förnuftsmässigt tänkande som eftersträvat karaktärsdrag

De nu angivna karaktärsdragen för tankarna till en person som tänker rationellt och förnuftsmässigt, en som säkert också har känslor och visioner, men som alltid vill ha ett perspektiv på dem och som inte vill låta dem ta överhanden. Det är vidare en individualist, och en läsande person får man anta, vilket är relevant eftersom en tillvaro där det ingår mycket läsning lär ha stor inverkan på personligheten. Slutligen får man tänka sig en person som gärna diskuterar och ifrågasätter.

Nu är ju inte alla människor sådana, och de allra flesta människor har sammansatta personligheter med olika förmågor. Varje människa kan också vidareutvecklas, både genom vederbörandes eget intresse och som resultat av en ideologisk inriktning. Ett exempel är hur den tidiga arbetarrörelsen förde fram folkbildning som ett angeläget mål, och hur den därför organiserade studiecirklar för de egna medlemmarna, och inte minst för dem vilkas dagliga arbete inte gav utrymme för studier eller debatt. På samma sätt uttrycker värdepluralismens autonomipremisser några aspekter av människors personlighet som man vill lägga särskild vikt vid, utan att för den skull ifrågasätta någon annan del av det som är viktigt i livet.

Autonomi, självständighet och 'dignity'

Slutligen några korta kommentarer till premisserna 1 och 7. Orden 'autonomi' och 'självständighet' uppfattas väl som synonyma i språket i allmänhet, men här väljer jag att göra en viss skillnad mellan dem. Då får 'självständighet' beteckna eget tänkande och handlande utan egentliga begränsningar, medan 'autonomi' betecknar självständighet "med hjälp av kunskap och förnuft, och styrt av ansvarskännande värderingar och förhållningssätt", som det uttrycks i premiss 1.

FN:s universella deklaration om mänskliga rättigheter (UDHR) är en viktig utgångspunkt för premiss 7. Den använder ordet 'dignity' vilket har en mycket lång historia inom religionen och filosofin, och som också är relaterat till autonomibegreppet. Artikel 1 i UDHR har följande lydelse:

All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood.

Ordet 'dignity' återkommer sedan i artikel 22 som lyder så här:

Everyone, as a member of society, has the right to social security and is entitled to realization, through national effort and international co-operation and in accordance with the organization and resources of each State, of the economic, social and cultural rights indispensable for his dignity and the free development of his

personality.

Samma tema återkommer i artikel 23 genom formuleringen ... *the right to just and favourable remuneration ensuring for himself and his family an existence worthy of human dignity*, Tagna tillsammans måste dessa formuleringar tolkas som att ordet 'dignity' i UDHR avser väsentligen samma sak som 'autonomi' så som den definieras i premiss 1. Uttrycket 'equal in dignity' betyder då att människorna är lika såtillvida att de alla har egenskapen 'dignity' eller autonomi.

I Sverige åberopas UDHR ofta som grunden för principen om "alla människors lika värde". Detta stöds av den officiella svenska översättningen av artikel 1 som lyder:

Alla människor är födda fria och lika i värde och rättigheter.

Ovanstående genomgång av den engelska ursprungstexten visar dock att den svenska översättningen är missledande på ett sätt som möjliggör tolkningen om "alla människors lika värde", men också att denna tolkning inte på något sätt stöds av den ursprungliga texten på engelska.

Problemet är alltså användningen av ordet "värde". Detta återkommer inte i översättningen av de andra två artiklarna, som lyder:

Var och en har, i egenskap av samhällsmedlem, rätt till social trygghet, och är berättigad till att de ekonomiska, sociala och kulturella rättigheter som krävs för hävdandet av hans eller hennes människovärde och utvecklingen av hans eller hennes personlighet.

respektive

Var och en som arbetar har rätt till en rättvis och tillfredsställande ersättning som ger honom eller henne och hans eller hennes familj en människovärdig tillvaro

Vad man än må anse om principen om "alla människors lika värde" så är det uppenbart orimligt att se den som grundad i UDHR. Det innebär inte att den principen skulle vara dålig eller ohållbar, utan bara att den bör uppfattas som en specifikt svensk värdering. Man kan diskutera om, och i vad utsträckning den också gäller i andra länder, men det finns inget stöd i UDHR för att kalla den universell.

Kapitel 3

Värderingar, moral och samhälle

Värdeoliberalismen hävdar betydelsen av värdegemenskaper vars medlemmar diskuterar och påverkar varandras värderingar. Detta synsätt skiljer sig från två motsatta och extrema synsätt, nämligen nihilism och dogmatism. I ett dogmatiskt synsätt hävdar man att det finns en viss moraluppfattning som är den enda rätta, och som bör gälla för alla och överallt. Eftersom det finns flera sådana dogmatiska synsätt och ingen har kunnat övertyga alla andra om att acceptera just hans synsätt slår nihilismen över åt andra hållet och hävdar att det inte finns någon 'korrekt' moral, och att var och en därför ska få ha vilka värderingar som helst och efter eget skön. Enligt värdeoliberalismen innebär individens autonomi däremot att denne har frihet att välja sina värderingar, men det förväntas ske med förnuft och i dialog med andra.

Det akademiska studiet av etik och moral sker inom ämnet filosofi som är ett klassiskt ämne med en mycket lång historia. Utöver de två nämnda synsätten finns där flera andra, såsom utilitarism och kontraktualism, där man försöker hitta någon underliggande princip som alla ska kunna hålla med om, och från vilken man kan härleda konkreta moralregler. Utilitarismen föreslår principen "största möjliga lycka åt största möjliga flertal", medan kontraktualismen försöker formulera ett "kontrakt" mellan medborgarna som ska vara så utformat att alla har ett eget intresse av att binda sig för det kontraktet säger, under förutsättning av att alla andra också gör det.

Jämsides med dessa filosofiska tankar har vi också den faktiska förekomsten av moraluppfattningar hos människor i allmänhet. Dessa uppfattningar skiljer sig på en del punkter men de stämmer också överens till stor del. Då vill man förstås att de generella principer som föreslås inom moralfilosofin ska kunna leda till slutsatser som stämmer med de faktiska moraluppfattningar som de allra flesta är ense om, och i varje fall inte till något som motsäger dem. I valet mellan någon variant av utilitarism, någon variant av kontraktualism, eller något annat förslag till teori blir frihet från motsägelser med allmänt accepterade moralregler ett viktigt villkor.

Tyvärr tycks det dock som att ingen av de förekommande teorierna klarar detta test. Det visar sig till exempel i Russ Shafer-Landaus lärobok *The Fundamentals of Ethics* [brn-037] där författaren går igenom olika teorier, och för var och en visar han att man kan formulera scenarier där teorin ger ett utslag som är oförenligt med sunt moralförnuft.

Ur värdeoliberalismens synpunkt skulle det enklaste vara att inte alls ta ställning till dessa teoretiska och filosofiska frågor, utan att överlåta dem åt meningsutbytet i varje värdegemenskap som finner dem intressanta. Men då skulle man också

frånhända sig möjligheten att använda de insikter som faktiskt finns inom moral-filosofin och som bör vara relevanta i frågor som är viktiga för värde-liberalismen. Det kan till exempel gälla hur ett samhälle bör hantera de fall där olika värde-gemenskaper inom samma samhälle har skilda värderingar.

Därför kommer några av de följande kapitlen att ägnas åt några valda aspek-ter av dessa filosofiska teorier, och framförallt åt tankar om värderingars legi-timitet och förändring, innan vi går vidare till frågorna om värde-liberal ideologi och dess syn på samhällsskick och statsskick. Några avgränsningar behöver dock göras redan från början. Den första gäller distinktionen mellan värderingar och förhållningssätt å ena sidan, och moral och moralregler å den andra. Alla dessa begrepp är nära relaterade, men när man talar om moralregler tänker man ofta på regler som ska gälla utan undantag. Om någon har brutit mot en moralregel kan det kanske ursäktas, med det kan aldrig betraktas som normalt. Värderingar ska istället ses som riktlinjer: man ska följa dem i största möjliga utsträckning, men om det skulle leda till tokigheter är det inte bara tillåtet utan också lämpligt att man avviker från värderingen efter bästa förstånd.

Det är också denna egenskap hos moralregler som leder till problem för en moralteori om man kan hitta enstaka situationer där teorin leder till konsekvenser som strider mot sunt moralförnuft.

I praktiken används både moralregler och värderingar tillsammans. Därför kommer ordet *moraluppfattning* här att användas för en samling som innehåller både moralregler och värderingar.

För värde-liberalismen är det framförallt värderingar och inte moralregler som är av intresse, i den mån man vill göra skillnad mellan dem. Det hindrar inte att mycket som är skrivet om etik och som använder begreppet ”moral” kan vara relevant, så även principer för moral och moralregler kommer att behandlas i en viss utsträckning i de följande kapitlen.

Samhällsvärderingarnas paradox

Den andra avgränsningen avser att det är enbart samhällsgrundande värderingar som är av direkt intresse för den här bokens ämne. Härmed avses alltså sådana värderingar som är väsentliga för att samhället ska fungera bra ur medborgarnas synpunkt, naturligtvis med avseende på det moderna, teknikbaserade samhället av västerländsk typ.

I det sammanhanget uppkommer en paradoxal frågeställning. Det är nödvändigt att acceptera att olika människor har olika värderingar i en del avseenden, och ett liberalt samhälle måste respektera detta och finna former för att hantera sådana skillnader. Samtidigt finns det behov av att vissa värderingar accepteras och tillämpas av en tydlig majoritet av befolkningen, och att det finns tydliga sätt varmed samhället relaterar till medborgare som inte delar dessa samhällsgrundande

värderingar. Det leder till principiella frågor om vad som händer med samvetsfrihet och yttrandefrihet, till exempel, och om hur samhället vid behov ska kunna försvara sig mot verksamheter som vill förstöra samhällets grundvalar, utan att samhället fördenskull bryter mot sina egna värderingar. Detta är vad paradoxen handlar om.

Samhällsgrundande värderingar

Det finns en enkel åtgärd som reducerar problemet med den nyss beskrivna paradoxen, nämligen att samhället gör en tydlig åtskillnad mellan de värderingar som ska anses som *samhällsgrundande*, och andra värderingar. De samhällsgrundande värderingarna ska då utgöras av sådana som är viktiga för att samhället som helhet ska fungera bra, och bara de ska ingå. Bland dem ingår dels de grundläggande principerna för människors umgänge och samverkan, dels också de elementära principerna för deltagande i det organiserade samhället, såsom stat, kommun, skola, och så vidare. Tanken är alltså att staten ska värna om dessa samhällsgrundande värderingar, liksom naturligtvis om sådana regler som är fastställda genom lag, men däremot inte ta ställning eller agera vad gäller andra slags värderingar.

En sådan avgränsning motiveras helt enkelt av önskemålet att få största möjliga acceptans för de värderingar som staten för fram och försvarar. Om staten då binder sig för en del värderingar som inte kan anses som samhällsgrundande, och propagerar aktivt även för dem, så finns det en uppenbar risk att respekten och stödet kommer att avta även för de värderingar som faktiskt bör betraktas som samhällsgrundande.

Samtidigt får inte listan på samhällsgrundande värderingar användas som ett sätt att ge efter för våldsbenägen aktivism. Någon kunde till exempel föreslå att förbud mot minkuppfödning borde vara en samhällsgrundande värdering, eftersom sådan uppfödning provocerar aktivister till våldshandlingar vilka i förlängningen är samhällsskadliga. Det är inte ett rimligt förslag, och våldsbenägen aktivism måste motverkas på ett grundligare sätt.

I den här boken ges många exempel på värderingar och förhållningssätt som bör vara naturliga i en värdeliberal livsinställning, utan att fördenskull försöka fastställa några av dem som en nödvändig del av värdeliberalismen. Dessa exempel utgörs i huvudsak av värderingar som bör kunna ses som samhällsgrundande, enligt författarens mening.

Kapitel 4

Grundläggningen och vidareutvecklingen av en människas autonomi

Ordet *fostran* ska här beteckna den process där autonomi, värderingar och förhållningssätt överförs till barn och ungdomar. Bibringande av vuxenvärldens värderingar och förhållningssätt har väl alltid varit en av huvuduppgifterna i barnuppföstran, tillsammans med sådana dygder som självbehärskning och respekt för de äldre. Omvårdnaden av barnets förmåga till autonomi och vidareutvecklingen av denna har inte haft samma centrala plats tidigare men kom i fokus under 1900-talet, inte minst genom Ellen Keys insatser. Hennes bok *Barnets århundrade* [brn-039] från 1900 har haft stort inflytande och har översatts till 26 språk.

Det finns också nyligen exempel på hur kvinnor har varit pådrivande för att införa den moderna synen på barns utveckling, fostran och skolgång. Ett exempel ges av skolan i den lilla byn Kharbatha Bani Hareth ⁽⁸⁾ på Västbanken, som har kunnat hävda sig och utvidga sin verksamhet trots starkt motstånd från byns konservativa ledare.

Vad just gäller värderingarna innebär fostran att barnen till att börja med bibringas en viss *moralinställning*, vilket innebär dels att barnet lär sig vissa förhållningssätt och skälen för dessa, dels också att barnet tillägnar sig detta beteende och faktiskt agerar i enlighet med det. Så småningom, men något senare lär sig barnet att olika personer kan ha olika moralinställningar. För att hantera detta är det då viktigt att skilja mellan en *moraluppfattning* som sådan och ställningstagandet för den. En moraluppfattning är då en genomtänkt samling av värderingar (inklusive förhållningssätt) och moralregler. En person kan ju känna till flera olika moraluppfattningar, både egna och andras, och att känna till en moraluppfattning innebär inte nödvändigtvis att man följer den.

Relationen mellan en moraluppfattning och en moralinställning

Fostran till en moraluppfattning har särskilt studerats av Linda J. Skitka vid University of Chicago ⁽⁹⁾, ⁽¹⁰⁾, och följande är några huvudpunkter i hennes syn på denna fråga. Hon konstaterar att filosofiska resonemang visserligen kan leda fram till en viss moraluppfattning, men att de däremot inte kan resultera i att denna ”installeras”. Det måste också finnas något annat som gör att en person inte bara känner till en viss moraluppfattning utan också följer den.

⁸pan-17036: Nathan Shachar, DN, 2021-08-17.

⁹pan-11746: Linda J. Skitka, U. Illinois at Chicago, 2011.

¹⁰pan-11763: Linda J. Skitka, Social and Personality Psychology Compass, 2010.

Däremot är det ju fullt möjligt att en person kan förändra sitt moraliska beteende som resultat av filosofiska eller rationella resonemang. Om denne redan har en installerad moraluppfattning och senare blir övertygad om att några punkter i denna kan ifrågasättas, då är det fullt möjligt att hen ändrar sin redan installerade moraluppfattning på denna punkt.

Detta är helt i linje med värdepluralismens syn på värdegemenskaper där deltagarna kan diskutera värderingar, och där de också kan komma att ändra dem. Men det kvarstår en viktig fråga om hur detta kan börja, och alltså hur en moraluppfattning faktiskt bildas och installeras hos människor. Det naturliga första svaret bör vara att den är något vi tillägnar oss från barndomen, och redan från mycket tidig ålder. Men det finns olika synsätt på hur detta tillägnande faktiskt går till.

Värderingar genom tillsägelser och goda råd

Redan vid mycket tidig ålder får ett barn möta värderingar. Dess föräldrar och andra i dess omgivning säger eller visar vad barnet får eller inte får göra, och vad det måste eller inte behöver undvika. Snart får barnet också en vana att fråga ”varför?” när det får ta emot sådana anvisningar. Om de omgivande personerna då ger meningsfulla svar kan barnet börja bygga upp en uppfattning om hur det ska bete sig. Hur detta faktiskt går till är den centrala frågeställningen i Linda J. Skitkas arbete, vilket kan sammanfattas enligt följande.

Det beteende som det lilla barnet får lära sig innehåller tydligen det som vi här kallar en moraluppfattning, men den innehåller också andra insikter, till exempel om vad som är farligt och vad som är roligt. Den består alltså inte bara av tillsägelser, utan också av goda råd. Likaså är det naturligt att en moraluppfattning av detta enkla slag kommer att byggas upp samtidigt som den installeras. Det lilla barnet får höra olika moraliska regler och att det förväntas följa dem, så moralisk uppfattning och installation förmedlas tillsammans. Det faktum att barnet ibland kommer att ifrågasätta en installerad värdering, och att det sedan också kan fås att acceptera den, allt detta ingår i inlärningsprocessen.

Tillägnet av en moral kan också ske på andra sätt, till exempel genom situationer där barn är i konflikt med varandra. När vuxna ingriper för att lösa problemet måste de först tala om vad som ska gälla, och då kan det falla sig naturligt för dem att motivera sin skiljedom med några allmänna principer. Detta ger deras ingripande en större vikt, men det bidrar också till att barnen bygger upp sina föreställningar om vad som är rätt eller fel.

Slutligen är det ett välkänt faktum att om föräldrarna försöker lära ut vissa värderingar men inte själva följer dem så kommer den avsedda utläringen sällan att lyckas. Förebildens makt är stor, här som i andra sammanhang.

Sammanfattningsvis kommer barn att möta enkla moraliska diskurser från en

mycket tidig ålder, där de lär sig en moraluppfattning och samtidigt får incitament för att följa den. Förmågan att skilja mellan installerade och icke-installerade värderingar kommer senare.

Värderingar baserade på intuition

Det torde vara en allmän uppfattning att värderingar förs över till små barn genom tillsägelser, goda råd och goda förebilder, vilket innebär att överföringen sker på kognitiv nivå. Mot detta har dock Jonathan Haidt hävdad en socialintuitionistisk modell ⁽¹¹⁾, där han menar att den kognitiva nivån spelar mindre roll vid moraliska avgöranden, att dessa framförallt styrs av intuitionen, och att rationella motiveringar för sådana avgöranden kommer i efterskott (så kallad ”post hoc”). I den mån som man definierar en persons egentliga värderingar som det som styr dennes moraliska avgöranden kan man isåfall hävda att värderingar framförallt utgörs av intuition.

Denna modell reser i sin tur frågan om hur denna intuitiva förmåga isåfall har uppstått. Ska den ses som något medfött, eller finns det en process där övertygande argument på kognitiv nivå kan påverka innehållet i den intuitiva nivån så att det sker ändringar eller tillägg där? Haidt är öppen för bägge dessa möjligheter. Han menar också att moraliska argument och resonemang framförallt förekommer i relationer mellan människor, och mer sällan hos en enskild individ. Värdepluralismen är helt i linje med detta synsätt då den betonar värdegemenskapernas betydelse för granskning och förändring av värderingar.

Jonathan Haidts modell har inte varit sista ordet i denna fråga, då vidareutvecklingar och alternativ har förts fram av andra forskare. Wikipedia-artikeln om ”Social intuitionism” ger en inledning till detta område.

Fortsatt överföring och förvärv av en moralinställning

Det förefaller troligt att de inledande faserna av ett barns förvärv av en moralinställning inträffar genom det normala inflytandet från ett litet antal auktoriteter, vanligen dess föräldrar. Det är den situation som beskrivits i de föregående avsnitten. Men när barnet kommer till en ålder där det interagerar med andra barn får det många ytterligare intryck. Detta har studerats av Kreetta Niemi i hennes avhandling *Moral Beings and Becomings. Children’s Moral Practices in Classroom Peer Interaction* ⁽¹²⁾. Hon beskriver hur moraliska åsikter och argument används av barn i deras olika aktiviteter, också när ingen lärare är närvarande, och hur varje barn bygger upp sin moralinställning vid dessa händelser. Läraren har inflytande,

¹¹pan-16935: Hanno Sauer, *Philosophy Compass*, 2011-10.

¹²pan-13030: Kreetta Niemi, Univ. of Jyväskylä, 2016-03-11.

även indirekt, eftersom ett barn kan använda lärarens normativa uttalanden som argument i sin interaktion med andra barn, men andra faktorer spelar också en roll när individuella och gemensamma moraliska attityder utvecklas inom gruppen.

Fostran till initiativförmåga

Överföring av värderingar är en viktig del av fostran till autonomi, men uppmuntran av förmågan till egna initiativ är en annan viktig del. Inte heller detta kan egentligen göras genom att föra fram rationella argument, men när barn utövar sin autonomi sker det ofta i form av det vi vuxna kallar för 'lek'. Lekens betydelse har belysts i en skrift från den dåvarande Ungdomsstyrelsen år 2007 med titeln "Ungdomar, fritid och hälsa. En forskningsöversikt om fritidens skydds- och riskfaktorer" ⁽¹³⁾. Den hänvisar bland annat till en amerikansk studie ⁽¹⁴⁾ där författarna

argue that activities chosen in the context of free time play a critical role in teens' immediate emotional adjustment by providing enjoyment and absorption ... [and] examine how each contributes to immediate well-being and to longer-term development and mental health.

En artikel på forskning.se ⁽¹⁵⁾ skriver också

Dessutom lär leken oss att fantisera; i leken kan vi föreställa oss hur saker kan vara annorlunda – något som är grundläggande för vår förmåga att förstå omvärlden.

Barnens autonomi i form av lek är alltså en naturlig tillgång, som Wilhelm von Humboldt har uttryckt det i citatet i kapitel 2, men denna resurs kan begränsas på olika sätt. Ett sätt som ungdomar kan berövas sin autonomi är om deras skola och deras föräldrar fyller deras veckoschema med för många "aktiviteter". Detta är ett ganska vanligt problem i dagens värld, tyvärr, och det finns många rapporter om de allvarliga effekterna av sådan överbelastning. Vi måste inse att barn *behöver ledig tid*, det vill säga tid där de själva kan bestämma vad de ska göra. Fritid och oplanerad tid är inte bortkastad tid; de är en viktig del av friheten, och det är ofta under den tiden som barnet utvecklar sin autonomi. Att låta barnet göra detta är nödvändigt med tanke på kardinalmålet i premissr fyra, som kräver *att underlätta för varje individ att utveckla sin förmåga till autonomi i största möjliga*

¹³pan-16813: Merike Lidholm, Ungdomsstyrelsen, 2007.

¹⁴pan-16815: Reed Larson; Douglas Kleiber, Wiley, 1993.

¹⁵pan-16814: Lotta Nylander, forskning.se, 2019-10-22.

utsträckning.

Förmåga att hantera värderingsförändringar

De värderingar och förhållningssätt som är en central del av autonomin hos en person måste grundläggas och alltså installeras tidigt i livet. De kan dock inte vara statiska, minst av allt i ett modernt samhälle som ju karakteriseras av snabb förändring på många plan. Värdeoliberalismen betonar därför betydelsen av deltagande i värdegemenskaper där värderingar både kan formas, granskas, vidareutvecklas, och föras vidare. I dessa värdegemenskaper förs alltså en *moralisk diskurs*, och det är viktigt att vara klar på hur denna diskurs bäst kan föras.

Många yttranden i en moralisk diskurs kan helt enkelt bestå av värdeomdömen, där talaren uttrycker sin värdering av ett visst förhållande eller en viss händelse. Men därtill kommer också yttranden där talaren vill motivera ett värdeomdöme utifrån mer allmänna principer, eller där hen vill förmå den tilltalade att förändra någon aspekt av sina värderingar. I sådana sammanhang används några olika *bevekelsegrunder* för den hävdade värderingen, och i första hand kan man urskilja användning av *auktoritativ*, *fritänkande* och *emotionell* bevekelsegrund.

Den auktoritativa bevekelsegrunden inträffar i sin renodlade form när den tilltalade omedelbart accepterar den hävdade värderingen som sin egen, enbart därför att hen betraktar talaren som en auktoritet. Den fritänkande bevekelsegrunden gäller när talaren för fram sakliga argument för sin värdering, alltså argument som antingen uttrycker fakta eller hänvisar till andra värderingar som den tilltalade delar. Denna fritänkande bevekelsegrund är naturlig utifrån principen om autonomi, dvs. den är i linje med ”kunskap och förnuft, och styrt av ansvarskännande värderingar och förhållningssätt”. Den förutsätter alltså rationellt tänkande, med den reservationen att ordet ’rationell’ kan föra tankarna till en avsaknad av värderingar, men det är inte fallet här. Fritänkande kan användas för att relatera olika sådana till varandra, inte för att utesluta alla värderingar.

Slutligen finns möjligheten av en emotionell bevekelsegrund, där en erfarenhet eller en berättelse som ger starka känslor kan leda till en omprövning som i viss mån liknar vad som sker när nya fakta tillkommer. Ett exempel är det som hände 2015 när publicerade bilder av en flyktingpojke som drunknat vid stranden av Medelhavet ledde till en kraftig omsvängning av opinionen i många länder, till förmån för mer generöst flyktingmottagande. En viktig skillnad mellan fritänkande och emotionell bevekelsegrund är att i den förra är det naturligt att söka ett helhetsperspektiv, att identifiera positiva och negativa effekter av olika handlingsalternativ, och att försöka väga samman dem. Med en renodlat emotionell bevekelsegrund ges det inte utrymme för sådana överväganden, utan det sker en direkt koppling från den känslomässiga upplevelsen till ändring av ens värderingar.

Dessa tre bevekelsegrunder har nu beskrivits i sina renodlade former. I praktiken kan de ofta kombineras på olika sätt, till exempel när en predikant med stor auktoritet använder både fritänkande och emotionella bevekelsegrunder för att förstärka sitt budskap.

Vilka bevekelsegrunder som en person väljer att använda torde vara något som formas tidigt i livet, även om det kan förändras senare. I princip kan preferens för en av dessa bevekelsegrunder ses som ett förhållningssätt, vilket innebär att det ingår i det breda begreppet ”värderingar och förhållningssätt”. Ur värdeliberalismens synpunkt är det naturligt att se den fritänkande bevekelsegrunden som överordnad de andra, utan att för den skull utesluta dem. Det innebär att man både kan och bör lyssna med respekt till goda auktoriteter, men att man alltid förbehåller sig rätten att pröva om det de säger är rimligt ur ens egen synpunkt. Det betyder också att den emotionella bevekelsegrunden ska tas på allvar, men att den måste begränsas av det vidare perspektiv som den fritänkande grunden kan ge.

Dessa överväganden avser vad som kan få en deltagare i diskursen att ändra sin moraluppfattning på en viss punkt, så att den reviderade uppfattningen gäller fortsättningsvis för honom eller henne. Den auktoritativa och den emotionella bevekelsegrunden kan också förekomma när en person gör ett enstaka undantag från sin moraluppfattning, till exempel under intryck av en stark auktoritet.

Argumentation och förändring baserad på kognitiv dissonans

Om man ska övertyga en annan person om att hen bör ändra sin åsikt i en viss fråga till vad man själv tycker, så är den enklaste metoden att helt enkelt presentera de argument man har för sin egen åsikt. Just när övertalningen gäller en värdering finns det dock en annan ansats som ofta är mer effektiv, nämligen att utgå från fakta och värderingar som man vet att motparten är övertygad om, och att försöka visa att dessa åsikter motsäger varandra, alltså att de är *inkonsistenta*. En variant på samma metod är att föra fram nya fakta som man har ovedersägligt stöd för, och som hos motparten framtvingar ett ifrågasättande av dennes egna värderingar.

Om motparten till exempel anser att beteckningen ’äktenskap’ bara ska få användas när det är en man och en kvinna som ingår relationen, kan en del av argumentationen vara ett visa på det lidande som en sådan värdering har för många människor. Den (förhoppningsvis) gemensamma värderingen att man inte ska skapa onödigt lidande har då kombinerats med en hänvisning till vad som faktiskt inträffar om beteckningen ifråga inte får användas. En annan argumentation kan vara att hänvisa till värderingen ’var och en bör få bestämma vad hen ska heta och kallas’, och att hävda konsekvensen att varje par av människor då bör få bestämma vad deras relation ska heta och kallas.

I denna argumentationsmetod är det alltså viktigt att inte föra in argument

som man i förväg vet att motparten inte är överens med, men däremot är det fullt möjligt att använda värderingar som man själv inte håller med om, men som man vet att motparten är övertygad om. Det viktiga är att man kan peka på några olika punkter i motpartens övertygelse (fakta och värderingar) och visa att de motsäger varandra.

En sådan motsägelse går under beteckningen *kognitiv dissonans*, och den är inte bara av intresse som en argumentationsmetod, utan också i den enstaka individens tänkande. En person kan få nya insikter eller upplevelser som gör att kognitiv dissonans inträffar hos denne, även utan att någon annan har påpekat de kognitiva motsägelserna. På det sättet kan en person själv komma att förändra sina värderingar eller sin verklighetsuppfattning.

Förändringsbenägenhet vid omprövning av värderingar

Tillsammans med de olika bevekelsegrunderna finns därtill en annan faktor som spelar in i samband med förändringar i moraluppfattningen, nämligen en persons benägenhet för omprövning. Detta gäller inte minst för den fritänkande bevekelsegrunden, eftersom denna alltid måste utgå från personens nuvarande moraluppfattning och verklighetsuppfattning. Om skälen för omprövning inte är helt klara utan det rör sig om en bedömningsfråga kan det ju vara rimligt att man står kvar vid sin hittillsvarande uppfattning i avvaktan på att starkare skäl för en förändrad uppfattning ska komma fram. Olika personer kan vara olika mycket förändringsbenägna i det avseendet.

Hos några kan moraluppfattningen vara så starkt installerad att dess bärare är helt obenägen att ändra den, ens när det finns mycket starka skäl för en ändring. Då kan vederbörande istället ta sin tillflykt till bortförklaringar av olika slag. Att ändra i verklighetsuppfattningen kan vara en sådan tillflykt. Om moraluppfattningen är grundad på en övertygelse att den är given av Gud kan tillflykten istället vara att låta frågan vila genom att säga ”detta är något vi inte kan förstå; Guds vägar är outgrundliga”.

Bevekelsegrunder vid installation av värderingar

En moralisk diskurs kan innehålla argument varmed talaren försöker få den tilltalade att ändra sina värderingar, men minst lika vanligt är nog att talaren vill motivera sitt eget moraliska ställningstagande i en viss fråga. Alla de tre nämnda bevekelsegrunderna – auktoritativ, fritänkande eller emotionell – kan uppenbarligen användas även för detta. Inte minst kan en berättelse om ens egen erfarenheter vara effektiv för att uttrycka en emotionellt grundad motivering.

Bevekelsegrundernas effekter på benägenhet för samförstånd

Både förekomsten av en moraluppfattning och styrkan i övertygelsen om denna påverkar människans beteende och levnadssätt. Därför är det ett rimligt antagande att förekomsten av de bevekelsegrunder som diskuteras här kan ha stor inverkan på människors tänkande i allmänhet, och särskilt på det kulturella och intellektuella klimatet i samhället.

Varje försök att analysera dessa frågor är föremål för stor osäkerhet, det följande ska bara ses som en fundering. Man kan överväga om en persons benägenhet att använda den ena eller den andra bevekelsegrunden skulle påverka hur hen väljer att hantera oenighet och konflikt, nämligen om det görs med ett *dominansbeteende* eller ett *samförstånds-beteende*. Dominansbeteende uppstår när parterna bara ser två möjliga resultat från sin konflikt, nämligen att den ena eller den andra parten vinner helt. Var och en av dem lägger därför sin fulla kraft på att hävda sin egen ståndpunkt och på att hitta fel med motståndarens åsikter. Med samförstånds-beteende, å andra sidan, inser båda parter möjligheten att hitta en lösning som kan vara tillräckligt bra ur bådars synvinkel, så att den kan accepteras av bägge, och så att samsyn har uppnåtts. I bästa fall har man hittat en win-win-lösning. Detta kräver att varje part försöker bekanta sig med motpartens åsikter och behov och respekterar dem, eftersom det är nödvändigt för att parterna ska kunna förhandla fram en acceptabel kompromiss.

Det skulle då vara rimligt att anta att både den auktoritativa och den emotionella bevekelsegrunden skulle gynna dominansbeteende, helt enkelt eftersom de är orienterade mot en enda lösning på ett givet problem. Den fritänkande bevekelsegrunden öppnar för att det kan finnas flera olika sätt att se på en fråga, vilket är en nödvändig förutsättning för samförstånds-beteende.

I en tidigare artikel⁽¹⁶⁾ har jag diskuterat dessa två sätt att hantera en konflikt, och jag observerade att flera tongivande islamistiska förespråkare uppvisat dominansbeteende. Hasan al-Banas ofta citerade åsikt är ett exempel: *Det är islams natur att dominera, inte att domineras, att införa sin lag på alla nationer och att utvidga sin makt till hela planeten*. Något tredje alternativ utöver att ”dominera” eller ”bli dominerad” tycktes inte föresväva honom.

Vidareutveckling av kunskap och förnuft

Initiativförmåga, kunskap och förnuft är andra viktiga beståndsdelar i individens autonomi, men de är också mycket viktiga ur samhällets synpunkt. Även dessa egenskaper grundläggs under de första levnadsåren, och liksom värderingarna behöver de vidareutvecklas under hela livscykeln. De hänger också samman, till exempel genom att god kvalitet i en moralisk diskurs förutsätter att deltagarna

¹⁶ art-142: ”Dominans eller samförstånd”

bidrar med sina kunskaper och använder sitt förnuft, både när de för fram sina argument och när de reagerar på synpunkter från andra deltagare. Samtidigt är det varken troligt eller önskvärt att all moralisk diskurs ska vara strikt förnuftsbasead, utan deltagarna måste också kunna hantera andra typer av argument.

Redan vid mycket tidig ålder kan barn visa sin förmåga till förnuft, till exempel genom att ställa bra frågor och genom att använda relevanta fakta som argument för sina önskemål. Grundregeln för att fostra små barn till förnuft är att samtala med dem på samma sätt som med större barn. Därtill har den allmänna skolan en synnerligen viktig roll även i det avseendet. Förmågan att föra ett förnuftigt samtal, även i kontroversiella frågor, tränas inte alltid inom en familj eller annan liten krets. Inte minst därför är det viktigt att skolan är tydlig om att t.ex. värderingsfrågor ska diskuteras med full respekt för olika åsikter.

Tyvärr finns det återkommande rapporter om hur den principen inte iakttas, inte bara i den allmänna skolan – vilket är illa nog – utan till och med på universitetsnivå. Det är oacceptabelt att elever eller studenter ibland kräver att vissa fakta, åsikter eller värderingar inte ska få föras fram inom undervisningens ram. Autonomi ska inte innebära en frihet att helt slippa höra det man inte håller med om, utan tvärtom en förväntan att man ska ha tålamod nog att försöka förstå andra synsätt än det egna. Först därefter kan man ha förmåga att föra fram eventuella motsatta synpunkter på ett förnuftigt sätt.

Därför finns det starka skäl till att vara skeptisk mot förekomsten av religiösa friskolor. Det är mycket viktigt att undervisningen och samtalet i skolan ska präglas av öppenhet och allsidighet, och det är svårt att se hur detta ska kunna ske i en skola där en viss religion dominerar både i valet av lärostoff och i urvalet av elever.

Å andra sidan får principen om allsidighet vad gäller livsåskådning inte tolkas så att den allmänna skolan kommer att motverka religion i allmänhet, eller en viss religion. Även skolan måste beskriva olika religioner sakligt korrekt, och bemöta dem med vederbörlig uppskattning och respekt.

Kapitel 5

Frihet och livsinställning

Begreppen frihet och autonomi är centrala i relationen mellan individen och samhället. Frihet uppfattas också av de flesta som varande mycket eftersträvansvärd, vilket har lett till att ordet har fått ett flertal betydelser. Olika ideologier och religioner använder det för att beskriva det sätt att leva som respektive ideologi propagerar för. Detta är ämnet för det här kapitlet.

Frihetsbegreppet

J.S. Mill definierar frihet enligt följande (s. 23) i sin traktat *On Liberty* :

The only freedom which deserves the name, is that of pursuing our own good in our own way, so long as we do not attempt to deprive others of theirs, or impede their efforts to obtain it. Each is the proper guardian of his own health, whether bodily, or mental and spiritual.

Karl Marx tar tydligt avstånd från detta synsätt. Stanford Encyclopedia of Philosophy beskriver skillnaden så här:

Liberal rights and ideas of justice are premised on the idea that each of us needs protection from other human beings who are a threat to our liberty and security. Therefore, liberal rights are rights of separation, designed to protect us from such perceived threats. Freedom, on such a view, is freedom from interference. What this view overlooks is – for Marx – the fact that real freedom is to be found positively in our relations with other people. It is to be found in human community, not in isolation. Accordingly, insisting on a regime of liberal rights encourages us to view each other in ways that undermine the possibility of the real freedom we may find in human emancipation.

Marx' karakteristik av liberalismen stämmer väl överens med vad som framförts av Wilhelm von Humboldt och J.S. Mill, till exempel. Det tredje avsnittet i J.S. Mills *On Liberty* (¹⁷) har rubriken *On individuality, as one of the elements of well-being*, och han börjar med att citera W. v.Humboldt enligt följande:

”the end of man, or that which is prescribed by the eternal or immutable dictates of reason, and not suggested by vague and transient desires, is the highest and most harmonious development of his powers to a complete and consis-

¹⁷pan-16432: John Stuart Mill, The Walter Scott Publishing Co., 1859.

tent whole;" that, therefore, the object "towards which every human being must ceaselessly direct his efforts, and on which especially those who design to influence their fellow-men must ever keep their eyes, is the individuality of power and development;" that for this there are two requisites, "freedom, and a variety of situations;" and that from the union of these arise "individual vigour and manifold diversity," which combine themselves in "originality."

Med andra ord såg både W. v. Humboldt och J.S. Mill individualitet som det övergripande målet och individuell frihet som en av de två förutsättningarna för att uppnå denna individualitet. Den ligger mycket nära begrepp som autonomi och självständighet. Men allmänt sett hörs kravet på frihet mycket oftare än något krav på individualitet, och en anledning är kanske att ordet "frihet" medger en större variation av betydelser. En annan anledning kan vara att en grupp människor kan förenas i ett krav på frihet, men det är mindre troligt att de går ihop för att gemensamt begära individualitet.

J.S. Mill och Karl Marx har ändå det gemensamt att de förknippar individens frihet med dennes önskan om välbefinnande. Marx' synsätt återkommer i det "utkast till kommunistisk trosbekännelse" som Kommunisternas Förbund antog på sin kongress i London den 9 juni 1847. Den är skriven i fråge-svar-form och börjar enligt följande:

1. Är du kommunist?

- Ja.

2. Vad är kommunisternas mål?

- Att så inrätta samhället att varje dess medlem kan i fullkomlig frihet utveckla och förverkliga sina samtliga anlag och krafter och utan att därigenom förgripa sig på detta samhälles grundvillkor.

3. Hur vill ni nå detta mål?

- Genom att upphäva privategendomen och ersätta den med egendomsgemenskap.

4. Varpå grundar ni er egendomsgemenskap?

- För det första ...

För det andra därpå att i varje människas medvetande eller känsla existerar vissa normer som obestriddliga grundsatser, normer vilka såsom resultatet av hela den historiska utvecklingen inte behöver några bevis.

5. Vilka är dessa normer?

- Till exempel att varje människa strävar efter att bli lycklig. Den enskildes lycka är oskiljaktig från allas lycka, o s v.

Detta utkast kan betraktas som ett förarbete till Kommunistiska Manifestet som utgavs året därpå. Även här nämns alltså ordet "frihet" i betydelsen "handlingsfrihet", men här begränsas friheten av att man inte får "förgripa sig på samhällets

grundvillkor”. Mill sätter istället gränsen vid att man inte får hindra någon annan att utöva sin frihet.

Det är också intressant att denna ”trobekännelses” författare ser det ”entydiga” resultatet av den historiska utvecklingen som en giltig legitimering av en moralisk ståndpunkt. En mycket större skillnad mot liberalismen (i nästan alla dess tolkningar) inträffar i punkt 3, där det hävdas att frihet för alla ska uppnås genom att man avskaffar systemet med privat egendom. Kontrasten är särskilt skarp om man jämför med libertarianernas försvar för absolut äganderätt, så som det uttryckts t.ex. av Friedrich Hayek.

Begreppet frihet kan användas med ändå fler betydelser, och för många ändamål. Följande välkända rader skrevs 1439 (troligen) av Thomas Simonsson, biskop i Strängnäs (¹⁸)

*Frihet är det ädlaste ting
Som sökas må all världen kring
(för) Den frihet väl kan bära.*

Detta är en klok mans ord, men det hör också till saken att de utgör de inledande raderna i en visa som inte bara propagerar för nationell frihet och oberoende, utan som också var en del av agitationen för en svensk ’exit’ från den danskledda unionen mellan Danmark, Sverige och Norge. En något analog situation var när Boris Johnson sade, den 31 december 2020, att tack vare Brexit har Storbritannien ”freedom in our hands, and we must make the most of it” (¹⁹).

Fortsättningen i biskop Thomas’ dikt knyter också den frihetsbegreppet till välbefinnande, och även till social uppskattning:

*Vill du dig sjelfvan vara huld
Du älske frihet mer än guld
Ty frihet följer ära.*

Frihet och *eudaimonia*

Sökandet efter den livsställning som ger största välbefinnande, i en djupare mening av ordet, har en lång tradition inom filosofin. Aristoteles för fram *eudaimonia* som det som är i djupare mening gott, det ’högsta goda’, och som varje människa bör sträva efter att uppnå. Det överensstämmer i stort sett med det ’välbefinnande’ som diskuterades i föregående stycke. Aristoteles beskriver *eudaimonia* som en kombination av praktiska och intellektuella förmågor. De

¹⁸pan-16573: Thomas Simonsson, –, 1439.

¹⁹pan-16448: ufs, BBC, 2020-12-31.

praktiska förmågorna innefattar:

— *Being of "great soul" (magnanimity), the virtue where someone would be truly deserving of the highest praise and have a correct attitude towards the honor this may involve.*

— *Being just in the true sense. This is the type of justice or fairness of a good ruler in a good community.*

— *Practical wisdom, as shown by good leaders.*

— *The virtue of being a truly good friend.*

— *Having the nobility of a gentleman.*

(Sammanfattat från wikipedia-artikeln om 'Nicomachean Ethics'). Dessa förmågor eller 'dygder' är ömsesidigt beroende, enligt Aristoteles, så om man ska ha en av dem helt och fullt måste man också ha alla de andra. Vidare förutsätter de också att man har en intellektuell förmåga som kan användas för att bedöma när och hur de praktiska förmågorna bör användas. Kombinationen av praktiska och intellektuella förmågor som fungerar tillsammans på ett harmoniskt sätt bildar alltså den goda karaktär som varje människa bör sträva efter, eftersom den ger välbefinnande och uppnår det högsta goda.

I andra delar av sitt arbete för Aristoteles fram andra förmågor eller 'dygder' som kan anses komplettera eller realisera de nämnda. Han anger fyra dygder som är särskilt viktiga, nämligen förståelse, rättvisa, moderation och mod / uthållighet, varvid rättvisa också ingår i ovanstående lista. Andra dygder som har framförts i andra sammanhang och av andra är till exempel ödmjukhet, medkänsla och flit.

Aristoteles använde inte ordet frihet i sina skrifter, eller mer exakt, inte något grekiskt ord som skulle kunnat översättas till "frihet". Men flera tidiga förespråkare av frihet i västerländsk mening förespråkade åsikter som liknar Aristoteles' i detta avseende.

Hinder för individens frihet

När nu frihet i någon föreslagen mening framstår som så önskvärd är det rimligt att fråga sig varför den inte förekommer överallt, och vad det finns för hinder för detta. J.S. Mill uppehåller sig vid denna fråga och identifierar då två ting som begränsar frihet och individualitet, nämligen statsmakten och de sociala förväntningarna. Han skriver (s. 2):

By liberty, was meant protection against the tyranny of the political rulers. The rulers were conceived ... as in a necessarily antagonistic position to the people whom they ruled.

och (s. 9):

the practical question, where to place the limit – how to make the fitting adjustment between individual independence and social control – is a subject on which nearly everything remains to be done.

När det gäller den sociala miljön som ett hinder för individualitet skriver han (s. 114):

In our times, from the highest class of society down to the lowest, every one lives as under the eye of a hostile and dreaded censorship. Not only in what concerns others, but in what concerns only themselves, the individual, or the family, do not ask themselves – what do I prefer? or, what would suit my character and disposition? or, what would allow the best and highest in me to have fair-play, and enable it to grow and thrive? They ask themselves, what is suitable to my position? what is usually done by persons of my station and pecuniary circumstances? or (worse still) what is usually done by persons of a station and circumstances superior to mine? ... It does not occur to them to have any inclination, except for what is customary. Thus the mind itself is bowed to the yoke. ... Now is this, or is it not, the desirable condition of human nature?

Därför skulle Mill knappast kunnat hålla med Marx om att ”den enskildes lycka är oskiljaktig från allas lycka”. Han uppmärksammade heller inte frågan huruvida en persons ’pecuniary circumstances’ kan vara så påvra att fördelarna med frihet och individualitet är utom räckhåll för honom eller henne. Ändå var detta ett mycket stort problem i hans land, liksom i flera andra, just när han skrev om detta..

Karl Marx såg självklart helt andra hinder för människornas genuina frihet, och 1800-talets liberalism torde ha varit ett av dem.

Begreppet rättvisa

Utöver ’frihet’ är också ’rättvisa’ av central betydelse i relationen mellan individen och samhället, och även rättvisa kan ges många betydelser. Aristoteles angav rättvisa som en dygd av det slag som utövas av en rättvis regent. Rättvisa kan avse att en förövare ska få ett straff som står i proportion till missgärningen, men det kan också avse att en gemensam resurs har fördelats på ett sådant sätt att ingen har blivit otillbörligt gynnad.

Vilken definition man än väljer möts man ändå av svårigheten att rättvisan beror så mycket av det sammanhang där den åberopas och ska tillämpas. Det förefaller inte möjligt att reducera rättvisa till några få och abstrakta principer. Enligt värdeoliberalismen ska ju värderingar formas och spridas inom värdegemen-

skaper, och då är det naturligt att se uppfattningen om rättvisa som något som utvecklas i sådana gemenskaper, i varje fall när de är väl fungerande. Vad som ska anses som rättvist uttrycks då genom värderingarna.

Värdeliberalismens livsinställning

Premisserna för värdeliberalism för inte fram ”frihet” som ett sammanhängande begrepp, utan de inleds istället med en förklaring om individuell autonomi som kardinalmål enligt premisser 1 och 4. Ordet ”frihet” förekommer i pluralform i premisser 7 som talar om ”de friheter, rättigheter och skyldigheter som bör gälla för alla medborgare”. Frihetsbegreppet används alltså i värdeliberalismens livsinställning sådan den fångades i dessa premisser, men det förs inte fram som en huvudmålsättning i sig.

Begreppet livsinställning kommer också att få innefatta en människas syn på livets stora frågor. Där ingår frågor som många inte bekymrar sig så mycket om men andra har gjort desto mer, såsom frågor om mål och mening med ens eget liv. Där ingår också frågor om vad som är sant, och varför, eller vad som är moraliskt rätt, och vad som är skälen för detta. En persons huvudsakliga värderingar ingår alltså som en del i dennes livsinställning.

Livsinställningen avser *synen på* dessa frågor, men några *svar på* alla de frågorna behöver inte ingå. Livsinställningen är alltså ett förhållningssätt. Varje livsinställning befinner sig i skärningspunkten mellan det beskrivande och det normerande. Den kan ange vad som faktiskt gäller eller vad som borde gälla, eller en kombination av dessa. Så är det när en livsinställning formuleras i samband med en ideologi, och än mer när den ingår i en religion.

Kardinalvärderingen att *varje individ ska kunna få utveckla sina förmågor i största möjliga utsträckning, och särskilt sin förmåga till autonomi* är då grundläggande. Den innebär, särskilt i dagens moderna samhälle, att individens frihet behöver begränsas så att vederbörande inte ska ”förgripa sig på samhällets grundvillkor”, för att använda formuleringen ovan. Dessa begränsningar kommer naturligen ofta att formuleras i form av lagar och förordningar, men allt som är viktigt kan inte formuleras som lag. Olof Palme sade 1981 ⁽²⁰⁾

Allting kan inte och ska inte angripas genom lagstiftning. Som demokratiska socialister har vi ett personligt ansvar för att upprätthålla vissa värderingar, att sprida dem och föra dem vidare.

Många andra folkrörelser har säkert ett liknande synsätt, och mötena mellan olika värderingar är en viktig del av opinionsbildningen i samhället. Det betyder alltså

²⁰pan-16708: Daniel Swedin, AB, 2017-12-26.

att när individens självständiga tänkande och handlande ska vara ”styrt av ansvarskännande värderingar och förhållningssätt” så avses inte bara ansvarskännande gentemot den egna familjen eller slakten, och inte heller avser det enbart den aktuella personens förkovran och välbefinnande. Medborgarnas ansvarskännande värderingar är istället en nödvändig förutsättning för att samhället som helhet ska fungera bra, och för alla medborgares välgång.

Detta betyder att ett samhällskontrakt enligt värdeliberalismens principer inte kan begränsas till att staten ska lyda folkviljan och att medborgarna ska följa gällande lag. Det kan heller inte begränsas till att staten ska garantera medborgarnas negativa och positiva rättigheter, bland annat genom en fungerande polis- och socialtjänst. Istället måste ett sådant ”kontrakt” innehålla en förväntan på varje medborgare att hen ska hålla sig informerad om förhållandena i samhället och om vad som sägs i samhällsdebatten, liksom att hen ska vara aktiv för att bilda sin egen uppfattning, både vad gäller sakförhållanden och vad gäller värderingar. En viss insikt om principerna för moralreglers legitimitet är då en förutsättning, till exempel.

Här måste ordet ”kontrakt” skrivas inom citationstecken, eftersom det rör sig om en förväntan på medborgarna och mellan medborgarna, och inte om några absoluta regler. Den kan inte realiserars med tvång, utan den är en fråga om en gemensam kultur och tillräckligt gemensamma livsinställningar.

Detta är kärnan i den liberala livsinställning som värdeliberalismen vill föra fram och verka för. Det ska göras på det sätt som har beskrivits i de föregående kapitlen, och som kommer att diskuteras vidare i det följande.

Kapitel 6

Kognitiv dissonans och existentiella kriser

Kapitel 4 beskrev den roll som kognitiv dissonans kan spela för omprövning av både värderingar och verklighetsuppfattning. Men en kognitiv dissonans kan också få helt andra effekter, och i extrema fall kan den leda till ångest och till en existentiell kris . Wikipedia skriver:

In the 19th century, Kierkegaard considered that angst and existential despair would appear when an inherited or borrowed world-view (often of a collective nature) proved unable to handle unexpected and extreme life-experiences.

Detta slags kris beskrivs så här:

Existential crisis, also known as existential dread, are moments when individuals question whether their lives have meaning, purpose, or value, and are negatively impacted by the contemplation. It may be commonly, but not necessarily, tied to depression or inevitably negative speculations on purpose in life (e.g., "if one day I will be forgotten, what is the point of all of my work?").

Filosofen Jonna Bornemark hävdar att det samtida samhället redan lider av en existentiell kris, delvis av dessa skäl. I ⁽²¹⁾ skriver hon, under rubriken 'Både Trump och Greta drivs av ångest inför världens förändring':

Vår tids stora politiska konflikter är ett resultat av den existentiella ångesten. Högerpopulismen rider uppenbarligen skickligt på dessa känslor men det är också ur dem som till exempel klimatrörelsen kan finna övertygelse och handlingskraft.

Man kan tillägga att detta fenomen inte verkar vara begränsat till västvärlden. I synnerhet bör konvulsionerna i den muslimska världen också ses som en existentiell kris, med en stor fixering vid islams tidigaste historia som ett av resultaten.

Eftersom några av manifestationerna av denna ångest strider mot varje form av liberalism är det viktigt att noga överväga vad dessa manifestationer kan vara och hur de bäst kan bemästras.

Reaktioner på en existentiell kris

Begreppet 'existentiell kris' sammanfattar alltså vad som kan hända när våra traditionella värderingar och vår traditionella livsstil blir omöjliga på grund av den

²¹pan-16399: Jonna Bornemark, DN, 2021-01-17.

pågående utvecklingen, till exempel storskalig migration, eller ny teknologi, eller klimatförändringar. Det mest konstruktiva sättet att hantera en existentiell kris tycks vara vad Peter Wessel Zapffe kallar *anchoring*, alltså *förankring*, och som Wikipedia beskriver så här:

Anchoring is the "fixation of points within, or construction of walls around, the liquid fray of consciousness". The anchoring mechanism provides individuals with a value or an ideal that allows them to focus their attentions in a consistent manner. Zapffe also applied the anchoring principle to society, and stated "God, the Church, the State, morality, fate, the laws of life, the people, the future" are all examples of collective primary anchoring firmaments.

I samhället som helhet kan sådana 'firmament' eller förankringar förverkligas under ledning av populistiska predikanter, men de kan också realiseras i en process av dialog och konsensus. Det populistiska alternativet kan exempelvis realiseras med ett avståndstagande från "eliten" eller "establishment" som förankring.

Det andra alternativet – dialog och konsensus – borde vara att föredra. Men en sådan dialog kan inte genomföras i en amorf "global by" där alla talar och några kommer att höras, men de flesta inte. För att få en meningsfull diskussion om hur man ska lösa den existentiella krisen blir det nödvändigt att bilda värdegemenskaper med olika storlekar, allt från ganska små till mycket stora, där den nödvändiga omprövningen av förväntningar på livsstil och värderingar kan hanteras med tillräcklig insikt.

Dessa värdegemenskaper kan bara tjäna sitt syfte om de är öppensinnade, både med respekt för åsikter och med hänsyn till fakta, och med en god förståelse för vad som är fakta och vad som är åsikterna. Detta är viktigt eftersom flera av våra stora utmaningar faktiskt är så överväldigande, samtidigt som det också finns grupper som vägrar att inse dessa fakta. Därför kommer det också att behövas tekniska lösningar som ger tillgång till pålitliga fakta och till hur de relaterar till aktuella åsikter.

Samma Wikipedia-artikel beskriver fortsättningsvis tre andra sätt att hantera en existentiell kris förutom "förankring":

Isolation is "a fully arbitrary dismissal from consciousness of all disturbing and destructive thought and feeling".

Vägran att erkänna fakta vad gäller klimatförändringen kan vara ett exempel på isolering i denna mening. Vidare:

Sublimation is the refocusing of energy away from negative outlets, toward positive ones. Individuals distance themselves and look at their existence from an

aesthetic point of view (e.g., writers, poets, painters). Zapffe himself pointed out that his written works were the product of sublimation.

Distraction occurs when "one limits attention to the critical bounds by constantly enthralling it with impressions". Distraction focuses all of one's energy on a task or idea to prevent the mind from turning in on itself.

Både ett starkt intresse för en konspirationsteori och demonisering av en uppfattad fiende är exempel på distraktion som man lätt kommer att tänka på. Distraktion och förankring kan tyckas vara helt motsatta strategier, men de kan faktiskt lätt kombineras, tror jag. Dessa två - förankring och distraktion - verkar ha den största potentialen för störningar i ett samhälle. Isolering och sublimering förefaller vara mer fredliga och individualistiska, även om det också är intressant att överväga om politisk isolationism delvis kan bero på en nationell ångest. I så fall kan Brexit vara ett aktuellt exempel.

Skadebegränsning vid en existentiell kris

Både populism och olika högerideologier kan ha mycket skadliga effekter, som 1900-talets historia har visat, och liberalism i vid bemärkelse är en viktig och naturlig del av försvaret mot dem. Det är en vanlig uppfattning, i varje fall i vårt eget land, att den bästa strategin för det försvaret är att bygga en mur av totalt avvisande. Denna metod har tillämpats på Sverigedemokraterna under de senaste femton åren, dock utan vidare framgång, eftersom stödet för detta parti har vuxit från 5 till omkring 20 procent av befolkningen. Totalt avvisande har inte bara inneburit en vägran att samarbeta eller att förhandla, utan också vägran att ha seriösa diskussioner med dem, eller att över huvud taget diskutera de frågor som SD fört fram. Detta gällde särskilt under första delen av perioden i fråga. Det uttalade skälet för dessa beteenden var att de skulle ha varit ett sätt att "legitimera" deras åsikter.

En annan del av denna avvisningsstrategi har varit att demonisera motståndarna genom att beskriva dem som "fascistiska", "nyfascistiska", "rasistiska", "islamo-foba" och naturligtvis "antidemokratiska". Dessa tillmälen blir då ett skäl för vägran att försöka någon form av meningsutbyte. Ett annat argument för samma vägran har varit att kompromiss med en ickedemokratisk ideologi kommer att leda till att de tar över, med den typ av katastrofala effekter som vi såg i Europa mellan 1930 och 1945.

Antagandet att dialog måste leda till kompromisser om ämnen av största vikt är det argumentets svaga punkt. Men den avgörande frågan är vilken bild vi har av de bakomliggande orsakerna till högerpopulismen. En bild är att dessa människor är onda, på samma sätt som nazisterna var onda, och att vi måste

bekämpa ondska med alla tillgängliga medel. En annan och helt annorlunda bild är att högerpopulismen är ett resultat av en existentiell kris, eller existentiell ångest för att använda Jonna Bornemarks ord. Om detta är det bästa sättet att förstå den nu aktuella populismen måste redan en kort stunds eftertanke om de olika sätt varmed människor reagerar på en sådan ångest visa att murbyggnad och demonisering är ganska improduktiva strategier.

Ur värdeliberalismens synpunkt är därför den stora frågan hur vi ska agera, både som individer och som samhälle, så att vi kan ha en konstruktiv dialog med de grupper vars politiska och ideologiska hållning vi ser som resultatet av en existentiell kris? Hur ska vi göra det utan att ge upp våra egna grundläggande värderingar, men också med full respekt och utan att vara avvisande eller verka nedlåtande? Detta är en mycket viktig fråga idag. Enligt den beskrivning av existentiella kriser som gjorts ovan måste svaret sökas i linje med förankringsprincipen, men på ett sätt där man får en både positiv och livskraftig förankring.

Liberalismen och de existentiella frågorna

Om en grupp i samhället bedöms lida av en existentiell kris till den grad att krisen och dess yttringar blir ett problem för samhället som helhet, i sådana fall blir det naturligt att först söka begränsa skadeverkningarna. Det var vad det förra avsnittet handlade om. Men så snart som möjligt bör man också angripa orsakerna till problemet, vilket bland annat innebär att man behöver ha förslag till svar på de existentiella frågorna varav några nämndes inledningsvis.

Det finns också en annan och bredare anledning att behandla sådana frågor inom liberalismens ram, eller i varje fall värdeliberalismens, nämligen att själva autonomipremissen utgör ett ställningstagande i en (som man kan tycka) existentiell fråga. Åtminstone några korta synpunkter om detta ämne är därför på sin plats.

Existentiella frågor formuleras oftast av eller för en enskild individ, till exempel ”vem är jag egentligen?”, ”vad ska jag sträva efter i mitt liv?”, ”vad är meningen med all denna strävan?”, eller ”hur ska jag kunna komma vidare i den här situationen?” I vissa stunder kan dessa frågor vara mycket påträngande för en människa, och det är då som ångest och existentiell förtvivlan (enligt Kierkegaard) kan uppstå, i varje fall om det inte tycks finnas något bra svar på dem.

Filosoferna och filosofin, liksom också religionen, har alltid försökt bistå genom att föreslå eller föreskriva svar på sådana frågor, och till att börja med genom att föra upp dem på dagordningen. Etiken är det område inom filosofin där dessa frågor behandlas, och Aristoteles hävdade med rätta att etik och politik (alltså läran om staten) hänger nära samman. I den här bokens tolkning av liberalismen visar sig detta redan genom att den inleds med premisserna om individens autonomi: både påståendet att varje människa har en förmåga till autonomi, och

kardinalvärderingen att denna (och även andra) förmågor hos individen bör ges största möjlighet att utvecklas.

Dessa grundläggande antaganden har både principiella och konkreta konsekvenser, vilket olika kapitel i den här boken påvisar. Där ingår konsekvenser för hur vi som människor bör bemöta varandra, men det finns också konsekvenser för hur staten och samhället bör organiseras. Liberalismen ses väl främst som en politisk uppfattning, och den kan inte gripa över alla etikens frågeställningar, men den kan heller inte bortse från dem helt och hållet. Samma sak gäller förstås för andra ideologier också

Av de nämnda existentiella frågorna är det de två första som är särskilt intressanta ur liberalismens synpunkt, alltså ”vem är jag egentligen?” och ”vad ska jag sträva efter i mitt liv?” De berör upplevelsen av den egna identiteten, och man kan urskilja några vanligt förekommande svar: *eudaimonia* och autonomi, eller tillhörighet till en grupp t.ex. ett kollektiv, eller underställdhet under en härskare eller en högre makt. Liberalismen tar förstås klar ställning för det första av dessa alternativ. Vad har den då att säga till den person som inte upplever sig ha självkänsla och autonomi men som eftersträvar det?

Värdeliberalismens premiss nummer fyra ger en början till ett svar, eftersom den för fram det som en målsättning för det mänskliga samlivet att varje individ ska kunna få utveckla sina förmågor i största möjliga utsträckning, och särskilt sin förmåga till autonomi. Det innebär alltså en förväntan på personer i omgivningen att de skall hjälpa personen i fråga att stärka sin självkänsla och ”hitta sig själva”.

Kan detta också bidra till en ’förankring’ för en person som är i kris och som behöver en förankring som passar just honom eller henne? Sådana frågor faller utanför ramen för den här boken. Min gissning skulle vara att svaret på den frågan måste få ge sig i varje konkret situation för sig,

Men frågan ”vem är jag?” kan också uppkomma i samband med osäkerhet om den egna grupptillhörigheten, och den kan till exempel vara ett resultat av invandring, eller av byte av socialgrupp. Ett tydligt exempel är om en ung människa slits mellan föräldrarnas normer och förväntningar, å ena sidan, och andra sådana hos vänner och skolkamrater. Liberalismens grundinställning är förstås att varje människa själv ska kunna avgöra hur hon vill vara och hur hon vill se sig själv. Från den utgångspunkten får problemen ses som ett resultat av att omgivningen inte vill respektera den personens val, och inte vill låta henne vara sig själv. De naturliga åtgärderna från dem som har möjlighet att hjälpa måste då vara dels att försöka påverka omgivningen, dels också att försöka stärka den berörda personens viljekraft.

Detta är inte enkelt. I den nämnda situationen kan ju föräldrarna säga, till exempel, att unga människor är lättpåverkade av sina jämnåriga, och det kan leda dem till att göra saker som är skadliga för dem själva. Det är inte självklart hur premissen om autonomi ska ställa sig till den invändningen.

Ett annat slags problem uppstår om en person som står i en mellanställning mellan två grupper eller kulturer upplever att hen inte är fullt ut accepterad i någon av dem. Bland de ovannämnda sätten att hantera en existentiell kris ligger då sublimering kanske närmast till hands, alltså att personen i fråga kan fokusera på någon verksamhet som inte är så beroende av deltagande i någon av grupperna, och som kan ge tillfredsställelse på annat sätt än från dessa sociala kontakter. Detta ligger dock utanför liberalismens område. Däremot har kapitel 15, längre fram i boken, en del att säga om vikten av att grupper och individer är öppna för personer som är litet annorlunda än de själva.

Vad gäller den existentiella frågan om ens mål i livet finns det också en annan aspekt som förtjänar tas upp, och som gäller utpekandet av de två kardinalmålen. Kan dessa verkligen ses som mål i livet för varje enskild människa? Autonomi kan kanske reduceras till målet att vara sig själv, vilket kan förefalla intetsägande, och målet om global hållbarhet kan möta invändningen att en enskild person inte kan se hur den ska kunna bidra till det, med hänsyn till hur enormt stort det problemet är. Istället kan man tänka sig andra kardinalvärderingar, till exempel ”rättvisa” som diskuterades i föregående kapitel.

Att uppnå positiv förankring i en liberal demokrati

Den attityd som staten och samhället antar mot en existentiell kris som äger rum inom den, kommer nödvändigtvis att ha ett starkt inflytande på hur den krisen utvecklas. Men valet av attityd begränsas också av ideologiska överväganden, särskilt om krisen har sin grund i skilda värderingar, och eftersom det är en ideologisk fråga huruvida staten ska engagera sig i värderingsfrågor, och i vilken utsträckning i så fall.

Problemet uppstår på följande sätt. Under normala omständigheter skiljer sig politiska partier med avseende på vilka attityder och värderingar som de vill främja, förutom förstås att man måste anta att de delar en gemensam bas av grundläggande värderingar. När några av dessa partier kan bilda en regering, medan andra får ta en roll i opposition, ska det inte vara möjligt för regeringspartierna att dra fördel av situationen på sådant sätt att de kan ta ett bestående grepp om makten för sig själva. Därför måste varje regering visa vederbörlig återhållsamhet när det gäller att använda statens medel för att främja sina egna specifika värderingar, utöver dem som ingår i den gemensamma basen.

Följaktligen borde det naturliga sättet att hantera behovet av förankring i en existentiell kris vara att lämna den uppgiften till de ideologibaserade organisationerna, inklusive de politiska partierna. I en situation med motstridiga värderingar vill man ha ett öppet meningsutbyte där olika traditioner och åsikter kan komma till tals, och där regeringen som sådan inte bör ingripa som en (oundvikligen) dominerande aktör i diskussionen.

Situationen kompliceras dock av frestelsen från en populism som konkurrerar med sina förenklade förklaringar och förankringar, till exempel genom att peka ut en viss ”fiende”. Lugn och sansad dialog som strävar mot enighet kan vara svår att genomföra om den måste tävla med dramatiska framträdanden av skickliga populister. Detta kan leda till yrkanden på att den allmänna debatten ska begränsas i den rådande krissituationen, och att regeringen ska fatta bestämda beslut (kanske efter att ha hört relevanta åsikter) och specificera en utvidgning av de samhällsgrundande värderingarna på ett sätt som kan fylla behovet av en gemensam förankring.

Det tycks inte finnas någon enkel lösning på detta problem. Slutsatsen måste vara att när en värderelaterad existentiell kris inträffar i en liberal demokrati, så kommer dess ledning att få gå en svår balansgång där den både motverkar populistiska tendenser och uppmuntrar konstruktiv dialog om hur man ska lösa den underliggande kognitiva dissonansen.

Kapitel 7

Global hållbarhet som ett kardinalmål

I kapitel 2 formulerades ett kardinalmål beträffande individuell autonomi, alltså

målsättningen för det mänskliga samlivet att varje individ ska kunna få utveckla sina förmågor i största möjliga utsträckning, och särskilt förmågan till autonomi,

varvid autonomiförmågan avser

individens förmåga att tänka och agera självständigt med hjälp av kunskap och förnuft, och styrt av ansvarsfulla värderingar och förhållningssätt.

Detta kardinalmål för fram individens betydelse, men det finns starka argument för att individualism i sig inte är tillräcklig som grund för moralen. Samma invändning kan riktas mot det aristoteliska framhävandet av *eudaimonia*. Värde-liberalismen för därför fram ett andra kardinalmål som kompletterar individuell autonomi, varvid de två kardinalmålen ska ha samma prioritet.

Premiss 8. *Det är ett övergripande mål för mänskligheten att den ska vårda och bevara alla de enastående egenskaperna som planeten Jorden har, till gagn för allt och alla som finns där, både nu och i framtiden.*

Den mycket stora betydelsen av detta mål är välkänd i vår tid, men det är i huvudsak ett nytt fenomen, och det är förståeligt att tidigare filosofer inte har nämnt det. Detta gäller inte bara för klassiska tänkare som Aristoteles, utan också för filosoferna på arton- och nittonhundratalet. För närvarande har det däremot en betydelse som kan kräva en omprövning av flera klassiska filosofiska teman.

Detta ytterligare kardinalmål leder till ett antal följdfrågor, och till omprövningar av en del invanda begrepp. Till att börja med uppstår frågor om möjliga konflikter mellan de två kardinalmålen.

Konflikter mellan målen om autonomi och hållbarhet

De angivna kardinalmålen ska ha samma prioritetsnivå, vilket betyder att man inte kan säga i allmänhet att ett av dem har företräde framför det andra. Därför är det angeläget att reda ut om dessa mål kan vara operativt motstridiga i en del situationer, och hur sådana konflikter kan lösas.

Användningen av ordet ”ansvarsfull” i formuleringen av autonomimålet tjänar som ett visst skydd mot omedelbar konflikt med hållbarhetsmålet. Om individer

i allmänhet agerar självständigt, oberoende och oansvarigt och i stor skala, så är planetens egenskaper i fara. Det gäller än mer om dessa oansvariga individer kan använda sin fulla kapacitet för kunskap och förnuft. Problemet är välkänt och kravet på ansvarsfullhet är viktigt.

Denna gardering är dock inte tillräcklig för att uttrycka de undantag eller begränsningar som måste göras i den ena kardinalvärderingen med hänsyn till den andra. Premissen om individuell autonomi anger en "tro" på individens förmåga att agera ansvarsfullt, men detta antagande gäller inte alltid och överallt. Det gäller tillräckligt ofta för att kunna användas som vägledande princip i vardagen, under gynnsamma omständigheter, men det måste alltid åtföljas av skydd mot oansvariga åtgärder av somliga individer.

Behovet av sådana skyddsåtgärder är särskilt starkt i krissituationer. Det har sagts att både människors bästa egenskaper och deras sämsta egenskaper visar sig under kriser. Samhället måste därför vara organiserat så att ansvarsfull autonomi uppmuntras och samtidigt så att ansvarslöst beteende förhindras så långt som möjligt.

I synnerhet innebär hållbarhetsmålet ett behov av många begränsningar på, eller förändringar av mänsklig verksamhet, till exempel att begränsa koldioxidproducerande processer till hållbara nivåer eller att ersätta dem med andra processer. Förändringar som dessa pågår redan, men mer kommer säkert att behövas för att uppnå hållbarhetsmålet.

Därför måste man förutse inte bara att ytterligare åtgärder kommer att behövas, utan också att vissa av dem kommer att stå i strid med värderingar och attityder som är starkt kända aspekter av individens autonomi. Ett uppenbart konfliktområde gäller *konsumtionsfrihet*, det vill säga den upplevda rätten för var och en att använda sina ägda pengar till att köpa varor och tjänster. Denna rättighet kan begränsas i särskilda fall, till exempel med hänvisning till risker för hälsa och säkerhet, men i övrigt ses den som en självklar rättighet som ingår i rättigheten till ägande. Det antas att om man äger pengar måste man få använda dem.

Man kan hävda att om konsumtionen måste minskas på grund av klimathänsyn så är prismekanismen det uppenbara sättet att åstadkomma detta, till exempel genom att införa ytterligare skatter på konsumtion. Men detta instrument, liksom andra, kan bara tillämpas om det finns folkligt stöd för deras tillämpning. Den frågan kommer att vara särskilt känslig om det visar sig att den relativt rika delen av befolkningen kan fortsätta att åtnjuta glädjeämnen i livet som andra känner att de har berövats.

En ännu svårare fråga kommer sannolikt att uppstå med avseende på *friheten till fortplantning*. Det tas allmänt för givet, både hos oss och i andra kulturer, att beslutet om att skaffa barn absolut tillhör den personliga sfären som ingen annan ska ingripa i. Det ingår alltså i individens autonomi. Den enskilda kvinnan eller paret kan ta ställning till hur många barn de vill ha, och de kan ha olika praktiska

eller andra skäl för sitt val, men allt detta anses allmänt som deras högst personliga fråga.

Trots detta har både nationella och religiösa ledare ibland gjort försök att uppmuntra till ökat barnafödande med olika argument och eventuellt med generella incitament.

Men nu, när begränsningarna på vår planets resurser blir allt mer uppenbara kommer vi inte längre att kunna undvika frågan om begränsningar på den mänskliga befolkningens totala storlek. Det hävdas ibland att den frågan kommer att lösa sig själv eftersom befolkningstillväxten har gått ner på senare år. Det finns också ett argument att förbättrad folkhälsa och ökad levnadsstandard naturligen leder till en självvald minskning av antalet barn per familj. Det skulle ske genom att några av incitamenten för att ha många barn bortfaller, och genom att önskan om att ha många barn kan upplevas stå i strid med önskan om att kunna ge sina barn grunden för ett gott liv.

Det är möjligt att allt detta är sant, och att storleken på jordens totala befolkning inte kommer att vara något egentligt problem. Men inget är säkert i det avseendet, och i synnerhet kan man lätt tänka sig hur en kommande stor kris av något slag kan kullkasta de avvägningar som beskrivits här.

Eftersom det nu finns denna möjliga konflikt mellan hållbarhetsmålet å ena sidan och konsumtions- och fortplantningsfriheterna å andra sidan, är det viktigt att överväga hur denna konflikt kan lösas på ett konstruktivt och effektivt sätt. Två ansatser är uppenbara, nämligen begränsningar som införs och verkställs av statsmakten, eller frivilliga begränsningar som är resultatet av ansvarsfulla värderingar och förhållningssätt hos autonoma individer.

Det är utan tvekan så att det andra alternativet är att föredra, men en del politiska åtgärder kan ändå bli nödvändiga även i det fallet. De kan till exempel gälla begränsningar på reklam till förmån för ett nytt mode som gör att befintliga produkter framstår som omoderna, eller begränsningar på propaganda från nationella eller religiösa ledare som vill utöka sitt inflytande genom att uppmana sina anhängare att skaffa så många barn som möjligt.

Men viktigast av allt är att det andra alternativet bara kommer att fungera om det finns en enighet bland berörda människor, både om hållbarhetsmålet i sig och om åtgärderna för att uppnå det. Det kräver en allmänt utbredd förståelse för hur brådskande situationen är, och en likaså utbredd uppfattning att de nödvändiga uppoffringarna faktiskt fördelas på ett rättvist sätt. Detta i sin tur kan rimligen bara realiseras inom ramen för en nationell värdegemenskap, och det utgör ett starkt skäl för att förstärka nationalstaternas roll.

Samhälleliga konsekvenser av strävan mot hållbarhetsmålet

I den allmänna diskussionen om klimatutmaningen och andra miljörisiker hävdas det ofta att när världen måste minska sin konsumtionsnivå så måste de länder som konsumerar mest också minska sin konsumtion mest. Om detta realiseras kommer konsumtionsfriheten att minskas, och kanske begränsas genom dekret.

Vad som mindre märks är dock att andra traditionellt erkända friheter också kan komma att begränsas på olika sätt. Fortplantningens frihet har redan diskuterats. Friheten för internationella resor brukade tas för given, åtminstone i de rika delarna av världen, men Covid-pandemin har det visat hur denna frihet kan gå förlorad när förhållandena så kräver.

Detta sätt att se på saker är inte bara en förändring av hur vi uttrycker det som vi ändå vet. Om mycket av det vi har tagit för givet kan formuleras som 'friheter' och ibland som 'värderingar', så finns det två saker att tänka på. För det första, att eftersom *skälen* för dessa förändringar är värderingsbaserade, till exempel den övergripande värderingen att bevara vår planet, så står vi inför en stor värderingskonflikt. Det finns en direkt motsättning mellan skilda värderingar där vi inte vill offra någon av dem.

För det andra är denna konflikt – denna kris – inte bara en industriell kris eller en ekonomisk kris; den har alla förutsättningar att vara eller bli en existentiell kris på ett sätt som måste påverka oss alla.

Hållbarhetsmålet och demokratin

Det hävdas ibland att dagens globala utmaningar bara kan lösas av en "global despoti", alltså av en världsregering som har mycket vittgående befogenheter, så att den kan fatta och genomdriva de svåra beslut som kommer att krävas. Jag vill dock hävda den rakt motsatta ståndpunkten. Även om man skulle anse att förlust av demokratin är ett pris värt att betala, och ett nödvändigt sådant, för att vår livsmiljö ska överleva, skulle en sådan världsregering ändå vara kontraproduktiv. All historisk erfarenhet pekar på att makthavare tenderar att försöka tillskansa sig förmåner, och att demokrati och ett öppet samhälle är det enda statsskick som har en viss förmåga att begränsa detta oskick. Man kan alltså förutse att ledarna i en global despoti skulle komma att avdela stora förmåner för sig själva, och kortsiktigt lyckas med det, även när jordens befolkning i övrigt fick undergå hårda begränsningar. Detta skulle i sin tur leda till att ledningen förlorar det förtroende som den kan ha haft inledningsvis. Världssamhället skulle kanppast kunna behålla sin stabilitet under sådana förhållanden.

I stället behövs det väl fungerande nationalstater som har både vilja och förmåga att arbeta mot det gemensamma hållbarhetsmålet. Av dem kommer det dels att krävas att de har medborgerligt förtroende, dels också att de har styrka nog att stå

emot de globala intressenter av industriell, finansiell och militär natur som inte tar hållbarhetsmålet på allvar.

Möjligheten att ha ytterligare kardinalmål

Om det kan finnas två kardinalmål kan det förstås finnas tre eller fyra eller fem. Man kan föreslå 'mänskliga rättigheter' eller 'fler människor', eller 'nationen' som huvudmål, men man kan också hävda att det är de två givna som är viktigast. Det står dock klart att ingendera av 'individuell autonomi' eller 'global hållbarhet' är en konsekvens av den andra. Dessa två mål utgör därför en minimal uppsättning. De kan leda till motstridiga slutsatser i vissa situationer eller avseenden, men ingen av dem medför den andra.

Eftersom det uppstår målkonflikter redan med två likvärdiga kardinalmål bör det leda till försiktighet med att införa ytterligare kardinalmål. Därför kommer enbart individuell autonomi och global hållbarhet att behandlas som kardinalmål i den här framställningen.

Del II: Värderingars legitimitet och förändring

8: Värderingars förnuftsmässiga legitimitet

9: Samhälleliga värderingar och riktlinjer

10: Värderingars absoluta och relativa legitimitet

11: Rationell förändring av värderingar

**12: Krafter som underlättar eller motverkar
förändring av värderingar**

Kapitel 8

Värderingars förnuftsmässiga legitimitet

Moralregler och värderingar är ofta förknippade med en förklaring som ger goda skäl för att tillämpa dem. Sådana förklaringar motsvarar ett uppenbart mänskligt behov; redan små barn har en vana att fråga ”varför?” när de konfronteras med en uppmaning eller en regel. Även i vuxna människors moraldiskurs spelar samma slags förklaringar en viktig roll, både när man vill motivera sitt eget beteende och när man vill påverka en annan persons uppfattning.

Sådana situationer brukar väl inte leda till några längre diskussioner, men det finns också fall där man söker mer grundläggande förklaringar, och där frågan om ”varför” kan komma att upprepas i flera led. Det kan till exempel inträffa när företrädare för olika värdeuppfattningar diskuterar med varandra, men också när en person hamnar i en existentiell kris där han eller hon börjar ifrågasätta stora delar av sin hittillsvarande moralinställning.

I sådana situationer uppkommer frågan om *legitimering* av värderingar och moralregler, alltså övertygande motiveringar som är baserade på en genomtänkt tankestruktur av olika ställningstaganden som bygger på varandra med hjälp av någon av bevekelsegrunderna, och i första hand den fritänkande bevekelsegrunden. Skäl som utgår från enstaka konkreta upplevelser bör inte ensamt vara styrande, utan alltid kombineras med rationella överväganden som sätter in upplevelserna i ett bredare sammanhang. De skäl som då kommer fram ska utgöra grunden för värderingarnas och moralreglernas *förnuftsmässiga legitimitet* inom den aktuella tankestrukturens ram.

Denna tankestruktur måste tydligen vara baserad på de värderingar som gäller i samhället, men för att kunna arbeta med den måste den också vara stukturerad, så att varje värdering är förknippad med en bevekelsegrund för densamma. I samhällen som är baserade på liberal demokrati är auktoritära bevekelsegrunder inte tillämpliga, utan det är fritänkande och erfarenhetsbaserade bevekelsegrunder som bör användas i struktureringen.

Systematisering av stora mängder värderingar

Systematiseringen av befintliga värderingar måste först av allt göra skillnad mellan egentliga värderingar och, å andra sidan, moralregler och andra förhållningssätt. Egentliga värderingar anger vilka situationer och sakförhållanden som ses som goda respektive dåliga; moralregler och förhållningssätt anger hur man bör eller inte bör bete sig. I enkla fall kan ett förhållningssätt motiveras av att det kan förväntas leda till bättre situationer (enligt där gällande värderingar) än om regeln inte tillämpas. I mindre enkla fall kan mer komplicerade motiveringar behövas.

En annan naturlig del av systematiseringen är att man urskiljer de värderingar (både moralregler, förhållningssätt och egentliga värderingar) som är övergripande och relativt generella, medan andra är specialiserade till vissa situationer. Frågan om skälet för en viss regel kan alltså besvaras antingen genom att hänvisa till en mer generell regel, eller till karaktären i dess förväntade resultat. Däremot måste frågan om skälet för en viss egentlig värdering i första hand sökas i en hänvisning till en mer övergripande, egentlig värdering, eller i kunskaper och erfarenheter.

Men även andra skäl kan ibland vara meningsfulla. En egentlig värdering kan till exempel motiveras av att goda resultat uppstår om denna värdering är allmänt omfattad i ett samhälle. En preferens för måttfullhet vid bruk av alkohol är ett exempel på en egentlig värdering som kan motiveras på detta sätt.

Motiveringar som hänvisar till de förväntade effekterna av att tillämpa en viss moralregel (eller ett visst förhållningssätt) är normalt beroende av en kunskap om världen, och därför också beroende av ens verklighetsuppfattning. Motsvarande gäller inte i samma utsträckning när värderingar motiveras som logiska konsekvenser av andra och mer övergripande värderingar. I alla fall gäller att en sådan här strukturering av värderingarna är helt i linje med de ”varför?”-frågor som redan det lilla barnet kan ställa när det får höra en moralregel, och den motsvarar också den vuxna människans naturliga tendens att försöka förstå tillvarons alla aspekter på ett systematiskt sätt.

Värderingar och moralregler finns inom olika områden

En del värderingar, moralregler och förhållningssätt är övergripande och kan tillämpas i många sammanhang, men det finns också många sådana som hör till särskilda problemområden, där man särskilt bör nämna följande:

- förhållanden och beteenden inom en familj
- beteenden i kommersiella och privatekonomiska sammanhang
- förhållanden och beteenden i sociala sammanhang
- beteenden inom det politiska systemet

Sådana områdesspecifika värderingar kan ofta motiveras på de sätt som beskrevs ovan, alltså med hänvisning till deras förväntade goda konsekvenser, eller till mer att de är specialfall av mer generella värderingar. Men i många fall rör det sig snarare om sedvanor, alltså beteenden och egentliga värderingar som har etablerats inom en grupp, och där det kan finnas argument både för och emot deras lämplighet, men i varje fall inte några väldigt starka skäl för att ompröva dem. Här kommer det alltså an på förändringsbenägenheten hos gruppen och hos dess medlemmar.

Om olika värdegemenskaper (olika kulturer, till exempel) har olika sedvanor i ett visst avseende kan förklaringen alltså vara att argumenten för den ena eller den andra är ganska otydliga, så att ingendera gemenskapen ser något skäl att ändra

sig på den punkten. Men en annan förklaring kan vara att de olika sedvanorna är motiverade utifrån olika verklighetsuppfattningar, vilket leder till att de gör skilda bedömningar av de förväntade resultaten av de aktuella förhållningssätten. Ett meningsutbyte där vardera gruppen vill övertyga den andra om sitt förhållningssätt måste de börja med att diskutera de skilda verklighetsuppfattningarna, om det ska tjäna sitt ändamål.

Grunden för de övergripande värderingarna

Relationen mellan generella och specifika värderingar kan förstås på olika sätt. I en bottom-up-ansats betraktar man det stora antalet situationsspecifika värderingar som det primära, medan de övergripande värderingarna ses som syntetiska konstruktioner vilka görs för att få överblick över mångfalden av primära värderingar.

I en top-down-ansats försöker man istället att på filosofisk nivå formulera några mycket övergripande värderingar vilka upplevs som övertygande och självklara. Därefter prövar man dessas relevans genom att härleda situationsberoende värderingar från dem. I idealfallet ska man då få överensstämmelse mellan de härledda värderingarna och dem som faktiskt förekommer. Om detta inte är fallet kan man välja mellan flera möjligheter. En möjlighet är att säga att den generella värderingen tydligen inte är helt korrekt, och att den behöver revideras.

En annan möjlighet är att säga att den specifika värderingen som man har haft hittills inte är hållbar, eftersom den strider mot övergripande principer, och att den därför måste omprövas. En tredje möjlighet kan vara att utreda om diskrepansen kan vara ett resultat av misstag i verklighetsuppfattningen, och att det isåfall är den som behöver korrigeras.

Ett gemensamt drag i dessa olika fall är att man eftersträvar att kombinationen av värderingar och verklighetsuppfattning ska vara *konsistent*, alltså att den inte ska kunna ge upphov till några motsägande slutsatser. Strävan efter sådan konsistens är en naturlig och viktig del av förnuftsmässigt tänkande, och den ingår därför också i en liberal livsinställning. Den ligger bland annat till grund för teorin om *reflektiv jämvikt* som har formulerats av filosofen John Rawls.

Rawls' teori om reflektiv jämvikt

Den centrala frågeställningen i John Rawls' arbete var frågan om vad som bör menas med 'rättvisa', men hans metodiska ansats är också tillämpbar för frågor om värderingar och värdegemenskaper. Han formulerade först sin ansats i artikeln *Outline of a Decision Procedure for Ethics* vilken han sedan vidareutvecklade och använde i sin bok *A Theory of Justice* [brn-026] och dess efterföljare. För Rawls var huvudfrågan i en teori för rättvisa hur man kan nå fram till ett gemensamt synsätt på rättvisa som kan bli allmänt accepterat i ett samhälle, även om olika

individer där företräder skilda synsätt i frågan. Han formulerar principer för vad han kallar ett 'välordnat samhälle' vilket ska vara

designed to advance the good of its members and effectively regulated by a public conception of justice

och vars rättsregler och moralregler alltså ska överensstämma med den allmänna rättsuppfattningen i samhället. Han kallar sin ansats för 'reflective equilibrium theory' och beskriver den så här:

The distinctive claim of reflective equilibrium is that moral justification does not depend on an ultimate moral foundation, but on the coherence between all moral and non-moral beliefs that are relevant to the issue at hand.

Man ska alltså inte behöva utgå från några filosofiska eller religiösa grundprinciper, utan man ska utgå från egenintresset och härleda en gemensam rättsuppfattning därur. John Rawls föreslår en metod i flera faser, och som enklast kan beskrivas om man har ett begränsat antal personer som ska enas om en gemensam rättsuppfattning. Här rör det sig dock inte om reella personer, utan om teoretiska personer som inte har några invanda föreställningar, och som enbart styrs av sitt eget intresse.

I den första fasen av processen för att hitta en gemensam rättsuppfattning formulerar var och en av dessa abstrakta gruppmedlemmar sin *ursprungliga rättsuppfattning* med en metodik som använder begreppet *veil of ignorance*. Dess grundidé är att i första steget ska varje gruppmedlem var för sig ta ställning till möjliga uppfattningar i var och en av ett antal rättsfrågor. Därefter gör var och en en kritisk granskning av sin lista för att söka eventuella invändningar mot helheten av rättsregler. Till exempel kan det ju vara så att två rättsregler förefaller rimliga var för sig, men att det blir orimliga konsekvenser när de används tillsammans. För varje regel i den ursprungliga rättsuppfattningen frågar man sig alltså om man verkligen kan ställa upp oförbehållsamt på denna regel, givet vad man i övrigt vet eller har tagit ställning till.

Genom denna process utvecklar varje deltagare sin ursprungliga rättsuppfattning till en *övertvägd* sådan. I denna finns en del regler som upphovspersonen är helt övertygad om, och denna del av den övertvägda rättsuppfattningen kallas personens *övertygelse* vad gäller rättvisa. De delar av rättsuppfattningen som ligger utanför övertygelsen är därför sådana där deltagaren ganska lätt kan komma att ändra sig om tillräckliga skäl framkommer för det.

I nästa fas av arbetet jämför man de olika deltagarnas övertygelser för att se om det finns några motsägelser mellan dem, på så sätt att några regler i olika övertygelser är oförenliga, antingen i princip eller i en del praktiska situationer. I

sådana fall får deltagarna diskutera vidare och försöka övertyga varandra, och om det inte lyckas kan de dela upp sig i skilda grupper, på så sätt att det inte finns några motsägande övertygelser inom någon av grupperna.

När detta är gjort går man vidare till att granska hela de övervägda rättsuppfattningarna (inom varje delgrupp, i förekommande fall, och eljest i hela den ursprungliga gruppen), för att diskutera överensstämmelser och skillnader mellan dem. Detta bör kunna leda till att deltagarna reviderar sina uppfattningar på basis av ny information och av diskussionen. Därvid betraktas övertygelserna som fasta men inte som helt låsta. Det betyder att om man ser konflikter ska man undvika att ompröva övertygelseerna, utan hellre ompröva andra delar av rättsuppfattningen. Samtidigt gäller att även regler i en övertygelse kan omprövas om det finns tillräckligt starka skäl för det.

Wikipedia kommenterar denna metodik på följande sätt:

Rawls har jämfört sättet att utveckla etiska (inklusive politiska) teorier, med att utveckla en ny grammatik: det handlar om att formulera principer som leder till giltiga omdömen när de tillämpas och vilka överensstämmer med redan etablerade, men intuitiva, uppfattningar om vad som är rätt och fel. I detta normativa förhållningssätt skilde han sig från sina närmaste föregångare, som ägnade sig åt analyser av etiska system och handlingar, och han markerade en återgång till att låta värden vara bestämmande för etiken.

En viktig konsekvens av Rawls' ansats är att rättsuppfattningen alltid ska kunna revideras när verkligheten förändras på ett sådant sätt att rättsuppfattningen leder till motsägelser. Den kritiska granskningen av rättsuppfattningen behöver alltså bedrivas fortlöpande.

Förnuftsmässiga värdeuppfattningar

I Rawls arbete var kriterier för ett samhälles gemensamma uppfattning om rättvisa det genomgående temat, men den metodik som han formulerade och använde borde vara lika tillämplig när man vill formulera en genomtänkt och gemensam uppfattning om värderingarna i ett samhälle, alltså det samhällets *förnuftsmässiga värdeuppfattning*. Detta är en viktig aspekt av den långsiktiga frågeställningen i det här arbetet.

För att arbeta i analogi med Rawls' ansats och utveckla en förnuftsmässig värdeuppfattning borde man alltså börja med att formulera en eller (helst) flera ursprungliga värdeuppfattningar. Denna bok vill bidra till detta genom att den innehåller några tiotal *premiss* och ungefär lika många *riktlinjer* vilka tillsammans är avsedda att kunna användas på det sättet, och som innehåller både värderingar och förhållningssätt. Därefter identifierar man en övervägd värdeuppfattning med

samma förfaringssätt som Rawls föreskriver för en rättsuppfattning.

Ett avsteg från Rawls' principer behöver dock göras. För Rawls är det av central betydelse att man ska arbeta med regelsamlingar som är motsägelsefria. När det gäller värderingar är detta inte något självklart villkor, och det är heller inte klart att det skulle vara realistiskt. Om en värdeuppfattning anger två motsägande värderingar i en situation så är ju det naturliga att man då får analysera det hela vidare för att komma fram till vilken värdering som man tycker väger tyngst. För mer permanent bruk kan man förse en av värderingarna med en undantagsklausul som anger villkor för att regeln undantagsvis inte ska vara tillämplig.

Ett sådant sätt att gå tillväga är mindre önskvärt i samband med en rättsuppfattning som ska användas i juridiska sammanhang, även om det nog kan förekomma även där, men när det gäller personliga värderingar borde det vara fullt rimligt. Dessutom kan sådana situationer bli en del av den process där värdeuppfattningen vidareutvecklas.

Därför måste det vara lämpligt att en dokumenterad värdeuppfattning inte bara innehåller en punktvis sammanställning av värderingar, utan att den också kan innehålla anteckningar om situationer där ingående värderingar kan komma att motsäga varandra.

Överlappande konsensus och gemensam övertygelse

Begreppet 'överlappande konsensus' är avsett som en princip för sammanfogning två eller flera personers synsätt, så att man kan ange något som de är överens om. Definitionen baseras på vilka *skäl* som de deltagande personerna har för de olika komponenterna i sina respektive synsätt, alltså deras legitimering.

Följande är ett enkelt exempel som illustrerar begreppet. Vi har två personer som har att välja vilken stormarknad de ska besöka vid ett specifikt tillfälle där valet står mellan en ICA-butik och en COOP-butik. En av dem tycker att det alltid är viktigast att välja en butik som har ett stort sortiment av ekologiska livsmedel, och därför föredrar hon COOP framför ICA. Den andra tycker att det alltid är viktigast att välja den butik som är närmast för att spara tid och bränsle, och därför föredrar han också COOP före ICA i den aktuella situationen. De två personerna har olika underliggande värderingar, men de har fortfarande en "överlappande konsensus" om att välja COOP i detta fall.

Poängen med detta exempel och med överlappande konsensus i allmänhet är att deltagarna kan ha ett visst samförstånd även om en del i och för sig grundläggande och relevanta delar av deras världsbilder är olika. Tanken med ett sådant samförstånd kan möjligen vara kontroversiell, eftersom den kan användas för att hävda att ett visst politiskt parti kan komma överens med ett annat parti vars grundläggande värderingar det inte håller med om. Det vore dock en udda användning av begreppet.

Här ingår uttrycket 'världsbild' vilket betecknar en människas alla övertygelser, innefattande både faktakunskaper och moraliska övertygelser. Det betyder alltså att den "moraliska inställningen" (enligt definitionen i kapitel 3) ska ses som en del av världsbilden. En sådan världsbild sägs enligt Rawls vara 'koherent' och vara i 'reflektiv jämvikt' om den inte innehåller någon kognitiv dissonans, även efter noggrann granskning av konsekvenserna av olika moralregler. Samma villkor kan tillämpas på en begränsad del av en världsbild.

Uttrycket "överlappande konsensus" definieras något olika hos olika författare. Skillnaderna har att göra med att en individs uppfattningar i dess världsbild kan vara mer eller mindre välgrundade. En uppfattning i en specifik fråga som är en direkt följd av en grundläggande princip som personen har betecknas som välgrundad, medan en uppfattning som inte är relaterad till andra delar av hela världsbilden sägs vara mindre välgrundad, eller ogrundad. Med andra ord är en ogrundad uppfattning en sådan som personen i fråga kan ändra utan att påverka något annat i världsbilden, medan en välgrundad uppfattning inte kan ändras utan att skapa instabilitet.

Rawls' ursprungliga definition av överlappande konsensus krävde att det som ingår i en sådan konsensus ska vara *välgrundade* uppfattningar hos var och en av deltagarna. Andra författare är inte så strikta och tillåter också uppfattningar som är ogrundade hos vissa av deltagarna, och som vissa av dem alltså inte tar ställning till ⁽²²⁾. För tydlighetens skull kommer jag att använda termen "överlappande konsensus" för den bredare betydelsen, och jag väljer termen *gemensam övertygelse* när det är den ursprungliga, strängare betydelsen som avses.

Begreppet 'överlappande konsensus' har förts fram i den allmänna debatten, särskilt av ärkebiskop(ebo: debate deb-100 Antje Jackelén ⁽²³⁾, ⁽²⁴⁾). Det används då i mer allmän bemärkelse, varvid distinktioner som den mellan överlappande konsensus och gemensam övertygelse inte är tillämpliga.

Stabilitet i en världsbild

Stabiliteten i en världsbild, eller en del av den, är ett viktigt och relaterat begrepp. För att fortsätta med samma exempel, låt oss anta att den andra personen inte bryr sig om vilken butik som ska väljas. (Han kanske bara vill få det hela överstökad så snabbt som möjligt). I det fallet är det fortfarande en överlappande konsensus, eftersom det inte finns någon meningsskiljaktighet, men denna konsensus sägs inte vara stabil eftersom den kan förändras om ytterligare överväganden kommer in. Den andra personen kan ju plötsligt komma att tänka på någon annan

²²pan-16047: Sem de Maagt, Inquiry, 2016-05-27.

²³pan-16316: ufs, Svenska Kyrkan, 2016-08.

²⁴pan-16318: ufs, Dagens Seglora, 2014-06-02.

omständighet som får honom att föredra ICA-butiken trots allt.

I allmänhet sägs en moralisk regel i en världsbild vara *välgrundad* om den är en logisk konsekvens av allmänna principer i den världsbilden. En viss del av en världsbild eller moralisk inställning sägs vara *stabil* om alla de moraliska reglerna i den är välgrundade.

Den bakomliggande uppfattningen för detta är att en världsbild är relativt öppen för tillägg av fler fakta, medan den gör mycket mer motstånd mot borttagning eller utbyte av en del av sitt innehåll. Detta motstånd kan övervinnas om orsakerna är tillräckligt starka, och det är vad som händer när värderingar förändras, men det görs inte lätt.

Värderingars legitimitet

Med detta kan vi återvända till huvudämnet i detta kapitel, alltså frågan om hur man kan definiera moralreglers och värderingars legitimitet. Vi har identifierat två sätt att se på detta, nämligen en enkel definition som bygger direkt på tanken om en värdegemenskap, och en teoretisk definition som bygger på Rawls' metodik. (ebo: debate deb-100 I den enkla ansatsen förutsätter man att där finns en värdegemenskap som har en gemensam världsbild där det inte finns någon kognitiv dissonans och som är stabil. Dessa villkor kan tolkas som att världsbilden är väl genomtänkt och fri från motsägelser. En moralregel eller värdering sägs då vara legitim enligt denna värdegemenskap om och endast om den ingår i dess världsbild.

I den teoretiska ansatsen förutsätter man istället att det finns en övervägd värdeuppfattning som har tagits fram på det sätt som beskrevs ovan. En värdering eller moralregel sägs vara legitim enligt denna övervägda värdeuppfattning om den ingår i denna.

Bägge dessa definitioner innebär att en värderings legitimitet kan vara tidsberoende. Den kan gå från legitim till icke-legitim eller tvärtom, till exempel för att information har tillkommit eller omprövats i världsbilden.

Att världsbilden är motsägelsefri är då detsamma som att den inte innehåller någon kognitiv dissonans. En omedelbar fråga med denna definition är hur man kan avgöra vad som är de relevanta delarna av världsbilden? Nästa fråga är på vad sätt det kan avgöras, och av vem, huruvida det föreligger någon kognitiv dissonans där? Rawls ståndpunkt är att även dessa bedömningar måste göras utifrån medlemmarnas åsikter och avvägningar i gemenskapen i fråga. Samtidigt förutsätter han att dessa åsikter är både välgrundade och ”stabila”, dvs att de inte kan ändras godtyckligt.

Definitionen av en moralregels legitimitet i den enkla ansatsen förutsätter att man har definierat vad som ska menas med världsbilden i en värdegemenskap, vilken måste erhållas genom sammanläggning av medlemmarnas världsbilder.

Det av Rawls införda begreppet 'överlappande konsensus' är lämpat för detta ändamål.

Kardinalvärderingarnas legitimitet

Man kan tycka att det inte är så stor skillnad på dessa två ansatser med deras definitioner av moralreglers legitimitet. Den teoretiska ansatsen inför ett systematiskt sätt att definiera hur världsbilden ska vara motsägelsefri och fri från kognitiv dissonans, medan den enkla ansatsen bara förutsätter att den värdegemenskap som det gäller har diskuterat sina moralregler tillräckligt länge så att de rimligen har hittat eventuella motsägelser. Motsvarande gäller för värderingar.

Valet av definition har dock en viss betydelse för hur man ska se på legitimiteten hos kardinalvärderingarna. I den enkla ansatsen är det inte mycket att orda om: i värdegemenskapens val och urval av värderingar tar man också ställning till vilka värderingar som ska få beteckningen kardinalvärdering, men egentligen behandlas de på samma sätt som alla andra värderingar. Man kan kanske önska att det ska finnas några spärrar så att kardinalvärderingar inte kan ändras lika lätt som andra värderingar, men det är också fullt möjligt att detta kommer av sig själv. Kardinalvärderingarna kan ju förutsättas vara övergripande, så att de befinner sig högt upp i hierarkin av värderingar. Det betyder att de kan förväntas ha många instanser, alltså tillämpningar och specialfall. Därigenom blir det ett särskilt stort motstånd mot att ändra dem i den kognitiva strukturen, eftersom man då måste överväga vilka instanser som kanske också ska ändras.

I fallet med den teoretiska ansatsen ställer det sig annorlunda, beroende på att denna inte är definierad för en viss värdegemenskap eller motsvarande. Istället är definitionen baserad på att den ursprungliga rättsuppfattningen, respektive värdeuppfattningen, ska bestå av rättsregler eller moralregler som har valts av hypotetiska personer på ett sådant sätt att deras speciella egenskaper inte kan spela in. När den hypotetiska personen tar ställning till en möjlig regel, till exempel "utlänningar i landet får bara sitta baktill i bussen", vet hen alltså inte om hen kommer att vara invånare eller utlänning i de situationer där regeln skulle tillämpas. Det är detta som kallas att ställningstagandena görs under en "veil of ignorance".

Nåväl, problemet är att när man ska använda denna ansats måste man definiera vilka som ska ingå under beteckningen "personer". Dessa figurerar på två sätt i definitionen: de möjliga reglerna ska tillämpas på "personer", och det är också "personer" som väljer ut de regler som ska ingå i den ursprungliga värdeuppfattningen. Ska då nyfödda barn ingå? Då måste man förutsätta att de hypotetiska bebisarna har förmåga att ta ställning till föreslagna moralregler. Ska förståndshandikappade ingå? Ska primater ingå, till exempel gorillor? Och så vidare.

Eftersom samma avgränsning gäller för vad som räknas som "personer" i de två fallen, blir det möjligt att använda den teoretiska ansatsen för att legitimera

(till exempel) ett apartheid-samhälle. Då väljer man alltså att definiera ”personer” så att det avser den härskande klassen i det samhället.

Detta är ett allvarligt problem för denna teoretiska ansats, och det är ett allvarligt problem för varje teori där man vill använda egenintresset som grund för en definition av moralen. Hela skälet för att använda den ansatsen är ju att den skulle ge en systematisk och helt formell definition av rättsregler, eller moraluppfattningar som alla *bör kunna* acceptera eftersom detta är förenligt med allas egenintresse. Men ställningstagandet till vilka som ska få ingå bland dessa ”alla” kan inte avgöras i den formella processen, eftersom den måste vara avgjord innan denna process kan starta. Om man å andra sidan vill lägga till en regel som säger, till exempel, att de teoretiska personerna ska avse individer av arten *homo sapiens* från födelseögonblicket, alltså då navelsträngen skärs av, då är modellen inte längre fri från empiriska antaganden.

Ett möjligt sätt att hantera detta problem kan vara att införa vissa övergripande värderingar som inte görs till föremål för den av Rawls beskrivna proceduren. Det blir alltså värderingar för vilka man inte ska fråga vilka som stöder dem och vilka som inte stöder dem, utan de ska bara finnas där. Acceptansen av dessa måste etableras genom att medborgarna bibringas en övertygelse om dem redan vid tidig ålder, och genom att samhället är tydligt på att det är dessa som gäller. Man kan isåfall se dem som *trosuppfattningar*. Värdepluralismens två kardinalvärderingar skulle kunna användas på detta sätt, eventuellt efter viss modifikation. Kardinalvärderingen om allas rätt till autonomi kan då bli ett skydd mot användning av oacceptabla personbegrepp i den teoretiska ansatsen. Även kardinalvärderingen om global hållbarhet förtjänar samma status som skydd, nämligen för att avvisa sådana ’ursprungliga värdeuppfattningar’ som inte bekymrar sig om hållbarheten av den värld vi lever i.

Kapitel 9

Samhälleliga värderingar och riktlinjer

I varje samhälle och varje statsbildning behövs det en gemensam moralinställning för att samhället ska fungera bra. I kapitel 3 infördes begreppet *samhällsgrundande värderingar* för att beteckna sådana värderingar som verkligen är viktiga ur samhällets synpunkt och där det finns behov av att så många medborgare som möjligt accepterar dem. Det begreppet behövs när man hävdar att samhället ska verka aktivt för dessa värderingar, men avstå från att verka för andra värderingar.

Värdeliberalismen betonar vikten av att en lista på samhällsgrundande värderingar tas fram genom nationellt samråd i en stat. Men eftersom både traditioner och praktiska förhållanden skiljer sig mellan olika länder går det inte att fastställa en lista över sådana värderingar som ska gälla för värdeliberalism i allmänhet. Däremot är det naturligt att ge exempel för att konkretisera vilka värderingar som kan tänkas ingå. En sådan lista kan också användas som ett diskussionsunderlag i det föreslagna samrådet.

Det här kapitlet innehåller en samling av sådana förslag till samhällsgrundande värderingar. De flesta av förslagen avser förhållningssätt, snarare än egentliga värderingar. Det rör sig också om förhållningssätt som är allmänt accepterade, så avsikten är inte att föreslå några helt nya beteenden, utan framförallt att göra en katalog över välkända goda förhållningssätt och att föreslå namn på dem.

Förhållningssätt som är gemensamma inom en social grupp är vad som inom sociologin kallas *normer*, men här kommer ordet 'riktlinjer' att användas istället eftersom de kan vara mer begripligt. Det markerar också att det inte rör sig om moralregler som måste tillämpas utan urskillning, utan istället om flexibla regler där varje individ får välja deras tillämpning med hänsyn till omständigheterna i varje särskild situation, och inom ramen för sin autonomi och sina egna värderingar. Folkhälsomyndighetens rekommendationer under Covid-epidemin är ett aktuellt exempel på riktlinjer från en myndighets sida, men riktlinjer kan också växa fram på ett naturligt sätt inom en värdegemenskap.

Dessa förhållningssätt eller riktlinjer kan också jämföras med 'dygder' på det sätt som det begreppet används inom filosofi och religion, och som beskrevs i kapitel 5. Det rör sig till stor del om samma slags beteenden i dessa fall, men motiveringarna för dem skiljer sig åt. I den aristoteliska traditionen är dygder det som rekommenderas till varje individ för sig, som ett sätt att uppnå 'fullkomlighet' och för att kunna leva ett gott liv. Även i den alternativa traditionen från Thomas av Aquino är dygder det som ger människan lycka, men det ligger inte inom mänsklig förmåga att själv förstå vad som då krävs ⁽²⁵⁾

²⁵pan-16714: Shawn Floyd, Internet Encyclopedia of Philosophy.

For [Aquinas], final happiness consists in beatitude, or supernatural union with God. Such an end lies far beyond what we through our natural human capacities can attain. For this reason, we not only need the virtues, we also need God to transform our nature – to perfect or “deify” it – so that we might be suited to participate in divine beatitude.

Gentemot bägge dessa traditioner betonar värdeliberalismen vikten av samhällsgrundande förhållningssätt, alltså sådana som är gemensamt överenskomna i ett samhälle och som syftar till att detta ska fungera bra, framförallt med hänsyn till de två kardinalvärderingarna och till vad vi vet om människans natur. Det är sådana förhållningssätt som kan kallas riktlinjer.

En katalog över riktlinjer i vårt eget samhälle skulle kunna ha flera användningar, till exempel i skolorna, och i information till invandrare. Den kan också vara användbar om och när de nya och förändrade förutsättningarna för den mänskliga existensen leder till existentiella kriser och därav följande konflikter, både för individer, grupper och stater. I sådana situationer är det viktigt att vara tydlig om vilka förhållningssätt och värderingar vi står för och inte kan kompromissa om, samtidigt som vi är öppna för förändring när förändring är nödvändig.

I samband med nationella kriser eller andra extraordinära omständigheter kan det också vara aktuellt att en myndighet utfärdar riktlinjer, alltså rekommendationer som inte är tvingande och som är avsedda att tillämpas inom ramen för varje persons goda omdöme, men utan att det finns möjlighet till något föregående samråd i samhället som helhet om dessa riktlinjer. Ett sådant förfaringsätt kräver förstås att myndigheten ifråga, och myndigheterna i allmänhet har en hög grad av trovärdighet. Folkhälsomyndighetens rekommendationer i samband med Covid-pandemin är ett gott exempel på riktlinjer av detta slag.

Ordet 'riktlinjer' används i flera av de följande rubrikerna, men här avses förstås enbart att det handlar om förhållningssätt som kan tänkas göras till riktlinjer efter vederbörligt samråd.

1 Rättskaffenhet

Följande är några viktiga punkter under denna huvudrubrik.

Ärlighet. Detta innefattar uppriktighet, rättframhet, och att tala sanning. Det innefattar också att inte använda otydliga eller missvisande påståenden för egen vinnings skull.

Pålitlighet. Detta innebär i detta sammanhang att stå fast vid gjorda överenskommelser.

Ovöld. Med detta något gammaldags ord avses att den som har förtroendet att fatta beslut på det gemensamma vägnar eller på annans vägnar ska göra det med hänsyn till rättvisa och till uppdragsgivarens intressen, och får inte använda det till att gynna sina egna intressen. Detta innebär avståndstagande från korruption, och från varje samhällsmodell där lokala lojaliteter får styra beslut i det gemensamma.

2 *Aktivitetsrelaterade riktlinjer*

Hänsynsfullhet. Detta betyder att man inser konsekvenserna av sina tilltänkta handlingar och att man avstår från dem om de skulle leda till störningar eller andra väsentliga nackdelar för andra enskilda personer. Därigenom innefattar det respekt för andras autonomi.

Återhållsamhet. Brist på återhållsamhet beskrivs ofta som att någon ”tar för sig”. Det kan gälla att ta orimligt mycket av en viss rätt på en buffé, eller att pressa sig fram så långt som möjligt i en trång trafiksituation utan hänsyn till att man då blockerar trafiken så att den låser sig. Att gå förbi större delen av en kö och ställa in sig nästan längst fram kan vara ett annat exempel.

Gemensamt för sådana beteenden är att de inte riktar sig mot en viss person, utan det är helheten som får ta nackdelarna av en persons beteende. Återhållsamhet innebär alltså att man inser konsekvenserna för gruppen, och att man avstår från att göra det som gruppen har nackdel av. Bland konsekvenserna bör då inte bara de omedelbara nackdelarna räknas, utan också effekter ”om alla skulle göra så”. Om kökulturen bryts ned, till exempel, så kommer alla att få trängas för att komma fram, vilket är sämre för de flesta.

Samverkansvilja och konkurrensvilja. När ett större antal personer har som uppgift att utföra ett uppdrag av avsevärd storlek avser ’samverkansvilja’ en preferens för att organisera arbetet genom samverkan, medan ’konkurrensvilja’ avser en preferens för att låta det ske i form av konkurrens mellan grupper inom projektet. Bägge arbetsformerna behövs, och de kompletterar varandra, men samverkan är en svår konst.

Ansvarskänsla och lojalitet. Dessa relaterade förhållningssätt har behandlats i en tidigare artikel, ⁽²⁶⁾. Ansvarskänsla avser varje människas ansvar för sina gärningar, men också en beredskap att ingripa och hjälpa till när det behövs. Ansvar för ens gärningar innebär bland annat en skyldighet att efter bästa förmåga

²⁶ art-162: ”Ansvarskänsla och ... som samhällsgrundande värderingar”

ställa till rätta när man har åstadkommit en skada. Lojalitet kan definieras som en ansvarskänsla som är så stark att man för dess skull accepterar väsentliga nackdelar för egen del.

Gemensamt för dessa förhållningssätt är att de förutsätter en förmåga att se framåt och bedöma konsekvenserna av egna och andra handlingar, samt även att bedöma dessa konsekvenser utifrån gällande värderingar. Samma förmåga behövs också vid användning av fritänkande moralkriterier i den mening som beskrivits i en tidigare artikel, ⁽²⁷⁾.

3 *Relationsrelaterade riktlinjer*

Öppenhet. Detta får här beteckna en insikt om att andra kan ha en annan verklighetsuppfattning än en själv, och att det då inte behöver vara så att den ene har rätt och den andre har fel. Det kan istället vara fråga om olika perspektiv som kompletterar varandra och som tillsammans ger en bättre förståelse för helheten. Öppenhet innebär därför att ta intryck av den andres erfarenheter, tolkningar och bedömningar.

Tolerans. Analogt med föregående punkt: en beredskap att acceptera att andra kan ha andra åsikter och andra beteenden än en själv, och en insikt om att värderingar och förhållningssätt är kulturberoende. Detta leder till att man visar tålamod och välvilja även mot dem som har ett annat synsätt än ens eget.

Normkritik. Härmed avses en förmåga att ta ställning till normer inom ramen för sin individuella autonomi och sitt kritiska sinnelag, men däremot inte att vara allmänt negativ till alla normer i omgivningen. Avsaknad av normkritik inträffar alltså när majoritetens beteende i en grupp förväntas från varje medlem i gruppen.

Ömsesidighet. Detta är den föreslagna svenska beteckningen för det som T.A. Aleinikoff har betecknat som *mutuality* ⁽²⁸⁾. Han förklarar detta förhållningssätt med att det inte räcker med tolerans, utan det behövs också en öppenhet och ett aktivt intresse för motparten. Han skriver: "Mutuality demands active engagement, learning about others in their own terms. ... (This) changes the observer".

Samförståndsvilja. Detta är det förhållningssätt där man hanterar situationer där motstridiga intressen förekommer genom att försöka hitta en medelväg som båda parter kan vara tillräckligt nöjda med. Det förutsätter ofta att vardera sidan sätter

²⁷ art-155: "Värderingar, ... för individer, samfund och nationer"

²⁸ pan-2988: T. Aleinikoff, *The American Prospect*, 1998.

sig in i motpartens synsätt och bevekelsegrunder, så att man gemensamt kan hitta en sådan medelväg. Samförståndsvilja är alltså baserad på ömsesidighet.

Motsatsen till samförståndsvilja kan kallas *dominansvilja* och består i att vardera parten bara ser två möjliga sätt att lösa konflikten, nämligen att en av parterna ”vinner” och den andra ska underkasta sig helt. Dessa motsatta förhållningssätt har diskuterats närmare i en tidigare artikel, ⁽²⁹⁾.

Solidaritet. Lojalitet med en större grupp och med dess medlemmar.

4 *Respekt för och försvar av andras rättigheter*

Här anges ett antal rättigheter som fastställts genom internationella eller nationella beslut. Medborgerliga förhållningssätt där man respekterar och försvarar dessa rättigheter utgör den starkaste garantin för att de ska komma att gälla.

Respekt för medmänniskornas värdighet. Varje människa anses ha en inneboende värdighet, men denna kan kränkas t.ex. genom kränkande behandling, eller genom att vederbörande tvingas utföra avskyvärda handlingar. Varje individ har en rätt att slippa få sin värdighet kränkt. (Bedömningen av vad som ska anses vara ’kränkande’ måste dock kunna göras även av omgivningen och kan inte enbart tillkomma den som anser sig vara kränkt).

Avståndstagande från diskriminering. Det tycks inte vara enkelt att göra en bra definition av diskriminering, så det får hänskjutas till en annan artikel. Man kan dock notera att i många fall utgör diskriminering en kränkning av en persons värdighet.

Rörelsefrihet. Varje människa har i princip rätt att röra sig fritt inom ramen för sin egen förmåga, men denna rättighet kan begränsas av samhället, till exempel för ordningens upprätthållande.

Allemansrätt. En ytterligare precisering av rörelsefriheten och dess begränsningar. Detta är ett tydligt exempel på en rättighet som gäller i Sverige och som ingår i gällande värderingar, men som man ser olika på i olika delar av världen.

Egendomsrätt. Inom ramen för gällande lag och rätt fastställer samhället principerna för vilka materiella och immateriella egendomar som ska betraktas som privatägda, och vilka regler som ska gälla för innehav, överlåtelse och dispositionsrätt

²⁹ art-142: ”Dominans eller samförstånd”

för dessa.

Lika möjligheter. Medborgare ska så långt möjligt ges likadana förutsättningar att skapa och forma sin tillvaro, oberoende av egenskaper som är medfödda, ärvda, eller i övrigt inte är resultatet av vederbörandes eget fria val.

Medbestämmande. I sådana sammanhang där flera människor samverkar mot gemensamma mål eller för att gemensamt utföra ett uppdrag bör alla deltagare ges möjlighet att delta i gemensamma beslut om hur arbetet ska organiseras.

Yttrandefrihet. Var och en har rätt att fritt uttrycka sin mening utan att först behöva inhämta något godkännande för detta.

Församlingsfrihet. (Välkänt, behöver ej förklaras).

Religionsfrihet. Detta anses vara en absolut rättighet vad gäller inre troshandlingar (till exempel tyst bön), medan den kan begränsas av samhället när det gäller yttre troshandlingar.

5 Riktlinjer som avser kunskap och förnuft

Inhämtande och omvårdnad av kunskap. Aktivt intresse för att skaffa sig kunskap och för att tillämpa den, samt att bidra till att grundlösa påståenden blir effektivt motsagda.

Kritiskt sinnelag. Innefattar en vana att granska trovärdigheten i framlagda påståenden och argument, och att se om det finns skäl att ifrågasätta dem. Det innebär också att när en person försöker finna orsaken till ett visst fenomen ska han eller hon försöka identifiera olika möjliga orsaker och välja den som är mest trolig utifrån vad man vet. Att oöverlagt binda sig för en tänkbar orsak vittnar om avsaknad av kritiskt sinnelag.

Objektivitet. Får i detta sammanhang beteckna en beredskap att lyssna på argument och granska dem, inte minst om de motsäger ens egen hittillsvarande uppfattning. Ska kunna göras oberoende av vem som framför argumenten, och i vilket syfte. Motsatsen till fördomsfullhet.

Respekt för vetenskap och för all kunskap som är baserad på solid erfarenhet. Detta förhållningssätt står inte i motsats till kritiskt förhållningssätt, men det kan påfordra ett kritiskt förhållningssätt även mot dem som motsäger och tar

avstånd från etablerad kunskap.

Dessa kunskapsrelaterade förhållningssätt är inte bara viktiga i samband med kunskapsinhämtning, till exempel i skolan, utan också i samband med de andra förhållningssätt som har beskrivits ovan. De aktualiseras till exempel i samband med öppenhet, erkännande och ömsesidighet.

Ytterligare en riktlinje under denna rubrik kommer att tillkomma i nästa kapitel.

6 *Mångfaldsrelaterade riktlinjer*

Under denna rubrik anges förhållningssätt som aktualiseras när det finns olika grupper med delvis skilda värderingar i ett samhälle. Här ingår dels samhällets förväntningar på vilka förhållningssätt som ska vara för handen i sådana grupper samt hos deras ledare och medlemmar, dels också majoritetssamhällets förhållningssätt till dessa.

Denna frågeställning har tidigt behandlats av T.A. Aleinikoff och flera av de följande punkterna har framförts av honom; se ⁽³⁰⁾, ⁽³¹⁾.

Uppskattning av mångfald. Detta innebär att man som medborgare erkänner och uppskattar förekomsten av kulturella grupper, till exempel etniska och religiösa sådana, och att man samtidigt stöder att samhället kan ställa krav på dessa grupper och på deras företrädare. Som exempel på sådana krav finns Aleinikoffs princip om övergångsrätt och principen om assimilationsfrihet. (Se nedan).

Avståndstagande från all supremacism. Begreppet supremacism avser föreställningar om en viss grupps överhöghet eller om att den skulle ha särskilda rättigheter. Det innefattar rasism i både biologisk och kulturell bemärkelse, samt vidare religionism och nationalism i bemärkelsen av doktrin om den egna religionens respektive nationens överhöghet eller företräde.

Välkomnande och erkännande. Detta beskrivs som "policy of recognition" av T.A. Aleinikoff, och på följande sätt:

To be sure, we ask allegiance of newcomers to the nation, but the nation must welcome them in a way that fosters their allegiance. Bourne wrote that integration and dedication to the American project could only come when no group felt that 'its cultural case is being prejudged'. This demands a politics of recognition, not a politics of group-blindness.

³⁰pan-2988: T. Aleinikoff, *The American Prospect*, 1998.

³¹ art-119: "Aleinikoff's Definition of 'Multicultural Nationalism'"

Till detta kan läggas att ett sådant erkännande av andra grupper och deras skilda världsåskådningar inte enbart bör förväntas av majoritetsgruppen. Samma förväntan bör kunna ställas på varje minoritetsgrupp i dess förhållningssätt till andra minoritetsgrupper och till majoritetskulturen.

Assimilationsfrihet och övergångsfrihet. Detta beskrivs av T.A. Aleinikoff ⁽⁵⁾ på följande sätt under rubriken 'permeability':

This principle insists on both the reality of group boundaries and the ability to cross them.

Överskridande av gruppgränser kan till exempel bestå av att ta del av nyheter och läsa litteratur från en annan kultursfär än sin egen, och det kan också bestå av mer drastiska åtgärder, som att övergå till en annan religion.

Avståndstagande från kulturell separatism. Avsöndring avser här den situation där en grupp vänder taggarna utåt mot det omgivande samhället och isolerar sig från detta. Avsöndring kan förekomma såväl i religiösa och etnoreligiösa grupper som i samband med politisk extremism. Det förra fallet diskuteras mer utförligt i en separat artikel, ⁽³²⁾.

Avståndstagande från gruppegoism. Gruppegoism avser det förhållningssätt där gruppmedlemmar förväntas ge särskilt företräde för gruppens och dess medlemmars intressen närhelst de befinner sig i en förtroendeposition. Avsöndring leder lätt till gruppegoism, och även detta behandlas i ovannämnda artikel.

7 Respekt för och försvar av det egna landet

Här förutsätts att det egna landet är en nationalstat med liberal demokrati vilken arbetar i enlighet med de fastlagda samhällsgrundande värderingarna och verkar för att dessa respekteras och förstärks.

Identifiering med det egna landet. Här ingår solidaritet, lojalitet och upplevd tillhörighet. Detta beskrivs av T.A. Aleinikoff på följande sätt under rubriken 'allegiance':

The central idea is that a person be committed to this country's continued flour-

³² art-468: "Samhället måste ... mot avsöndring och gruppegoism"

ishing and see himself or herself as part of that ongoing project. The allegiance, the common identification, need not be exclusive, but it must be paramount.

Nationell förankring. Varje medborgare förväntas känna till och förstå det egna landets situation, kultur och historia. Häri ingår också förmåga att förstå och att kommunicera på landets språk. Varje medborgare förväntas vidare vara beredd att ställa upp för det egna landet om och när det är utsatt för hot.

Aktivt deltagande i folkstyret. Med folkstyret avses principen att all offentlig makt utgår från folket och utövas av staten genom det i grundlagen fastlagda systemet. Med 'aktivt deltagande avses bland annat deltagande i allmänna val och i opinionsbildande verksamhet i politiska frågor.

Laglydnad. Detta utgår från principen att lagar stiftas av folkstyret och att deras efterlevnad garanteras på två sätt: dels genom en värdering om laglydnad så att medborgare spontant följer gällande lag, och dels med ett rättssystem som är baserat på polismakt och domstolar och som också det realiserar inom ramen för folkstyret.

I begreppet laglydnad ingår respekt för andra individers lagliga egendom och för samhällets gemensamma egendom. Vidare ingår acceptans för de förändringar av egendom (till exempel beskattning) som samhället beslutar om.

Det som sägs under denna rubrik är också tillämpligt på statsförbund som det egna landet har valt att ingå i genom legitima beslut.

8 Kunskap och insikt om globala frågor

Kunskap om utvecklingen i världen som helhet, dvs. utanför ens eget land. Detta innefattar till exempel kunskaper i samband med klimatförändringar, miljöförstöring, global migration och global folkhälsa, inklusive risken för pandemier. Det som sägs ovan om förhållningssätt som avser kunskap och förnuft gäller självklart även för dessa frågor.

Känsla av medansvar för utvecklingen i världen som helhet. Detta innefattar samma områden som i föregående punkt.

9 Allmänt om samhälleliga förhållningssätt

Följande är några synpunkter på metanivå *om* ovan beskrivna förhållningssätt.

Kulturbundenhet. Många av de beskrivna förhållningssätten och värderingarna är kulturbundna i den bemärkelsen att det är svårt för en enskild individ att avvika från dem som gäller i den omgivande kulturen. Det gäller till exempel för förhållningssättet återhållsamhet som definierades ovan: om alla andra tar för sig så blir det inte nödvändigtvis bättre för att man själv inte gör det. På samma sätt är det inte meningsfullt att tillämpa välkomnande och erkännande mot en person som själv inte tycks ha någon motsvarande förmåga till erkännande av andra, annat än om man därigenom kan påverka honom att förändras.

Kapitel 10

Värderingars absoluta och relativa legitimitet

Det föregående kapitlet gav ett stort antal exempel på värderingar och förhållnings-sätt som man kan vilja betrakta som samhällsgrundande. Om de är allmänt ac-cepterade i ett samhälle kan de betraktas som normer och riktlinjer i detta samhälle.

Dessförinnan, i kapitel 8, har vi behandlat principer för värderingars legitimitet och för systematisering av stora mängder av värderingar. Därvid är det en viktig och naturlig princip att se vissa värderingar som specialfall eller tillämpningar av andra värderingar som är mer generella eller abstrakta.

Bägge dessa kapitel avsåg värderingar i ett specifikt samhälle eller annan värdegemenskap. När man jämför värderingarna i olika samhällen kan man ofta se både skillnader och likheter, eftersom en värdering kan vara legitim i en gemenskap och icke-legitim i en annan, beroende på hur dessa har utvecklats. Samtidigt finns en ofta återkommande tanke om vissa *absoluta värderingar* som ska vara giltiga överallt, även om alla kanske inte är införstådda med detta. Det är ämnet för det här kapitlet.

Proklamationer om universella värderingar

Tanken på absoluta värderingar reser omedelbart frågan om vad som ska vara grunden för sådana absoluta värderingar, eller med andra ord: vad ska vara grunden för deras absoluta legitimitet? Några kanske vill utgå från en viss religion och dess heliga skrifter, men andra kommer isåfall att ifrågasätta detta val. Eller ska man utgå från filosofiska och logiska resonemang? Även då kommer man att hamna i diskussioner om vad som verkligen är legitima principer.

En ytterligare möjlighet är att fastställa generella principer genom ett internationellt fördrag. Isåfall blir det en fråga om förnuftsmässig legitimitet i största möjliga värdegemenskap, men principiellt på samma grund som andra regelverk som åberopar förnuftsmässig legitimitet. Behovet av sådana principer aktualiserades i samband med Nürnbergprocessen efter det andra världskriget, där personer som åtalats för vad de gjort i ansvariga positioner inom den tyska och nyligen be-segrade nazistregimen försvarade sig med att deras handlande varit helt i linje med de lagar som gällde i deras land när det utfördes, och att de för övrigt bara hade lytt order. Deras argument att nya lagar inte skulle tillämpas retroaktivt bemöttes då med att de brutit mot värderingar som var självklara och därför universella.

Denna erfarenhet bidrog till att man ville skapa en gemensam överenskommelse på internationell nivå om universella och självklara rättigheter, så att liknande övergrepp skulle undvikas i framtiden, och så att de skulle kunna beivras i efter-

skott på en klarare laglig grund. Den då nybildade Förenta nationerna lät därför utarbeta sin Deklaration om universella mänskliga rättigheter ⁽³³⁾. Den anger tydligt vad slags legitimitet den har då den inleds med orden

The General Assembly, Proclaims this Universal Declaration of Human Rights as a common standard of achievement for all peoples and all nations,...

Här sägs det alltså tydligt att dessa mänskliga rättigheter har *fastställts* genom ett fördrag, och det sägs inget om att dessa skulle ha en absolut karaktär. Den distinktionen uteblir dock ibland, särskilt när man skriver att dessa rättigheter ”är universella”, som när Antje Jackelén skriver ⁽³⁴⁾

FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna från 1948 ... borde stå bortom höger-vänster-skalan, eftersom dessa rättigheter är just – som det engelska namnet säger – universella och därmed grundläggande för allt politiskt handlande.

Detta kan tyckas vara en *petitess*, men den distinktionen blir viktig när olika värderingar kommer i konflikt och ställs mot varandra, till exempel i samband med det globala hållbarhetsmålet. När det inträffar måste man göra en avvägning mellan värderingarna eller revidera minst en av dem. Men om man tänker sig att alla punkterna i FN:s rättighetsförklaring är absoluta värderingar blir konsekvensen att de inte ska få modifieras i samband med sådana konflikter, utan att de alltid måste ha prioritet framför alla andra värderingar, även sådana som kanske är väl så angelägna.

Ett annat exempel på proklamerade värderingar finns i USA:s självständighetsförklaring från 1776, där den andra inledande meningen lyder

We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.

Denna mening kombinerar de två perspektiven: ordet ’self-evident’ uttrycker att det rör sig om absoluta värderingar, men samtidigt relativiseras detta genom uttrycket ”we hold these truths to be ... self-evident”. Den formuleringen fångar i ett nötskal problemet med att söka absoluta värderingar.

³³pan-16969: ufs, FN.

³⁴pan-16846: Antje Jackel DN, 2021-06-20.

Värderingar, förhållningssätt och mänskliga rättigheter

Tanken på mänskliga rättigheter fördes först fram under 1700-talet, men det är under senare delen av 1900-talet som den har fått sitt stora genomslag. Sådana mänskliga rättigheter har uppenbarligen karaktären av egentliga värderingar, snarare än förhållningssätt, eftersom de uttrycker *vad som bör vara fallet snarare än vad människor bör göra*. Detta är särskilt påtagligt för s.k. positiva rättigheter, som ju uttrycker vilka levnadsvillkor som människor bör ha, men inte säger något om hur de ska få dem, eller av vem.

De exempel på normer och riktlinjer som ingick i det föregående kapitlet utgör däremot inte någon rättighetskatalog, utan i flertalet punkter rörde det sig om riktlinjer, och alltså om rekommenderade förhållningssätt. Det hindrar dock inte att man skulle kunna skapa en ”universell” katalog över riktlinjer på samma sätt som katalogerna över rättigheter, om det fanns intresse för en sådan.

Kognitiv dissonans i samband med absoluta värderingar

Kognitiv dissonans kan vara ett skäl till att en person eller en grupp förändrar någon del av sina värderingar, men det sättet att hantera dissonansen är i princip omöjligt om vederbörande betraktar de berörda värderingarna som absoluta. Detta kan framförallt inträffa för värderingar med religiös eller auktoritär bevekelsegrund, till exempel om en viss moralregel i detta sammanhang visar sig leda till uppenbart oacceptabla konsekvenser. Om det sker hos en enskild person kan det eventuellt resultera i en existentiell kris, och om det sker i en religiös gemenskap har ledningen i denna ett problem som måste lösas på något sätt.

En metod kan då vara att finna en alternativ tolkning av de religiösa källorna och att hävda att denna alternativa tolkning är vad Gud, sådan gruppen föreställer sig honom, verkligen måste ha avsett. Ett annat sätt är att insistera på den ursprungliga tolkningen, trots dess svårartade konsekvenser, och att förklara att Gud vet bäst, och att skälen för den uppenbara orimligheten överstiger mänskligt förstånd.

Ett konkret exempel på den sista strategin är uttalandena från ledande islamiska företrädare att det inte kan finnas något geografiskt undantag från Koranens regler med avseende på början och slutet av fastetiderna under den heliga månaden Ramadan: att äta och dricka är inte tillåtet mellan soluppgången och solnedgången. Detta leder till betydande problem i nordliga områden där natten är mycket kort, eller inte förekommer alls, när Ramadan inträffar i juni eller juli. Den dominerande inställningen är att standardregeln ska gälla ändå, även om vi inte kan förstå orsakerna till den. Undantag kan tillåtas av hälsoskäl, för specifika individer, men inte på något allmänt sätt.

Förklaringen att vi inte alltid förstår Guds vägar används inte bara av islam,

utan det är lätt att hitta exempel på hur samma tankesätt har använts inom kristenheten. Men hantering av kognitiva dissonanser i moraliska frågor (och även i andra trosfrågor) behöver inte ses som ett problem. Åtminstone ur kristen synpunkt sägs det ibland att ”Tro och tvivel är två sidor av samma mynt”⁽³⁵⁾.

Gemensamma värderingar enligt Rawls’ politiska liberalism

FN:s deklaration om mänskliga rättigheter togs fram genom förhandlingar i en internationellt sammansatt kommitté, med de möjligheter och svårigheter som följer av det arbetssättet. Ur principiell synpunkt kan man ställa frågan om det istället vore möjligt att utgå från noggrant gjorda formuleringar av värderingarna i olika stater eller samhällen, och att sedan använda systematiska och rationella metoder för att identifiera vad som är gemensamt för dessa, och som alla deltagande parter därför nödvändigtvis måste instämma i. Dessa skulle då kunna betraktas som de facto universella.

Även denna frågeställning har behandlats av John Rawls, som omnämndes i kapitel 8, men nu i hans bok *Political Liberalism* [brn-038] från 1993 där han behandlar legitimitet och stabilitet i ett liberalt samhälle. Han ställer där den grundläggande frågan hur det kan vara legitimt för ett liberalt samhälle att företa tvångsåtgärder som berövar vissa medborgare några av deras medborgerliga rättigheter, till exempel genom att sätta dem i fängelse. Man förutsätter förstås att detta sker inom ramen för en rättsstat och efter en korrekt juridisk process, men är det ett tillräckligt skäl ur moralisk och principiell synpunkt? Vidare ställer han frågan vad som krävs för att samhällsordningen då ska vara stabil, alltså att medborgarna accepterar det som sker i sådana fall.

Rawls utgår från frågan om tvångsåtgärders legitimitet, men samma frågeställning uppkommer när man vill identifiera vad som ska ses som gemensamma värderingar för några skilda stater eller samhällen. Han utgår från en princip att *politisk makt bara får användas på sådana sätt som alla resonabla medborgare rimligen kan förväntas godkänna*. Båda de två orden ’resonabel’ och ’rimligen’ avser att medborgarens ställningstagande ska ske inom ramen för rationellt tänkande. Det betyder inte att medborgarna förväntas tänka rationellt i alla livets skiften, utan det begränsas till deras ställningstaganden i frågor som rör samhällsskicket.

Med denna princip som utgångspunkt anger Rawls ett antal förutsättningar som enligt honom måste vara uppfyllda i ett samhälle, och hos dess medborgare, för att principen ska kunna realiserars. Till att börja med förutsätter han att medborgarna uppvisar tolerans och ömsesidig respekt, och att de är allmänt resonabla, antaganden som är helt i linje med den värdeliberala livsinställning som beskrevs

³⁵pan-16570: ufs, logosundervisning, 2020-04-19.

i kapitlen 5 och 9.

Därtill gör han en förutsättning om *medborgerligt förnuft* ('public reason') som medborgarna förväntas tillämpa när de gör sina ställningstaganden i medborgerliga frågor, och när de diskuterar dessa ställningstaganden inom den medborgerliga diskursen, dvs. samhällsdebatten. Detta medborgerliga förnuft innebär att man begränsar sig till säker kunskap och till erkända samhällsgrundande värderingar, att man avstår från att hänvisa till rykten och allmänt tyckande, och även att man avstår från att använda religiösa dogmer eller religiösa ledares påbud som argument vid sitt agerande i medborgerliga frågor. Dessa avgränsningar gäller alltså till exempel när man bestämmer sig för hur man ska rösta, eller när man skriver debattinlägg i samhällsfrågor, men de är inte avsedda som något krav på ens livsföring i övrigt.

Slutligen gör Rawls också en förutsättning om att *resonabel pluralism* föreligger i samhället i fråga, vilket innebär att de doktriner som bärs upp av de olika värdegemenskaper som kan finnas där ska vara resonabla doktriner. Där kan alltså finnas resonabel evangelism, resonabel islam, resonabel islam, och så vidare. Denna förutsättning innebär väsentligen att var och en av dessa doktriner ska vara förenlig med det medborgerliga förnuftet. Som exempel på en icke-resonabel doktrin kan man ta en doktrin som kräver av sina medlemmar att de ska rösta på ett visst politiskt parti, oberoende av medlemmens egna bedömningar.

Rawls använder beteckningen 'pluralism' för att beskriva ett sådant samhälle, men han hade också kunnat tala om ett samhälle med kulturell mångfald, eller ett multikulturellt samhälle. Han hävdar alltså att om ett samhälle och dess medborgare uppvisar dessa särdrag så finns goda förutsättningar för att man där ska kunna utveckla lagar och andra rättsregler som kan få allmän acceptans bland medborgarna. Han begränsar sig till att hävda att det finns "goda förutsättningar" (alltså ingen garanti), och noterar att under problematiska förhållanden är det fullt möjligt att denna önskade effekt inte uppnås.

I samband med den här bokens ämne bedöms att Rawls förutsättningar också kan vara tillämpliga för att utveckla värderingar, riktlinjer och en samhällsmoral som kan bli allmänt accepterade i ett samhälle. Då faller det sig naturligt att inkludera dem i värdepluralismen, och därför tillkommer nu en riktlinje om att tillämpa medborgerligt förnuft under rubriken "Riktlinjer för kunskap och förnuft" i det föregående kapitlet. Vidare kommer kravet på resonabel pluralism att tas upp i kapitel 15.

Kapitel 11

Rationell förändring av värderingar i en värdegemenskap

Människor kan ändra sina värderingar och sin moraluppfattning av många olika skäl som kan vara alltifrån helt rationella till totalt subjektiva eller känslomässiga. Detta är i linje med Jonathan Haidts observationer om hur en moralisk åskådning först kommer till. Ett viktigt skäl för att uppmuntra diskurser om värderingar i värdegemenskaper är att övervägandena då kan bli mer genomtänkta och inte lika subjektiva – mer förnuftiga, med andra ord. Detta ger goda skäl för att studera principerna för rationell förändring av värderingar, med betoning på de förändringar som kan ske i en värdegemenskap.

Rationell moralförändring

Eftersom Rawls' teori om reflektiv jämvikt inte förutsätter några i förväg fastlagda moraliska grundprinciper ger den en möjlighet att beskriva hur förändringar i moralen kan ske på ett rationellt sätt, alltså att de kan ske när det finns tillräckliga skäl för förändringen. Principen är att en världsbild (som ju innehåller både en moralinställning och kunskap om omvärlden) kan vara stabil vid en tidpunkt och instabil vid nästa, till exempel om det har tillkommit nya fakta som motsäger de tidigare kända. När detta inträffar måste världsbilden *revideras*, dvs. det blir nödvändigt att överge något eller några överge av de uppfattningar som finns i världsbilden efter dess komplettering. Om det rör sig om rena faktauppgifter kan man till exempel göra en trovärdighetsbedömning av de motstridiga uppgifterna.

På samma sätt måste man förfara när det uppstår en motsägelse mellan några värderingar eller moralregler, ofta i kombination med verkligheten. I det enklaste fallet konfronteras en person med en faktisk situation där tillämpningen av dens accepterade moralregler leder till ett resultat som är oacceptabelt med hänsyn till hans värderingar. Även då krävs en revision av världsbilden. Ett sätt är att vägra erkänna de nya fakta eftersom de inte stämmer med moralreglerna eller värderingarna. Andra sätt, som man får beteckna som de rationella sätten, är att revidera värderingar eller moralregler.

Ett tredje sätt är att ignorera problemet, till exempel med motiveringen att det rörde sig om ett undantagsfall som man inte behöver bry sig så mycket om. Den metoden är dock inte hållbar i längden, så man kan inte alltid blunda för behovet av att revideras värderingar eller moralregler.

Det väsentliga här är alltså tanken att en moralinställning kan förändras när omständigheterna förändras, till exempel att ny information tillkommer, och att sådana förändringar ska ske på ett rationellt sätt. De ska ske genom att man

noterar en motsägelse i moraluppfattningen (en diskrepans), man identifierar var i världsbilden som motsägelsen uppstår (en diagnos), och på den grunden tar man ställning till vilka punkter i världsbilden som behöver ändras för att återställa dess stabilitet. Detta beteende ska kallas för *rationell moralförändring* i det följande.

Rawls uppehåller sig inte vid frågan om *exakt hur* de olika stegen i en sådan moralförändring ska utföras: hur utförs diagnosen, och hur bestämmer man vad som ska ändras i världsbilden. I princip samma frågor har behandlats inom teoretisk filosofi och inom AI-området kunskapsrepresentation under beteckningen 'belief revision'. Tyvärr behandlas där bara frågor om revision med anledning av motsägande faktauppgifter, medan det inte tycks finnas några resultat om revision av värderingar och moralregler

Konvergens när en moralinställning förändras

Även om Rawls inte går in på frågan om hur revision av världsbilden ska utföras tar han ändå upp frågan om vad som kan bli det långsiktiga resultatet efter rationell moralförändring i många steg. I sitt första arbete om detta ämne [brn-026] hävdar han att moraluppfattningen i princip måste komma till en punkt där den inte kommer att förändras vidare, utan den har *konvergerat*. I ett senare arbete [brn-027] ändrar han sin åsikt i det avseendet och medger att det kan finnas flera konvergenspunkter, till exempel baserade på olika traditioner och tänkesätt i olika delar av världen.

Resonemanget är förstått mest av teoretiskt intresse eftersom det inte är inom räckhåll att representera ens en enda människas världsbild på explicit form, till exempel i ett datorsystem. (I varje fall inte med de tekniska möjligheter som vi kan föreställa oss idag). Ändå kan det användas i en diskussion om huruvida det finns en "verkligen sann" moral vilken då kan ses som slutmålet för människans strävanden att formulera sin moralinställning.

Man kan också överväga skälen för att förändringarna i en moraluppfattning verkligen skulle behöva konvergera till en punkt där inga ytterligare förändringar kan ske. Om man får anta att antalet möjliga moraluppfattningar är ändligt, om än mycket stort, så måste processen antingen konvergera eller gå runt i cirklar. Det borde vara möjligt att införa några ytterligare begränsningar så att den senare möjligheten bortfaller. Däremot kan det vara svårt att hävda att antalet möjliga moraluppfattningar är ändligt.

Dessutom kan Rawls' teori erbjuda ett möjligt motargument när anhängare av fundamentalism kritiserar liberalismen, till exempel för att den accepterar att samhällsmoral är föränderlig, enbart baserad på nyckfulla svängningar i folkviljan. Enligt Rawls' ansats är svaret att varje förändring i den gemensamma moralen måste vara motiverad som ett sätt att korrigera en instabilitet, dvs. en ofullkomlighet i den moral man hittills har gällt. Förändringarna är alltså inte alls nyckfulla.

Logiska principer för rationell moralförändring

Olika personer kan skilja sig åt med avseende på sina val av värderingar och regler, men det finns en förväntan att varje människas moraliska kod ska vara stabil så att den inte innehåller några inkonsekvenser. Detta stabilitetskoncept är viktigt när den moraliska koden består av regler och värderingar på olika nivåer av generalitet. Det kan vara mycket allmänna värderingar, såsom de som diskuterades i kapitel 2, och det kan också vara mycket allmänna regler såsom den gyllene regeln. Många andra regler och värderingar kan härledas från dessa genom att tillämpa dem på särskilda situationer eller på mer specifika typer av situationer.

Stabiliteten hos en moralisk kod kräver inte bara att den inte innehåller två värderingar som uttryckligen är varandras negationer, eller två regler som inte strider mot varandra. Stabiliteten kräver också att det inte är möjligt att komma fram till en motsägelse genom att resonera och dra slutsatser från innehållet i den moraliska koden.

Tyvärr är dock den klassiska formella logiken inte tillräcklig för de resonemang som behövs i samband med moraliska överväganden. till exempel för steget från en generell värdering eller en allmän moralregel till mer specifika sådana. Det kan också krävas andra överväganden, inte bara empirisk kunskap som anses vara relevant, och kanske också intuitionen hos den person som gör resonemanget. Även om man förutsätter att det behövs en formell ram för resonemanget skulle det åtminstone vara naturligt att använda en icke-monoton logik för denna typ av etiska resonemang. I en icke-monoton logik kan man tillåta att dra en slutsats från *frånvaro* av information i ett särskilt avseende, medan standardlogik kräver *närvaron* av den information som man använder för stödja sina argument.

Detta betyder att relationerna mellan värderingar (eller regler) på olika nivåer av allmängiltighet måste ses som något som ingår i den moraliska inställningen. Här kommer termen *moralstruktur* (moral belief state) att användas för en persons moraliska inställning vid en viss tidpunkt, tillsammans med de instansieringsförhållandena och andra liknande relationer som gäller mellan de olika elementen i denna moraliska inställning och i dess tillämpning i en aktuell situation.

Invändningar mot principen om rationell moralförändring

Ett genomgående drag i de ansatser som nu har beskrivits är att de vill förstå både legitimering och förändringar i värderingar, och i moraluppfattningar, med hjälp av rationella begrepp och överväganden. Detta anknyter till den diskussion som påbörjades redan i kapitel 3: överförs värderingar till små barn genom tillsägelser och förklaringar som barnen sedan tillämpar i sitt tänkande, eller ska man följa Jonathan Haidts socialintuitionistiska teori, eller något liknande?

Samma frågeställning uppkommer när man vill förstå hur värderingar legi-

timeras och hur de förändras bland vuxna. Även där kan man diskutera om rationella tankemodeller är helt tillämpliga. Den skotske moralfilosofen Alasdair MacIntyre har ifrågasatt detta starkt i sin kritik av den moderna tidens syn på etik och moral, som han beskriver som 'dysfunktionell'. Han argumenterar för en helt annorlunda, teleologisk syn på moralen, i en tradition som går tillbaka till Aristoteles och Thomas av Aquino. Ordet 'teleologisk' avser här en tanketradition som stipulerar sina egna grundläggande värderingar vilka ska ha en övergripande betydelse, särskilt genom att peka ut livets mening eller dess syfte. Detta står inte minst i motsats till John Rawls' ansats där (får man anta) den moraliska inställningen i ett samhälle kan utvecklas på sitt eget sätt, och utan något långsiktigt val av inriktning. Enligt hans synsätt utvecklas den ju i en social grupp genom rationell moralförändring, alltså en process av argumentation och av successiva kognitiva dissonanser, diagnoser av orsakerna till varje dissonans, och åtföljande 'reparation'. En sådan process styrs inte av några moraliska grundantaganden eller mot något särskilt mål.

Enligt det teleologiska synsättet måste det istället finnas värderingar som har långsiktig giltighet och som är vägledande för hela värdesystemets eventuella förändringar. Dessa grundläggande värderingar måste därför ha prioritet framför andra värderingar i händelse av konflikt. I det avseendet motsvarar de begreppet kardinalvärderingar som infördes i kapitel 2, även om dessa inte avses ha någon teleologisk karaktär.

Alistair MacIntyre framförde denna kritik i sin bok *After Virtue* [brn-031] som publicerades 1981. Följande är några citat från den engelskspråkiga wikipedia-sidan om honom som kompletterar beskrivningen av hans ansats:

*In his most famous work, **After Virtue**, he deprecates the attempt of Enlightenment thinkers to deduce a universal rational morality independent of teleology, whose failure led to the rejection of morality rationality altogether ... He emphasizes how this overestimation of reason led to Nietzsche's utter repudiation of the possibility of moral rationality.*

By contrast, MacIntyre attempts to reclaim more modest forms of moral rationality and argumentation which claim neither finality nor logical certainty, but which can hold up against relativistic or emotivist denials of any moral rationality whatsoever. ... He revives the tradition of Aristotelian ethics with its teleological account of the good and of moral actions, ... This Aristotelian-Thomistic tradition, he proposes, presents "the best theory so far," both of how things are and how we ought to act.

More generally, according to MacIntyre, moral disputes always take place within and between rival traditions of thought relying on an inherited store of ideas,

presuppositions, types of arguments and shared understandings and approaches. Even though there is no definitive way for one tradition in moral philosophy to logically refute another; nevertheless opposing views can dispute each others' internal coherence, resolution of imaginative dilemmas and epistemic crises, and achievement of fruitful results.

Vidare, i samma Wikipedia-artikel:

MacIntyre intends the idea of virtue to supplement, rather than to replace, moral rules. Indeed, he describes certain moral rules as 'exceptionsless' or unconditional. MacIntyre considers his work to be outside 'virtue ethics' due to his affirmation of virtues as embedded in specific, historically grounded social practices.

De exempel på samhällliga 'normer' och 'riktlinjer' som beskrevs i kapitel 9 kan därför ses som motsvarigheter till vad MacIntyre betecknar som 'dygder' dvs. 'virtues'.

Kapitel 12

Krafter som underlättar eller motverkar förändringar av värderingarna

Skillnader i värderingar kan ofta vara djupgående och ha sina rötter långt tillbaka i tiden, och detta behandlades i det föregående kapitlet. Men ibland kan också själva den process där värderingarna förändras i en värdegemenskap leda till särskilda problem. Följande är en typ av scenario där detta inträffar.

Progressiv-konservativ dissonans i en värdegemenskap

En värdegemenskap är ju i princip en grupp personer vilkas individuella värderingar är tillräckligt lika för att de ska ha ett fruktbart utbyte av åsikter om dessa värderingar. Under de förhållandena bör det vara möjligt för värdegemenskapen som helhet att ompröva sina gemensamma värderingar och att revidera dem om detta krävs, så att deras värderingar kan utvecklas på ett naturligt sätt.

I och för sig är det också möjligt att värdegemenskapen delar sig i två eller flera delar vars värderingar skiljer sig mer och mer, så att diskussionerna i gemenskapen blir mindre meningsfull, eller till och med fientlig. När detta händer, till exempel i ett politiskt parti, kan det ibland vara bäst att acceptera situationen och låta gemenskapen sönderfalla i sina nu naturliga delar.

Ett fall är emellertid av särskilt intresse, nämligen det fall där en del av gemenskapen är överens om en viss förändring i värderingarna medan resten av gemenskapen inte ser eller instämmer i skälen för detta. Vi kan beteckna dessa som den progressiva respektive den konservativa delen.

Denna situation har bäring på begreppet *politisk korrekthet*, och det är ett av skälen varför den är av intresse. Man kan föreställa sig en värdegemenskap som är någorlunda homogen med avseende på värderingarna, och där endast en begränsad del av medlemmarna är intresserade av att överväga om värderingarna fortfarande bör gälla eller kan behöva revideras. Man kan då också tänka sig ett scenario där dessa fritänkande medlemmar så småningom får karaktären av en avskild 'elit', och där detta förstärker deras syn på behovet av förändringar i gemenskapens värderingar. Andra medlemmar i gemenskapen behåller de värderingar som de alltid har haft, särskilt som de inte har deltagit i frittänkarnas diskussioner. Det kan i sin tur leda till att fritänkarna, eller de progressiva, får och visar en negativ och nedlåtande syn på de konservativa medlemmarna som inte har förstått de nya insikterna, enligt deras uppfattning. De konservativa känner sig då stigmatiserade och söker en etikett som de kan klistra på dessa progressiva som ser ner på dem.

Miljöpartiet i Sverige erbjuder ett intressant scenario av detta slag. Detta parti var mycket framgångsrikt under en tidigare period, men trots den nuvarande uppmärksamheten på miljöfrågorna har det tappat stöd och det kan till och med komma att förlora sina platser i parlamentet. En förklaring som ibland hörs är att partiets företrädare har antagit för många moralistiska attityder, till exempel för vegetarism, och mot användning av tunga bilar. Dessa attityder kanske beror på deras storstadsbakgrund, men de är inte populära i samhällen som bor nära naturen, i mindre städer och på landsbygden, och särskilt på platser där jakt är en viktig del av tillvaron. Dessa oenigheter inom partiet förvärrades, enligt kritikerna, av den nedlåtande ton som har hörts eller uppfattats i uttalandena från den nuvarande ledningen.

Jag föreslår att använda termen *progressiv-konservativ dissonans* eller *PK-dissonans* för detta fenomen där en elit inom en värdegemenskap agiterar för en förändring av de gemensamma värderingarna, och samtidigt lämnar sina mer konservativa ”gräsrötter” efter sig. PK-dissonans förekommer uppenbarligen idag, och den kan vara en viktig anledning till flera av dagens åsiktsskillnader.

Detta var ett scenario från ett politiskt parti, men vi kan också se att liknande klyvning kan ske och sker i ett helt land, om än på olika sätt i olika länder. Donald Trumps farliga populism och den nationalistiska nostalgien i England, vilken var en bidragande orsak till Brexit, är några uppenbara exempel på PK-dissonans. Den religiösa konservatismen i Polen har kanske också sådana förklaringar.

Den kulturella homogeniteten i Sverige

Sverige är ett av de länder där tongivande grupper på nationell nivå har ifrågasatt många traditionella värderingar och förhållningssätt, och där det har skett stora förändringar i dem under de senaste femtio eller hundra åren. Detta har ofta hänt utan särskilt stora motsättningar. En kommande, slutlig version av denna skrift kommer förhoppningsvis att kunna innehålla en väl underbyggd analys av hur och varför detta har skett på det sätt det har. I denna första utgåva ska jag bara föra fram några egna observationer och bedömningar.

En anledning till den smidiga utvecklingen i Sverige i det här avseendet är nog att de har kunnat ses inom ramen för det allmänna målet om *jämlikhet*. Det har kanske bidragit att svenska språket har skilda ord för ’likhet’ och ’jämlikhet’, till skillnad från till exempel engelska och franska. Det borde ha bidragit till att begreppet jämlikhet har framstått som särskilt tydligt.

I Sverige är värderingen av jämlikhet mycket väletablerad och ifrågasätts av få. Det kan hävdas att den har djupa rötter. Flera texter från 1800-talet nämner att ett vanligt och vardagligt uttryck i Sverige vid den tiden var ’en ann’ är så god som en ann’. Både liberalismen och arbetarrörelsen har alltid sett jämlikhet mellan olika socialgrupper som en konsekvens av kravet på rättvisa och som en av

sina huvudmålsättningar. Det har avspeglats i arbetsmarknadspolitik, socialpolitik, skol- och kulturpolitik med mera.

Kravet på *jämställdhet* mellan kvinnor och män är en annan aspekt av jämlikheten som fått särskild uppmärksamhet från 1970-talet och framåt, i debatten om kvinnors rättigheter, deras autonomi och deras naturliga roll. Den konservativa sidan har försvarat rollen som hemmafru medan den progressiva sidan har yrkat på att män och kvinnor ska dela barnomsorgsansvar och hushållssysslor lika, så att både kvinnor och män kan arbeta, och så att de kan ägna lika uppmärksamhet åt sina yrken och karriärer. Debatten om jämlikhet och jämställdhet har drivits på ideologisk bas, med socialdemokraten Birgitta Dahl som den kanske mest pådrivande. Denna debatt har tidvis varit skarp, men den har avtagit när andra frågor blivit mer akuta.

Politiska reformer med anledning av den förändrade synen på jämställdhet innefattar till exempel ändringen av skattesystemet varigenom gifta personer betalar skatt individuellt, och inte beräknat på deras sammanlagda inkomst. Reformen som tillåter äktenskap mellan HBTQ-personer har också förts fram under principen om jämlikhet.

Under senare år har värderingen om jämlikhet förstärkts ytterligare genom att den stöds av värderingen 'alla människors lika värde', som i sin tur uppstått genom en felöversättning av den första artikeln i FN:s deklaration om mänskliga rättigheter. Originaltexten lyder "all human beings are equal in freedom and dignity". Begreppet 'dignity' översätts normalt som 'värdighet', och så görs det också i de två andra artiklar där det förekommer i deklarationen. Dess betydelse måste anses ligga nära (individens) 'autonomi' som används i den här skriften. I den officiella svenska översättningen säger dock artikel ett att "alla människor är lika i frihet och värde".

Så mycket om historiken. I efterhand verkar det troligt att förekomsten av ett allmänt accepterat paraplymål, såsom jämlikhet, har underlättat bred acceptans av ett antal reformer. Det är också intressant att notera att flera frågor som har kommit upp efter millenieskiftet, och som har varit mycket mer akut kontroversiella, inte alls eller bara marginellt har varit relaterade till målet om jämlikhet. Det gäller till exempel för det konservativa (och ofta populistiska) motståndet mot internationalism och hävdandet av traditionell svensk kultur, där frågan om *jämlikhet* egentligen inte är relevant. Det kan också sägas om motsättningarna i synen på islam, islamism och den relativt stora invandringen från muslimska länder. I just det fallet kan jämlikhetsprincipen åberopas både av dem som är positivt inställda till islam, och av dem som är kritiskt inställda.

En möjlig slutsats från utvecklingen i Sverige kan därför vara att homogenitet i en värdegemenskap underlättas om där finns en utbredd acceptans av en eller några principer på hög nivå vilka kan tillämpas inom många av de områden där en förändring av de gemensamma värderingarna övervägs.

Värderingsförändringar bör ses som ett slags opinionsbildning

Fenomenet med progressiv-konservativ dissonans visar hur en förändring av värderingar inom en större värdegemenskap mycket ofta är en fråga om opinionsbildning. Visserligen kan det väl ibland inträffa att förändringarna uppkommer spontant på många håll i en större grupp, till exempel som en följd av gemensamma, utifrån kommande svårigheter, men ”rörelser” av olika slag kommer normalt bara till stånd om där finns några samlande förgrundsfigurer som kan inspirera och göra propaganda.

Statens förhållningssätt till sådana värderingsförändringar är därför en viktig fråga. Ur värdeliberal synpunkt måste svaret bli att eftersom vi vill värna om fri opinionsbildning, och eftersom värderingsförändringarna ingår däri, så ska de processer där värderingar förändras vara fria från statlig påverkan, om det inte finns särskilt starka skäl för motsatsen.

Ett uppenbart sådant undantag gäller de samhällsgrundande värderingarna och den demokratiska koden, där staten har inte bara en rättighet utan också ett uppdrag att verka för att dessa värderingar bevaras och stärks.

Ett annat slags undantag kan gälla förändringar som bedöms som samhällsnyttiga, eller som motverkar ett samhällsskadligt fenomen. I början av 1950-talet fanns till exempel en kampanj mot bilkörning efter att ha druckit alkohol, en kampanj där man av allt att döma lyckades förändra den allmänna synen på rattonykterhet på rätt kort tid. Flera andra kampanjer har också förekommit i samband med alkohol, till exempel den fortlöpande kampanjen mot langning till minderåriga. Ordet ’kampanj’ används alltså här för att beskriva en systematisk verksamhet som syftar till att förändra värderingarna i samhället och i ett visst avseende. Det är lätt att räkna upp fler sådana kampanjer från det svenska samhällets sida, till exempel kampanjer för mer motion, för bättre kostvanor, för trafiksäkerhet, och mot tobaksrökning. Dessa exempel visar att sådana kampanjer vanligen får allmänt stöd, även om det i fallet med tobaksrökning ofta har förekommit invändningar där man menat att det rörde sig om ingrepp i den personliga friheten, dvs. individens autonomi.

I flera fall har kampanjer börjat på initiativ av några entusiaster vilket så småningom har lett till att statliga myndigheter har engagerat sig för kampanjens ändamål. Så har det varit till exempel i frågor om simkunnighet, och om trafiksäkerhet, som först förts fram genom frivilligorganisationer. I andra fall har initiativtagarna fört ut sitt budskap direkt till allmänheten, istället för att engagera staten i sin fråga. Ett sådant exempel är FNL-rörelsen till stöd för Vietnam på 1960-talet, där man framträdde på gator och torg med flygblad, insamlingsbössor och annat. Ett annat exempel kan vara opinionsbildningen gällande ”flygskam” under 2019, där dagspressen var en viktig faktor.

Även om många av dessa förändringar har haft stort folkligt stöd finns det ändå

en mer övergripande negativ attityd från en del håll. Den kommer fram när man ser detta slags kampanjer som utslag av förmynderi från statens sida, av moralism, och ibland som naiva och självtillräckliga försök att förbättra världen.

Ur värdeliberal synpunkt får vi betrakta detta som en god illustration till skillnaden mellan autonomi och frihet, vilket redan har diskuterats i ett tidigare kapitel. Då får 'frihet' beteckna möjligheten för en individ att handla efter sina egna önskemål så länge det inte skadar någon annan, medan 'autonomi' får beteckna frihet inom ramen för ansvarskännande värderingar och förhållningssätt. Schematiskt sett kommer den som eftersträvar frihet ofta att se kampanjer som de nämnda som ingrepp i den personliga friheten, med reaktioner som 'det har inte de med att göra'. Den som eftersträvar autonomi kommer däremot att se kampanjerna som inlägg i ett fortlöpande meningsutbyte där de ansvarskännande värderingarna och förhållningssätten kan vidareutvecklas för att motsvara den förändrade verkligheten.

En sådan *autonomi* ska då inte innebära att man omedelbart accepterar alla de nya idéer som dyker upp i den allmänna debatten. Om någon gör det så kan nog tillmälet om politisk korrekthet vara välvalt. Men den verkliga innebörden i begreppet autonomi måste istället vara att man har ett förhållningssätt som är både öppet och kritiskt till de tankar och idéer som förs fram, och att man accepterar nya idéer enbart när man själv har provat dem och tagit ställning för dem.

En sammanfattning och slutsats av dessa exempel bör vara att den omedelbara reaktionen kvarstår: yrkanden om, och argument för eller emot en viss förändring av värderingar är i princip en form av opinionsbildning, vilket gör att det bara är inom vissa begränsade områden som staten ska engagera sig i eller ta ställning till sådana förändringar. Det är naturligt att formulera detta ställningstagande som en premiss.

Premiss 9. *Verksamheter som syftar till rationell förändring av värderingar och förhållningssätt är att betrakta som opinionsbildning, och de ska därför ha samma friheter och samma begränsningar som annan opinionsbildning i samhället.*

Synen på värderingsförändringar som opinionsbildning är i linje med tanken att de utgör åtgärder för att 'reparera' en kognitiv dissonans, dvs. en situation där några befintliga värderingar leder till resultat som är oförenliga med andra befintliga värderingar av högre prioritet, eller med nyss framkomna förhållanden. Men värderingar kan också förändras på andra sätt, som resultatet av en reklamkampanj till exempel. I sådana situationer är det inte självklart att staten inte ska engagera sig. Begränsningarna mot reklam för alkohol och tobak är några konkreta exempel.

Del III: Liberalt samhällsskick och statskick

- 13: Staters suveränitet och autonomi**
- 14: Premisser för autonoma nationalstater**
- 15: Frågor i samband med skilda värderingar**
- 16: Medborgarskapet, rösträtten och
den demokratiska koden**

Kapitel 13

Staters suveränitet och autonomi

Den existentiella frågan för en individ, ”vad är syftet med mitt liv?”, motsvaras av en liknande fråga som medborgarna kan ställa om en stat (och särskilt om en nationalstat): ”vad tjänar den till för ändamål?”.

Följande välkända svar kan ges på den senare frågan:

- Statens syfte är att skydda sina medborgare och säkerställa deras välfärd. Detta uppnås genom en kombination av verksamheter där det ingår rättsskipning, försvar, sociala tjänster, och naturliga monopol t.ex. vad gäller infrastruktur, och även annat.
- Nationen förbinder tidigare, nuvarande och framtida generationer med deras gemensamhetskänsla och deras gemensamma traditioner. Dessa är viktiga för livskvaliteten hos den nu levande generationen, men det förpliktigar också den nuvarande generationen att bevara nationen till framtida generationer.
- Realistiskt sett, och särskilt i ett längre tidsperspektiv, är nationerna underkastade lagen om den starkastes överlevnad. Även om de två första rollerna är viktiga för en nationalstat måste ändå dess första prioritet vara att visa styrka på olika sätt. Det bästa sättet att uppnå styrka är att sträva efter att dominera andra stater, för att inte förr eller senare bli dominerade av dem.

Den svenska grundlagens formulering i 1 Kap 2 Par är ett tydligt exempel på det första alternativet:

Den enskildes personliga, ekonomiska och kulturella välfärd ska vara grundläggande mål för den offentliga verksamheten. Särskilt ska det allmänna trygga rätten till arbete, bostad och utbildning samt verka för social omsorg och trygghet och för goda förutsättningar för hälsa.

Andra synsätt kan också förekomma, till exempel när en stat har skapats av en revolutionär rörelse, eller genom intervention av utomstående makter. Dessa alternativa synsätt är välkända och diskuteras ofta, och de behöver inte kommenteras här. Istället för vi fram ett fjärde huvudalternativ som betonar staternas *autonomi* i analogi med individernas autonomi, alltså full självständighet inom ramen för egna värderingar och ansvarskänsla, så att även staten har värderingar som styr dess handlande.

Autonomi utan värderingar och ansvarskänsla är detsamma som suveränitet, vilket är det grundläggande begreppet i det internationella samfundet av idag.

Detta brukar betecknas som det Westfaliska systemet och har sitt ursprung i fredsavtalet i Westfalen som 1648 satte punkt för det trettioåriga kriget och försvagade det överstatliga ”Heliga romerska riket av tyska nationen”. Detta Westfaliska system tas också här som utgångspunkt:

Premiss 10. *Mänskligheten bör organiseras i form av suveräna stater som var och en har sin befolkning och sitt territorium där den egna befolkningen normalt uppehåller sig. Varje sådan stat bör vägledas av värdepluralismens kardinalmål, alltså individuell autonomi och global hållbarhet. Suveräna stater som har fastställt dessa mål som sina egna kommer att betecknas som autonoma.*

Det nya här är att autonoma stater uttryckligen ska tjäna ett syfte som är större än dem själva; de existerar inte bara av och för sig själva. Denna premiss stöder den fortsatta användningen av det Westfaliska systemet där världen ses som en samling av suveräna stater. Detta motiveras som varande det enda rimliga sättet att arbeta för målet om globala hållbarhet, och inte bara för målet om individuell autonomi. Med andra ord förkastar denna premiss uttryckligen idén om något slags ”världsregering” som en lösning på dagens globala problem. Sådana tankar förs ibland fram av en del liberala ideologer eller filosofer⁽³⁶⁾, men dessa tankar har bestridits kraftfullt⁽³⁷⁾, och ur hållbarhetsmålets synpunkt måste de betraktas som en distraktion.

Samtidigt inför denna premiss tanken att statens suveränitet behöver kompletteras med att staten också har vissa värderingar, och att den utövar sin suveränitet inom ramen för dessa. Det är detta som läggs i autonomibegreppet när det tillämpas på stater.

Premiss 10 kan utgöra utgångspunkten för resonemang om exakt hur förhållandet ska vara mellan ”befolkningen” och ”territoriet” i var och en av dessa stater. Den relationen blir alltmer flytande på grund av den ökande migrationen. De tidigare framförda målen för en stat eller en nation blir mycket mindre relevanta när hållbarhetsmålet blivit fastställt som ett kardinalmål, vilket var ämnet för kapitel 7. Det definierade grunden för ett ytterligare, och helt annorlunda svar på den existentiella frågan för stater och nationer.

Följande premiss kompletterar den föregående genom att klargöra några av ansvarsförhållandena.

Premiss 11. *Varje autonom stat ska samarbeta med andra stater för att gemensamt uppnå hållbarhetsmålet. Den är också ansvarig för att uppnå autonomimålet för alla individer i sin egen befolkning, och likaså ska den stödja andra stater i*

³⁶pan-9705: Torbjörn Tännsjö, DN, 2018-11-27.

³⁷pan-9706: Erik Helmersson, DN, 2018-11-27.

deras motsvarande ansträngningar.

Flera andra ansvarsförhållanden är också viktiga och kräver fortsatt genomlysning. Dit hör särskilt frågan om vilket ansvar enskilda stater eller grupper av stater har för att individer eller befolkning i andra stater ska kunna uppnå autonomimålet.

Syftet med de angivna premisserna är att skapa en tydlig utgångspunkt för fortsatt diskussion. De anger kortfattat vad som ungefär är fallet i dagens värld, eller vad som ändå borde vara fallet, men de behövs för att ha en tydlig utgångspunkt för en diskussion om några stora aktuella frågor. Syftet med detta kapitel är att behandla dessa, så att vi sedan (i följande kapitel) kan gå vidare till frågan om hur stater och nationer bör organiseras ur värdepluralismens synpunkt.

Lägg då märke till att redan dessa två premisser avviker tydligt från de tre traditionella synsätten på målen för stater och nationer som nämndes ovan. Även om premisserna 10 och 11 kan ses som naturliga enligt sunt förnuft representerar de ändå ett avsteg från konventionellt tänkande om nationer, och därför också om nationalism.

Dessa premisser är avsedda att gälla för autonoma stater i allmänhet, oavsett deras politiska system eller ledande ideologi. Detta är ett pragmatiskt synsätt. Hållbarhetsmålet är så angeläget och viktigt att stater måste kunna samarbeta mot det målet och därvid lägga sina ideologiska skillnader åt sidan.

Ur värdepluralismens synpunkt har staten också ett antal andra uppgifter vilka redan har behandlats. Ovanstående två premisser är avsedda att vara vad som minimalt behövs som ett gemensamt synsätt som borde kunna accepteras som ett globalt förhållningssätt. När man går vidare till frågor om statens ytterligare uppgifter måste man väga in specifika politiska förhållandena i varje stat eller region. Det här kapitlet ska behandla en sådan svårighet som också är relaterad till det globala hållbarhetsmålet, nämligen frågan om migrationen i dagens värld.

Migranter och andra tillresande

Principen att varje stat "har sin befolkning och sitt eget territorium" förenklar många ting, men för att vara användbar måste den kompletteras med en redogörelse för hur man ska hantera de aspekter av verkligheten som inte passar in i modellen. För det ändamålet måste vi skilja på två delar av befolkningen, nämligen *invånare* och *tillresande*, där invånare är de personer för vilka staten erkänner att de har fulla rättigheter att bo och bo kvar i landet, och tillresande är alla andra, inklusive både turister, migranter, "papperslösa" och "illegal aliens", till exempel. Inhemskt icke-medborgare, som har vistelserätt utan tidsbegränsning men saknar rösträtt får räknas som invånare i det här sammanhanget.

Denna uppdelning av 'befolkningen', alltså av de människor som fysiskt befinner sig i landet är en del av dagens verklighet, även om det faktiskt finns fler

kategorier än de två nämnda. För att kunna resonera om medborgarnas och andras rättigheter och skyldigheter, och vad som ankommer på staten i samband med dessa, är det nödvändigt att urskilja några sådana kategorier. Om man inte vill göra det, enligt principen ”man ska inte skilja på folk”, så kan man inte säga särskilt mycket om ansvarsförhållandena.

Samtidigt måste man erkänna att detta slags uppdelning kan vara problematisk, både ur mänsklig och ur liberal synpunkt. Låt oss först sammanfatta hur uppdelningen används, och därefter beröra de moraliska aspekterna.

Enligt de gjorda definitionerna finns det vissa rättigheter som invånarna har och som de tillresande inte har, och som landets regering beslutar om. Den starkaste begränsningen inträffar om och när vissa tillresande inte alls har rätt att vara i landet, eller om de bara får stanna en viss begränsad tid, till exempel tre månader. Det innebär att om de överskrider den tidsgränsen kan det få juridiska konsekvenser för dem, men det innebär också att en del av dem ändå kommer att stanna i landet, men under tvivelaktiga förhållanden både mänskligt och rättsligt.

De situationer och problem som uppstår vid en statsgräns när migranter nekas inresa är också en viktig fråga, men den ska inte diskuteras här.

Andra tillresande som får bättre villkor saknar bara vissa friheter, till exempel friheten att göra vissa typer av affärstransaktioner eller att äga vissa rättigheter. Sådana regler kan till exempel göra att tillresande inte kan äga mark eller annan fastighet i det aktuella landet, eller att de inte har rätt att äga eller leda företag.

Det kan också finnas begränsningar på andra friheter, förutom friheten till personliga affärer, såsom på den fria rörligheten inom landet. I Sovjetunionen fanns det till exempel sådana begränsningar för utländska medborgare under många år.

Det kan finnas olika orsaker till att en stat vill begränsa en del människors friheter i dessa avseenden, förutsatt förstås att det är rättigheter som dess egna invånare har. Det finns praktiska skäl, till exempel för att säkerställa att skatter blir betalda, eller att det finns någon ansvarig person på plats om det uppstår problem i samband med ett företag eller ett markområde.

I dagens värld sker en snabb ökning av antalet migranter, och i stort sett alla stater anser att de måste ha restriktioner för tillresande inom sitt territorium, av två slags skäl: för att minska upplevda negativa effekter på invånarna eller på staten själv, och även för att göra det mindre attraktivt för ytterligare tillresande att komma till landet.

Migration och moral

Att ha separata regler för invånare och tillresande kan mycket väl kallas *diskriminering*, men man brukar inte använda det ordet när det är staten som inför sådana regler. Frågan kvarstår ändå om det är moraliskt försvarbart att inrätta sådana diskriminerande regler.

Det finns en stor uppslutning kring principen om icke-diskriminering, vilket bekräftas av att den ingår i den universella förklaringen om mänskliga rättigheter. Eftersom den konventionen har ratificerats av flertalet FN-medlemmar tycker man att ett giltigt moraliskt försvar för statligt sanktionerad diskriminering av tillresande inom staten skulle kräva mycket starka skäl och principer. Därför är det naturligt att undersöka om sådan diskriminering kan motiveras av kardinalmålet för individuell autonomi eller det för global hållbarhet.

Detta är inte någon lätt fråga att svara på, och en separat artikel skulle behövas för en seriös behandling av den. Som exempel på en möjlig argumentation kan man hävda att fri migration skulle leda till kaos och en drastisk avindustrialisering i de rika och industrialiserade länderna, vilket skulle orsaka stort lidande för alla delar av världen, och att den enda realistiska strategin för att uppnå hållbarhet därför ligger i vidareutveckling av teknik och jordbruk. Det ämnet får behandlas vid ett annat tillfälle.

För det nu aktuella ändamålet måste därför utgångspunkten vara att det är acceptabelt för stater att fastställa olika regler för invånare och för tillresande, med en insikt om att detta bara är acceptabelt eftersom vissa högre mål ges företräde framför principen om icke-diskriminering. Diskriminering av tillresande får därför ses som ett nödvändigt ont, vilket innebär att det bör göras på ett sådant sätt att det orsakar så liten skada som möjligt.

För den analysen kan ämnet ”migration och moral” behandlas med avseende på vad moralen kräver av en tillresande, av en invånare, eller av den stat som tagit emot tillresande. Mer specifikt, vad ska det krävas, enligt de samhällsliga värderingarna, av den migrant som vill komma in i landet, tillresande som just har kommit in, och tillresande som redan har vistats länge i landet?

För att svara på detta kan en viktig faktor vara orsakerna till att tillresanden i fråga har lämnat sitt hemland till att börja med. Följande skäl anförs ofta:

- Brist på naturresurser i hemlandet (svält, torka och liknande faktorer)
- Miljöproblem i hemlandet (t.ex. föroreningar i luft, mark och vatten)
- Förtryck från statens sida
- En våldsam miljö av icke-statliga skäl (krig, inbördeskrig)
- Sökande efter möjligheter och ett bättre liv

De fyra första anledningarna är nödvändighetsrelaterade; den sista är möjlighetsrelaterad. Dessutom kan de två första kallas naturbetingade medan nummer tre och fyra är samhällsbetingade. Beteckningen ”naturbetingad” avser då enbart de omedelbara skälen för migrationen, eftersom problemen mycket väl kan ha orsakats av mänsklig verksamhet, antingen i landet ifråga eller utanför dess gränser.

Det sista av dessa skäl, ”att söka efter möjligheter till ett bättre liv”, anses ofta vara mindre angeläget när dessa frågor diskuteras. Å andra sidan kan man

också hävda att en önskan om ett bättre liv ofta är detsamma som en önskan om individuell autonomi, särskilt som djup fattigdom definitivt kan hindra en person från att utveckla sin förmåga till autonomi. Om målet om individuell autonomi ska tas på allvar, i enlighet med premiss 1 och 4, så måste det betraktas som en mänsklig plikt att göra vad som kan göras för att också underlätta för denna grupp tillresande.

Denna korta analys antyder komplexiteten i problemet med (ebo: debate deb-101) moral i samband med migration. Faktum är att eftersom migration ibland orsakas av klimatförändringar och andra miljöförändringar är det en av huvudpunkterna i konflikten mellan de två kardinalmålen.

Moralen i det Westfaliska systemet

Det internationella systemet där planeten är indelad i suveräna stater, dvs. det Westfaliska systemet, försvaras här som det enda realistiska ramverket inom vilket mänskligheten kan arbeta mot sina huvudmål. Ändå leder det till allvarliga värde-ringskonflikter, förutom de uppenbara konkreta konflikterna, och detta är ett stort ämne i sig.

Den moraliska aspekten av detta ämne är inte bara en fråga om för eller emot systemet som sådant, utan det är också en fråga om suveränitetens omfattning och begränsningar. Denna suveränitet kan naturligtvis betraktas som ett förhållande mellan stater - ingen stat kan påtvinga en annan stat sin vilja - men den kan också tillämpas på förhållandet mellan en stat och enskilda medborgare i en annan stat. Då uppstår frågor som är viktiga både ur juridisk och ur moralisk synpunkt, inte minst i samband med behandlingen av flyktingar och andra tillresande. Den frågeställningen är akut i våra dagar, men den är inte ny. Tänk till exempel på följande yttrande:

Jorden är oss alla given. Det vore därför omänskligt att vägra inresa till någon som sökte tillflykt i ett land.

Detta uttalande gjordes 1787 av Nils von Rosenstein som var filosof, och även ständigt sekreterare i den då nyinrättade Svenska Akademien. Det ingick i en artikel i *Stockholms Posten* där han hävdade att samhället borde visa tolerans mot religiösa minoriteter, och det var en del av en serie artiklar där han försvarade upplysningens ideal. Dessa ideal gäller fortfarande i dag, i princip.

Det Westfaliska systemet och nationaldarwinismen

Med *nationaldarwinism* avses det synsätt som nämndes inledningsvis, enligt vilket stater och nationer är underkastade en lag om den starkastes överlevnad.

Det ryms inom det bredare begreppet *socialdarwinism* och är ett omstritt begrepp, både med avseende på dess empiriska hållbarhet och vad gäller dess politiska konsekvenser. Det är ett återkommande drag i fascistisk ideologi.

En möjlig invändning mot det Westfaliska systemet kan därför vara att det riskerar att bereda vägen för ett nationaldarwinistiskt synsätt i brutal bemärkelse: om varje stat tillerkänns fullständig suveränitet, så att ingen stat ska ha rätt att ingripa i en annan stats inre angelägenheter, så skulle det inte finnas några spärrar mot ohöjd våldsamhet och egoism från en del staters sida. Man kunde då frukta att sådana skrupelfria stater komme att överflygla de andra på sikt.

Ur mångfaldsliberal synpunkt bemöts denna invändning som vi sett genom att överföra principerna om autonomi (från premiss 1 och 4) från individer till att också avse stater. Det innebär alltså att man förutsätter att stater ska ha värderingar som styr deras handlande, och att de ska ingå i värdegemenskaper där värderingar diskuteras och formas. Det innebär också att det internationella samfundet måste inrätta skyddsvallar mot att stater ska kunna avvika från rimliga och allmänt accepterade värderingar för deras handlande. Principen om autonomi får alltså ses som en riktlinje som är underkastad vissa begränsningar, även när den tillämpas på stater.

Allt detta stämmer i stora drag med de av FN inrättade principerna för staters beteenden och relationer, och även i övrigt med hur det internationella systemet fungerar idag. Det utgör alltså inga nyheter, utan det tjänar istället till att visa att värdepluralismens principer är tillämpliga i praktiken, och att de faktiskt tillämpas i rätt stor utsträckning. Samtidigt är det tydligt att mycket återstår att göra i detta avseende.

Men synsättet att stater behöver vara 'starka' för att kunna hävda sig förekommer också i samband med styrka av annat slag, till exempel ekonomisk och diplomatisk styrka, ofta i kombination. Sådant tänkande och sådana argument förekommer i samband med bildande och fördjupning av statsförbund, med den Europeiska unionen som ett uppenbart exempel. Dessa organisationer motiveras inte bara av de direkta fördelar som samarbetet ger de ingående staterna, utan också med att det ger dem en större styrka gentemot omvärlden än vad de kunde ha fått var för sig. Detta är fullt begripligt, men det leder också till nya problem. Om statsförbundet i fråga ska kunna få den avsedda styrkan på internationell nivå måste den ha en förmåga till gemensamt handlande (en gemensam utrikespolitik, till exempel), vilket leder till frågor om legitimitet och om hur man kan uppnå konsensus inom förbundet. Dessa frågor blir särskilt tydliga om liberal demokrati är det gällande statsskicket, både i statsförbundet och i de ingående staterna. Denna frågeställning återkommer i kapitel 16.

Även hyllandet av kulturell styrka sker ofta enligt samma tankemönster: vi måste hävda vår kultur gentemot 'deras', för annars tar 'de' över. Begreppet 'soft power' är i linje med detta tänkesätt, och det avspeglas till exempel i den kolumn

av Simon Jenkins som citerades i det första kapitlet.

Det Westfaliska systemet och hållbarhetsmålet

Premiss 9 tog ställning för att det internationella systemet ska organiseras i form av suveräna stater vilka var och en omfattar de två kardinalvärderingarna. Vad bör då andra stater och det internationella samfundet göra om och när en viss stat inte agerar i enlighet med dessa värderingar, och hur kan deras eventuella agerande vara förenligt med principen om suveränitet?

Brott mot principen om individuell autonomi för de egna medborgarna leder ibland till formella protester och missnöjesyttringar från andra länder, men sällan till mer handfasta åtgärder än så. I huvudsak ses detta som inre angelägenheter där statens suveränitet är tillämplig utan inskränkning.

Avvikelse från kardinalmålet om global hållbarhet måste ses som det större problemet ur principiell synpunkt. Storskalig avverkning av tidigare orörda skogsområden, kraftigt ökad användning av fossila bränslen, eller ohållbart fiske på internationellt vatten är uppenbara exempel på sådana avvikelser. Världssamhället har bara begränsade möjligheter att motverka eller förhindra sådant agerande från enstaka staters sida.

Ur renodlat principiell synpunkt kan man hävda att dessa problem bara kan lösas om man har en ”världsregering”, dvs. en global auktoritet som har rättighet och förmåga att fastställa regler och att ingripa om dessa överträds. Problemet är dock att ett sådant system bara kan fungera som avsett om det finns ett förtroende mellan de ingående staterna och om den tänkta ”regeringen” åtnjuter full legitimitet. Dessa villkor kan knappast uppfyllas under överblickbar tid, givet de förhållanden som råder i världen idag.

Kapitel 14

Premisser för autonoma nationalstater

I föregående kapitel definierades en autonom stat som en stat där både befolkningen och statsledningen har två huvudmål eller 'kardinalmål' för vad de företar sig, nämligen dels autonomimålet för de enskilda människorna, dels också det globala hållbarhetsmålet för planeten Jorden. Båda målen ska eftersträvas i gott samarbete med andra stater. Detta kapitel behandlar några aspekter av hur en sådan autonom stat bäst kan organiseras.

Samhällsgrundande värderingar och en demokratisk kod

Eftersom värderingar är så betydelsefulla i en stat, och särskilt i en autonom stat, kommer de att användas som grund för att definiera flera statsrelaterade begrepp. I synnerhet kommer våra definitioner av "nation" och "nationalstat" att vara baserade på förekomsten av vissa gemensamma värderingar, vilket gör att de kommer att avvika något från de vanliga.

Avgränsningen av 'samhällsgrundande' värderingar infördes i kapitel 3, och de förslag till 'riktlinjer' som beskrevs i kapitel 9 är avsedda att betraktas som samhällsgrundande. För en del av förslagen kan det dock behövas en mer utförlig definition innan man vill ta ställning till om de ska ses som samhällsgrundande eller inte. Det kan till exempel gälla punkterna om diskriminering och om religionsfrihet, eller punkterna under rubriken "Riktlinjer som avser kunskap och förnuft". Detta blir bedömningsfrågor, men de behöver göras. – Gemensamma förhållningssätt som avser matvanor är exempel på möjliga riktlinjer som inte kan anses vara samhällsgrundande, i varje fall i vår kultursfär.

Det är en fördel för varje demokratisk stat om dess befolkning är någorlunda överens om en samling samhällsgrundande värderingar och förhållningssätt som ska tillämpas där. En sådan samling bör inte vara så liten och svag att den inte förpliktar till något, och den bör heller inte vara så omfattande att alltför många av medborgarna inte kan identifiera sig med den eller stödja den. I sin artikel *The Levels of Moral Discourse* ⁽³⁸⁾ använder Henry D. Aiken beteckningen "moralisk uppförandekod" för en samling av värderingar och förhållningssätt som är gemensam för en social grupp, så att flertalet gruppmedlemmar låter dessa värderingar ingå i sina respektive moraluppfattningar. I vårt sammanhang skulle den terminologin innebära att man fick tala om en samhällelig (moralisk) uppförandekod. Uttrycket *demokratisk kod* är mer koncist och det får här beteckna en överenskommen samling av samhällsgrundande förhållningssätt som stämmer överens med demokratiska principer.

³⁸pan-11473: Henry David Aiken, *Ethics*, 1952-07.

Varje stat måste kunna fatta sitt eget beslut och enas om sitt val av samhällsgrundande värderingar, helst efter en bred allmän diskussion. Innehållet i statens demokratiska kod måste vara öppet för debatt och för omprövning, liksom alla andra värderingar, men man måste också ta hänsyn till att snabb förändring utan tillräckligt samråd och konsensus lätt kan slå tillbaka i form av minskad medborgarlig uppslutning.

Nation och nationalstat

I kapitel 13 infördes följande begrepp. En stats "befolkning" består av de personer som för tillfället uppehåller sig inom statens territorium. Bland dessa skiljer man mellan "invånare" och "tillresande", där de förra är de som ur statens synpunkt har full rättighet att uppehålla sig stadigvarande inom territoriet, dvs. utan begränsning vad gäller tid eller annat.

Begreppet "medborgare" är centralt i samband med staten och kommer att diskuteras vidare i kapitel 16. Tills vidare räcker uppdelningen mellan invånare och tillresande, tillsammans med det självklara att alla medborgare räknas som invånare.

Ordet 'nation' kommer här att användas för att beskriva en värdegemenskap som är enig om en demokratisk kod, och som ingår i eller vill upprätta en stat baserad på dessa värderingar. En sådan stat kommer att kallas en *national-stat*. I en sådan stat kan man förutsätta att majoriteten av medborgarna delar de samhällsgrundande värderingarna, även om några av dem kanske inte gör det. Den så bildade majoriteten utgör *nationen* i staten i fråga. Dessa värderingar definierar nationens identitet både vid ett givet tillfälle och över tiden, eftersom de kan förändras gradvis över tid för att bäst motsvara nya förhållanden och insikter.

Man gör ofta en åtskillnad mellan etnisk och liberal nationalism, och på samma sätt är det naturligt att definiera en etnisk nation som en nation vars värdegemenskap lägger stor vikt vid att dess medlemmar ska uppleva en gemensam etnisk tillhörighet. Likaså definieras en liberal nation som en nation vars värdegemenskap primärt är baserad på de gemensamma samhällsgrundande värderingarna vilka också överens-stämmer med liberalismens principer.

En *liberal nationalstat* är alltså en nationalstat som bildas av en liberal nation.

Med dessa naturliga definitioner kan vi gå vidare till värdeliberalismens premisser för en liberal nationalstat.

Premiss 12. *I en liberal nationalstat ska alla medborgare som omfattar dess samhällsgrundande värderingar betraktas som medlemmar av nationen, och som likvärdiga i detta avseende. Ingen får, mot sin vilja och utan giltig anledning, uteslutas från den värdegemenskap som nationen utgör. Samtidigt måste staten acceptera att det kan finnas medborgare som uttryckligen och genom sitt fria*

val meddelar att de inte accepterar de samhällsgrundande värderingarna. De är ändå medborgare, men deras val är giltig anledning till att de inte ska betraktas som ingående i nationen.

Det kan också finnas medborgare som inte håller med om den demokratiska koden, men som behåller detta för sig själva. För alla praktiska ändamål ska de ändå betraktas som medlemmar av nationen. Motsatsen vore respektlös.

Användningen av termerna ”stat” och ”nation” som separata begrepp är inte självklar, men denna åtskillnad används för att bekräfta vikten av gemensamma samhällsgrundande värderingar för att en nationalstat ska fungera väl. Samtidigt skulle det strida mot liberalismens principer att kräva dessa värderingar från alla medborgare, eller att utvisa dem som inte accepterar dem. Även om det finns en viss tidpunkt då alla medborgare accepterar dessa värderingar så kan ju människor ändra sig. Dessutom ärvs medborgarskap normalt till nästa generation, och unga människor kan anamma nya idéer och göra uppror mot de befintliga.

Av alla dessa skäl hävdas en begreppsmässig åtskillnad mellan staten med dess medborgare och nationen med dess medlemmar. Den avser att hantera sådana situationer på ett sätt som är transparent och respektfullt för alla berörda.

Premiss 13. *Den nationalstat som nationen bildar ska tillämpa representativ demokrati, vilket innebär att alla viktiga beslut ska fattas av församlingar som utses genom allmän och lika rösträtt i hemliga val. Rösträtten ska också omfatta medborgare som har valt att inte ingå i nationen.*

Grundläggande funktioner i en autonom nationalstat

Begreppet demokratisk kod kommer till användning i följande premisser som är helt naturliga och inte kräver mycket motiveringar.

Premiss 14. *En autonom nationalstat måste baseras på två ömsesidigt beroende resurser, nämligen dess demokratiska kod och dess lagstiftning, som båda stöds av huvuddelen av invånarna. Det främsta syftet med både koden och lagstiftningen ska vara att skydda integriteten, autonomi och de medborgerliga rättigheterna för alla individer i befolkningen, samt att stödja alla ansträngningar mot hållbarhetsmålet.*

Den demokratiska koden måste baseras på en värdegemenskap, och lagarna och värdegemenskapen är ömsesidigt beroende: lagar måste baseras på medborgarnas gemensamma värderingar för att vara legitima, men brottsbekämpning kan inte garanteras enbart av polisen och rättsväsendet. Medborgarnas gemensamma

värderingar är också nödvändiga förutsättningar för att lagarna ska tillämpas i praktiken.

Följande är en fortsättning på premiss 10.

Premiss 15. *I en autonom nationalstat ingår det i statens uppgifter att garantera medborgarnas och den övriga befolkningens rättigheter. Detta åliggande utövas inte bara genom statens lagar och rättssystem, utan också på flera andra sätt. Dessa innefattar förebyggande åtgärder som minskar risken för kränkningar av medborgerliga rättigheter, liksom statens ansvar för försvar mot yttre hot, för att upprätthålla en infrastruktur där varje medborgare kan finna sin försörjning, för att skapa försäkringssystem av olika slag, och för att inrätta skyddsnät för medborgare med särskilda behov. De kan också innefatta ett system för viss omfördelning av egendom och av inkomst för att säkerställa att alla medborgares rättigheter respekteras, och för att motverka socialt skadliga ojämlikheter i dessa avseenden.*

Den liberala nationalstatens fortlevnad och självförsvar

Detta avsnitt behandlar statens ansvar för att skydda nationens funktionssätt och dess långsiktig överlevnad.

Premiss 16. *En liberal nationalstat är i sig en kulturyttring som har ett egenvärde, och en av dess uppgifter är därför att den ska agera för att säkerställa sin egen fortlevnad och fortsatta funktion som en liberal demokrati.*

Detta innebär att nationalstaten måste kunna försvara sig mot krafter som hotar den, till exempel genom att skada förutsättningarna för den nationella värdegemenskapen eller för samhällets grundläggande värderingar.

Nationalstatens åtgärder i detta avseende måste naturligtvis ske inom gränserna för dess demokratiska kod, och undantag från den kan bara göras under extraordinära omständigheter. Observera i detta sammanhang att nationens överlevnad inte betraktas som ett kardinalmål. Nationer ses som ett effektivt sätt att arbeta mot kardinalmålen, men ingen nation är enligt vår uppfattning ett kardinalmål i sig.

Premiss 17. *En liberal nationalstat har tre huvudsakliga resurser som är nödvändiga för dess långvariga existens, nämligen dess territorium, dess nationalspråk, och dess värdegemenskap. Vården av dessa resurser måste därför ha hög prioritet. För att staten ska kunna utföra sina uppgifter måste den ha kontroll över sitt territorium och dess gränser, och över den lagstiftning som ska tillämpas inom*

territoriet.

Premiss 18. *Öppet informationsutbyte och öppen debatt är viktiga förutsättningar för att en stat ska fungera bra. De behövs för att uppmärksamma situationer där medborgerliga rättigheter eller andra samhällsgrundande värderingar inte har respekterats, och för att skapa en opinion i sådana fall. De behövs också som forum för diskussionen om de samhällsgrundande värderingarna i den nationella värdegemenskapen.*

En sådan öppenhet förutsätter informationsfrihet så att problem inte kan döljas, och så att nödvändiga åtgärder kan identifieras. En fri press och fria IT-baserade medier är andra förutsättningar för att information ska kunna spridas och diskuteras.

Denna premiss kompletterar premiss 6, men ur ett annorlunda perspektiv eftersom premiss 6 gäller individens intressen, medan premiss 17 gäller statens intresse och det allmänna bästa.

Premiss 19. *Eftersom en liberal nationalstat måste vara baserad på en egen demokratisk kod är det en viktig uppgift för staten att organisera ett samråd där dess samhällsgrundande värderingar diskuteras och fastställs, och där de också kan revideras vid behov.*

Premiss 20. *Som en följd av premiss 19 måste den liberala nationalstaten tillse att dess unga generation lär sig både principerna om liberal demokrati och de gällande samhällsgrundande värderingarna, och den måste sträva efter att den ska anta dessa värderingar.*

Många parter måste bidra till detta: föräldrar, skola, civilsamhälle, kulturarbetare, media och även kommersiella aktörer. Det avslutande avsnittet i kapitel 8 behandlar också dessa frågor.

Målet att ungdomen ska "anta" dessa värderingar avser inte att de är skyldiga att anta dem okritiskt. Eftersom värderingar måste kunna förändras har varje ny generation möjlighet att revidera dem och förbättra dem.

Premiss 21. *Vad gäller medborgare som har klargjort att de inte delar samhällets grundläggande värderingar kan det normalt antas att sådana personer utgör en liten minoritet och att den demokratiska koden kommer att dominera. Om emellertid staten av någon anledning skulle fatta beslut som permanent skulle ändra dess karaktär bort från dessa värderingar så har den grundande nationen och dess medlemmar en moralisk rättighet och skyldighet att ingripa för att säkerställa att staten återgår till sina tidigare värderingar.*

Grundarnationen och dess medlemmar skulle förmodligen göra det ändå i ett sådant läge, oavsett vad den demokratiska koden säger, men denna premiss är ändå användbar som en avsiktsförklaring.

Statens inställning till andra stater och deras medborgare

Premiss 22. *Staten och dess medborgare måste behandla andra stater och deras medborgare med respekt och generositet.*

Förutom alla andra skäl är denna förutsättning också en naturlig följd av huvudmålet om global hållbarhet, eftersom det senare bara kan uppnås i gott samarbete mellan stater. Dåliga relationer mellan stater eller mellan deras befolkningar skulle vara skadligt för det samarbetet.

Premiss 7 (ovan) hävdade vikten av mänskliga rättigheter. Nästa premiss använder den vanliga uppdelningen mellan negativa och positiva rättigheter. De kan förstås som 'rättighet att göra eller behålla något' respektive 'rättighet att få något'.

Premiss 23. *Alla invånare och tillresande som befinner sig på statens territorium ska kunna utöva sina negativa grundläggande mänskliga rättigheter, och alla invånare ska kunna utöva sina positiva mänskliga rättigheter. Staten har rätt att göra vissa begränsningar av de positiva rättigheterna för de invånare som har valt att ta avstånd från statens demokratiska kod.*

Premiss 24. *Statslösa personer som är närvarande i en stats territorium ska ges rimlig tillgång till de positiva mänskliga rättigheterna som medborgarna åtnjuter. Detsamma gäller för medborgare i andra stater när dessa stater inte kan eller vill garantera medborgerliga rättigheter för dessa sina medborgare. Staten har dock alltid en moralisk rätt att sätta gränser för i vilken utsträckning den accepterar att tillgodose sådana behov.*

Premiss 25. *Vid behandling av frågor om medborgarskap eller begäran om inresa för icke-medborgare har nationalstaten en moralisk rättighet och skyldighet att tillse att dess grundläggande resurser, och dess förmåga för att utföra sina grundläggande funktioner, inte ska hotas på vare sig kort eller lång sikt.*

Främjande och användning av statens demokratiska kod

Eftersom den gemensamma demokratiska koden är viktig för en demokratisk nationalstat har varje sådan ett behov av främja dess acceptans. Samtidigt måste detta främjande alltid ske inom ramen för gällande värderingar. I motsatt fall kan resultatet lätt bli kontraproduktivt.

Åtgärder för främjande

Det är vanligen svårt att förändra en vuxen människas förhållningssätt. När det finns en konsensus om vilka förhållningssätt som är önskvärda i (till exempel) ett land blir den viktigaste åtgärden därför få den uppväxande generationen att anamma dem. Förskola och skola är då självklart mycket viktiga, och det är angeläget att undvika att motsatta värderingar sprids till exempel genom vissa friskolor.

Ungdomsverksamhet av olika slag är likaså viktiga även ur detta perspektiv. Det är angeläget att organisationer för ungdomsverksamhet har en tydlig värdegrund i form av den demokratiska koden, och att de bidrar till att hävda den.

En annan viktig situation är när invandrare nyss har kommit till Sverige. Just i den situationen är man särskilt mottaglig för nya idéer och tankar. Därför måste det vara angeläget att de får delta i diskussioner om värderingar och förhållningssätt så snart som möjligt efter ankomsten.

Avgränsningar av främjandet och användningen

Det är lätt att anföra skäl för att staten och samhället ska ta ställning till samhällsgrundande värderingar och bidra till att de vinner allmän acceptans. Samtidigt måste det också finnas tydliga gränser för statens agerande på det området, så att vi inte får en likriktning av tänkandet varigenom kritik av för tillfället rådande förhållningssätt inte tillåts komma fram. För att undvika den risken, särskilt på sikt, vore det kanske bättre om hävdandet av värderingar ofta fick ses som en uppgift för frivilligorganisationer, så att statens agerande begränsades till att hävda de mest grundläggande principerna. En tidigare artikel innehåller en närmare diskussion om denna fråga, ⁽³⁹⁾.

Främjandet av de samhällsgrundande värderingarna måste alltid avvägas mot andra angelägna önskemål, och särskilt mot betydelsen av öppen information och öppen debatt. Detta är viktigt och motiverar följande premiss.

Premiss 26. *Universitet och andra akademiska miljöer ska inte få ha regler som*

³⁹ art-159: ”Nu behövs agitation för liberalismens idéer”

kräver att deras anställda och studenter begränsar sig till de samhällsgrundande värderingarna i sitt val av läromedel eller i sin forskning. I sådana miljöer måste tankar som strider mot de samhällsgrundande värderingarna få framföras fritt, diskuteras och granskas.

Däremot bör det, även i akademiska miljöer, vara möjligt att ha regler som fastställer att när man publicerar material som strider mot de samhällsgrundande värderingarna så ska de också innehålla, som bilaga, ett inlägg som kan bestrida det sagda och ge argument i annan riktning.

Etniska och liberala nationer

Begreppet 'nation' är av gammalt ursprung och avsåg från början personer som blivit födda i samma område. Denna betydelse lever kvar till exempel genom studentnationerna vid svenska universitet. Betydelsen breddades snart till att också avse en folkgrupp, till exempel när det Habsburgska riket betecknades som "det heliga romerska riket av tyska nationen", med hänsyftning på att det kunde ledas tillbaka till en av de tre delar som Karl den stores postromerska rike hade sönderfallit i, för drygt 1000 år sedan.

Under tidigt 1800-tal populariserades denna etniska betydelse, särskilt i Tyskland, där det manifesterades med Fichtes traktat *Tal till den tyska nationen*. Den blev då ett ledande begrepp för den nationalism som hävdade att eftersom tyskarna var en nation så borde de samlas i en stat, i stället för att som dittills vara uppdelade i många skilda stater. Denna principiella tanke fick stort gensvar, inte bara i tyska områden, och den var en drivande kraft för både Tysklands och Italens enande. Dessa rörelser motiverades av både den etniska och den liberala synen på nationen, alltså också som ett uppror mot de befintliga och mer lokala furstarna, även om den etniska aspekten så småningom tog överhanden.

Slagordet "en nation - en stat" användes alltså på den tiden när man argumenterade för att en befintlig, etnisk nation borde få utgöra en egen stat. Denna tanke har sedan blivit allt mer etablerad i världssamfundet, och man kan urskilja ett antal skäl. Flera stora multietniska stater, alltså stater som kunde anses bestå av flera nationer, stod som förlorare i första världskriget och kom att styckas upp. Det gällde särskilt Österrike-Ungern och det Osmanska riket ("Turkiet"), men i viss mån också det Ryska riket. En annan bidragande orsak kan ha varit den begreppsförvirring som uppstod när stater började kallas för nationer, till exempel i "Nationernas förbund", och senare i "Förenade nationerna". Denna förskjutning av betydelsen kan ha uppstått genom att USA började kalla sig för en nation. Det skulle ha varit besvärligt om USA som helhet betecknades som en stat, eftersom dess ingående delstater kallades för 'states' på engelska.

Till detta har så kommit en uppfattning att en stat blir starkare och fungerar

bättre om den är etniskt homogen, och alltså att den i huvudsak består av en nation. Vare sig detta är sant eller inte har det lett till en strävan som är bakvänd jämfört med vad som hävdades på 1800-talet: istället för att försöka bilda en stat av en befintlig nation försöker man bilda en nation av en befintlig stat, även när denna består av ett flertal etniska grupper. Ibland utgör en av dem en tydlig majoritet, ibland inte. Lokala makteliter har ofta haft ett eget intresse av ett sådant "nationsbyggande", särskilt i postkoloniala statsbildningar i Afrika och i stora delar av Asien. I flera välkända fall har också tidigare eller nya kolonialmakter ingripit för att hjälpa till med nationsbyggandet.

En variant på samma tema inträffar när en naturlig nationalstat har några små etniska minoritetsgrupper som staten försöker assimilera, ibland i bästa välvilja ("så små språkgrupper kan ju inte vara livskraftiga"), men ibland också utifrån ett nedlåtande perspektiv. Sveriges behandling av samerna under lång tid utgör ett uppenbart exempel.

Avvägningar

Vad gäller premiss 15: När staten utför sitt uppdrag att skydda medborgarnas friheter och rättigheter enligt premiss 15 kan frågor uppstå om hur långt dessa åtaganden gentemot medborgarna bör utsträckas. I sådana fall är det viktigt att kortsiktiga behov inte ges så stor vikt att långsiktiga behov försummas eller att statens funktion blir allvarligt skadad.

Vad gäller premiss 16. Denna premiss innebär att svåra avvägningar ibland kan behöva göras. Försvaret för den nationella värdegemenskapen får inte tas som en anledning att kväva den diskussion som är en nödvändig del av en värdegemenskap. Allmänt accepterade värderingar måste kunna diskuteras fritt och ifrågasättas, och detta gäller även de värderingar som har fastställts som samhällsgrundande. Försvaret mot destruktiva krafter kan ibland leda till begränsningar för vissa medborgerliga rättigheter, men sådana begränsningar måste då göras återhållsamt och inom ramen för det demokratiska systemet.

Kapitel 15

Frågor i samband med skilda värderingar

När skillnader i värderingar leder till konflikter kan det dels röra sig om starkt avvikande åsikter gällande den demokratiska koden, dels också om konflikter mellan grupper som har skilda värderingar i frågor som inte ingår i denna kod. En frågeställning som är genomgående i bägge dessa fall är dock förekomsten av normer i en värdegemenskap. Denna fråga ska därför behandlas först.

Normativa värdegemenskaper

I det följande görs en åtskillnad mellan normer och riktlinjer, där normer får avse värderingar som gäller i en grupp och som gruppen betraktar som tvingande, så att den utför sanktioner mot en gruppmedlem som inte följer normen. Riktlinjer avser gemensamma värderingar i en grupp som inte reagerar på det sättet. En värdegemenskap som har gemensamma normer kommer därför att kallas *normativ*. I normativa värdegemenskaper är det vanligt att det förekommer en eller flera *normgivare*, alltså medlemmar i gemenskapen vars roll är att inskräpa gemenskapens normer bland medlemmarna, båda som allmänna principer och genom att ta ställning i specifika fall. Eftersom normerna är ett slags värderingar är en normgivare vanligen också en morallärare.

Normer är vanligt förekommande och föranleder sällan några åtgärder från statens sida, men vissa avgränsningar måste ändå göras. Dessa uttrycks med följande premisser.

Premiss 27. *Om en norm i en normativ värdegemenskap strider mot statens lagar eller den demokratiska koden är det dessa senare som ska gälla. Ingen har rätt att åberopa t.ex. frihet, samvete, religionsfrihet eller medlemskapet i en normativ gemenskap för att hävda en rätt att avvika från gällande lag som har beslutats på ett demokratiskt sätt.*

Premiss 28. *En normgivare eller morallärare i en normativ gemenskap förväntas iaktta och medverka till medborgerlig pluralism. Han eller hon har inte rätt att uppmana medlemmarna i sin gemenskap att bryta mot de lagar eller de samhällsgrundande värderingar som gäller i den nationalstat där han eller hon vistas.*

Medborgerlig pluralism definierades i kapitel 10. Mot premiss 28 kan man invända att ingen överhuvudtaget har rätt att uppmana människor att bryta mot lagarna, men tanken med denna premiss är dels att framhålla att morallärare har ett särskilt ansvar i detta avseende, dels också att utsträcka principen till att också gälla upp-

maningar att bryta mot gällande samhällsgrundande värderingar.

Mot premiss 27 kan man också kanske invända att lagarna då anses stå över varje medborgares samvete. Det är sant, men det innebär också ett krav på att lagarna utformas så att de inte leder till att någon tvingas bryta mot övergripande värderingar.

Auktoritet kontra autonomi inom en projektorganisation

När många människor ska arbeta med ett gemensamt projekt är det som regel nödvändigt att ha en gemensam plan för arbetet. Eftersom deltagarnas individuella autonomi också måste beaktas finns det en uppenbar spänning mellan behovet av en gemensam plan och varje människas önskan att ha saker på sitt sätt. Den projektledning som normalt behövs för att genomföra planen kommer då att få en roll som normgivare inom projektgruppen. Eftersom ett fungerande projekt kräver ett visst mått av gemensamma förhållningssätt bör projektgruppen som helhet ses som en värdegemenskap, för en viss typ av värderingar, och därmed är den också en normativ sådan.

Det finns alltså en viss spänning mellan normerna i projektgruppen och gruppmedlemmarnas strävan efter autonomi. Denna spänning är naturlig och kan inte ignoreras eller önskas bort. En auktoritär ledarstil har många nackdelar, men det är ju inte heller tillrådligt att ha en organisation utan ledarskap, där ett fullständigt samförstånd krävs för varje beslut. Det måste finnas en rimlig avvägning mellan ledning och autonomi.

Dock finns det en plats för ledarlösa organisationsformer, nämligen i utopiska beskrivningar av ett alternativt sätt att organisera samhället. Ett aktuellt exempel finns i Martin Hägglunds senaste bok *This Life - Secular Faith and Spiritual Freedom* [brn-033]. Han föreslår där en "demokratisk socialism" där dagens kapitalism har ersatts med ett nytt värdebegrepp – inte värdering, utan monetärt värde som ska ersättas med ett annat koncept för vad som är viktigt i livet. I våra termer består detta koncept av 'hur lång tid en person kan utöva sin egen autonomi'. Martin Hägglunds idéer är tankeväckande och intressanta, men tyvärr säger han ingenting konkret om hur övergången till ett sådant system skulle gå till i praktiken, eller om det kan förväntas vara långsiktigt hållbart.

Realistiskt sett måste vi istället leva med spänningen mellan auktoritet och autonomi, och hantera den så bra vi kan. Moderna ledningsteorier lägger stor vikt vid hur man bäst kan motivera anställda och andra projektmedlemmar för deras arbete, och hur man uppnår derast aktiva deltagande. Detta är detsamma som att ge var och en tillräckligt med utrymme för att utöva sin autonomi, och att se till att utövandet av autonomi blir till en resurs som gynnar projektet som helhet. Detta berördes också genom punkten om medbestämmande i kapitel 8, avsnitt 8.6.

Till skillnad från Martin Hägglunds demokratiska socialism är traditionell socialdemokrati realistisk i dessa avseenden. Stefan Löfven har uttryckt denna uppfattning i några få ord: *Gör din plikt - kräv din rätt*. Frihet kan inte vara obegränsad, och detsamma gäller för individuell autonomi.

Värderingskonflikter i samband med mångfald

Kulturell mångfald föreligger när det inom en stat finns viktiga skillnader mellan stora grupper inom befolkningen, och med avseende på etnicitet eller religion till exempel. Sådan mångfald är den normala situationen i många delar av världen, både nu och tidigare, samtidigt som kulturell homogenitet (som alltså är motsatsen till mångfald) av många i den rika världen ses som det naturliga och önskvärda tillståndet i en stat. Det leder till att även en måttlig ökning av den kulturella mångfalden kan upplevas som ett problem, och den kan också få skulden för problem som egentligen har andra orsaker.

Kulturell mångfald är ofta förknippad med betydande skillnader mellan värderingarna i de kulturellt olika befolkningsgrupperna, vilket betyder att värde liberalismen bör ha något att säga om den. Dessutom är migration ofta den viktigaste förklaringen till en ökad kulturell mångfald, och migrationen beror i sin tur ofta på en försämring i miljön, ibland också på grund av klimatförändringar. Detta utgör ytterligare en viktig aspekt på ämnet kulturell mångfald.

I detta sammanhang uppkommer två viktiga och relaterade frågor ur värde liberalismens synpunkt, nämligen: (1) Hur ska en värde liberal stat och dess majoritetsbefolkning agera vad gäller kulturell mångfald, och (2) vad kan sägas om lämpligt beteende hos och gentemot kulturella minoriteter i en sådant stat?

Ett första svar på fråga (1) ges av avsnittet om normativa värdegemenskaper tidigare i detta kapitel. Fråga (2) behandlas i avsnittet med rubriken "Mångfaldsrelaterade riktlinjer" i kapitel 9.

Medborgare som inte accepterar den demokratiska koden

Staten behöver en tydlig policy gentemot de medborgare eller grupper av medborgare som uttryckligen distanserar sig från samhällets grundläggande värderingar, eller från nationen i egenskap av värdegemenskap. Detta kan särskilt gälla medborgare som hävdar att ett särskilt, utifrån kommande värdesystem är överlägset till sin själva natur, och att det ska ha företräde framför de nationella, samhällsgrundande värderingarna. En sådan ståndpunkt kan intas av religiösa skäl, men den kan också förekomma med hänvisning till sedvänjor och traditioner i en etnisk grupp.

Statens inställning till sådana situationer måste först och främst vara att lagen gäller lika för alla och utan något undantag för en viss individs åsikter eller

samvete. Samtidigt bör lagar och samhällsgrundande värderingar utformas så att de inte skapar samvetskonflikter i onödan.

Vidare bör statens policy innehålla följande:

Premiss 29. *De riktlinjer som beskrivs i kapitel 9, avsnitt 7 (Respekt för och försvar av det egna landet) förväntas av alla medborgare, inklusive av dem som inte accepterar den demokratiska koden som en helhet. Detta inkluderar t.ex. riktlinjen 'nationell förankring'. Det ingår i statens uppdrag att främja dessa riktlinjer.*

Därtill bör staten uttrycka en tydlig förväntan på de medborgare vilkas värderingar skiljer sig från den demokratiska koden, nämligen att de ska bekanta sig med de värderingar som gäller i samhället och försöka förstå deras bakgrund och karaktär, även om de inte accepterar dem. Statens agerande i detta avseende ska inte syfta till att ändra de berörda personernas värderingar, men varje medborgare bör anses ha en skyldighet att förstå samhällets gemensamma värderingar. Samtidigt respekterar samhället varje medborgare för dess val av värderingar.

Politisk separatism

Särskilda problem uppstår om det bildas grupper vars medlemmar gemensamt distanserar sig från nationens värdegemenskap och samhällets grundläggande värderingar, för att i stället bilda sin egen värdegemenskap som står i opposition till det omgivande samhället. En sådan inriktning betecknas som index separatism, och den kan leda till en icke önskvärd framväxt av parallellsamhällen.

Problemet med sådan politisk separatism har aktualiserats i flera länder, bland annat genom Frankrikes nya lagstiftning under 2021 om åtgärder mot sådan separatism⁽⁴⁰⁾,⁽⁴¹⁾. Politisk separatism är oförenlig med värdeliberalismen vilket utsågs genom dess premiss 16. Den motiverar också en särskild premiss avseende åtgärder mot separatism:

Premiss 30. *Separatism kan i särskilda fall skapa svårigheter eller t.o.m. utgöra ett hot mot ett demokratiskt samhälle. Den ska därför behandlas med avvaktande försiktighet från statens sida och leda till tydliga motåtgärder vid behov.*

En sådan åtgärd kan till exempel vara att skapa en möjlighet till *förkunnelseförbud*, dvs. att förbjuda enstaka normgivare att tala inför publik. Detta kan vara ett sätt att motarbeta värderingar som strider mot den liberala demokratin eller den gällande

⁴⁰pan-16676: Emmanuel Macron, Gouvernement de France, 2020-10-02.

⁴¹pan-16677: ufs, TheGuardian, 2020-10-02.

demokratiska koden. Ett förkunnelseförbud är naturligtvis en begränsning av yttrandefriheten, så det bör endast tillämpas när det finns särskilt starka skäl.

Kapitel 16

Medborgarskapet, rösträtten och den demokratiska koden

Premiss 13 i kapitel 14 fastställde demokratins viktiga roll på följande sätt:

Premiss 13. *Den nationalstat som nationen bildar ska tillämpa representativ demokrati, vilket innebär att alla viktiga beslut ska fattas av församlingar som utses genom allmän och lika rösträtt i hemliga val. Rösträtten ska också omfatta medborgare som har valt att inte ingå i nationen.*

Med 'hemliga' val avses alltså val där rösthemligheten är strikt garanterad. Begreppet 'allmänna val' är inte så enkelt som det först kan verka. Frågan om vem som ska ha rätt att rösta hänger också samman med frågan om vad som ska krävas för att få medborgarskap, vilket ju är något som ofta diskuteras. I detta kapitel diskuteras dessa frågor, följt av frågan om hur utarbetandet av den demokratiska koden bäst kan göras i en nation.

Kriterier för rösträtt och medborgarskap

Den valda formuleringen av premiss 13 måste rimligen avse att som huvudregel ska rösträtten omfatta myndiga medborgare, men inte minderåriga barn. En sådan avgränsning får då motiveras av att rösträtten bör förbehållas de personer som kan antas ha förmåga att ta väl underbyggd ställning till sådana frågor som de valda representanterna ska besluta om. Motiveringen underbyggs också av att en av huvuduppgifterna för den allmänna skolan är att förbereda sina elever för utövandet av deras kommande rösträtt.

Då uppkommer emellertid frågan om vad som bör gälla för barn till utlandssvenskar som har bott utanför Sverige under hela sin uppväxttid? Dessa barn blir svenska medborgare, men är det rimligt att de automatiskt får rösträtt i svenska val när de uppnått myndig ålder? Man kunde ju hävda att den som ska delta i det nationella beslutsfattandet måste ha tillräcklig kunskap om svenska förhållanden, inklusive den svenska demokratiska koden. Sådana kunskaper kan inte utan vidare förutsättas av den som haft sin skolgång i ett annat land.

En liknande frågeställning uppkommer i samband med den nu aktuella debatten om kraven för medborgarskap, där många andra länder kräver förmåga att behärska landets nationalspråk och kunskaper om dess samhällsförhållanden. Hur ska man isåfall ställa sig till t.ex. en kvinna som är invandrare och har vistats i Sverige i åtta år men som har varit bunden till hemmet för vård av barn, samtidigt som hon arbetat halvtid med ett rutinartat arbete utan möjlighet till språkträning,

vare sig i arbetet eller på annat sätt? Hon har gjort allt som på henne ankommer; borde hon inte kunna bli medborgare? Men är det rimligt att hon också får rösträtt?

Det finns många dimensioner i den frågeställningen, och många kanske inte vill ta tag i den eftersom den är så känslig. Men om man ändå vill resonera något om den så finns behov av tydliga begrepp. Då kan man antingen skilja på olika slags medborgarskap eller på mer differentierade krav för rösträtt. I det förra fallet skulle invandrarkvinnan i exemplet kunna vara kvalificerad för ett begränsat medborgarskap som inte ger rösträtt. Nyfödda barn till svenska medborgare skulle däremot alltid bli medborgare på vanligt sätt, och få rösträtt när tiden är inne.

Om man istället väljer att använda särskilda villkor för rösträtt skulle barnen till utlandssvenskar förstas bli svenska medborgare redan från födseln, utan kvalifikationer, på samma sätt som barn till alla andra svenska medborgare. Däremot skulle frågan om rösträtt behöva avgöras för varje medborgare när hen blir myndig.

I bägge fallen blir det alltså nödvändigt att skilja mellan tre formella status: omyndig medborgare, myndig medborgare utan rösträtt, och myndig medborgare med rösträtt. Skillnaden mellan de angivna alternativen består i om rösträtten ska vara strikt knuten till medborgarskapet, så att begränsningar i rösträtt görs genom att inte ge medborgarskap, eller om rösträtten ska vara en fråga som är skild från medborgarskapet.

Om man väljer det första alternativet påverkas bara exemplets invandrarkvinna av detta, men i det senare alternativet berörs även t.ex. barn till utlandssvenskar. Detta är ett starkt skäl för att välja det senare alternativet.

Därtill kommer också ett annat skäl för det senare alternativet, nämligen problemet att med dagens system för val till Europaparlamentet kan en person som har mer än ett europeiskt medborgarskap eventuellt avge mer än en röst, nämligen en i varje land där hen är medborgare. Om man skiljer mellan medborgarskap med och utan rösträtt skulle man kunna kräva att EU-ländernas medborgarregister utformas så att varje person bara kan ha rösträtt för EU-val i ett av de länder där hen är medborgare.

Genomtänkta och välmotiverade regler för rösträtt är viktiga för legitimiteten i de demokratiska valen. Men det finns också några andra faktorer som är viktiga för denna legitimitet. För det första måste det finnas en tydlig och överkomlig väg till rösträtt för dem som inte får det genom att genomgå svensk skola, alltså både för utlandssvenskars barn och för invandrare i alla åldrar. Det behövs kurser och utbildningsmaterial, kanske mer än idag, men framförallt måste det finnas en tydlig markering från statens sida att den inbjuder och uppmuntrar alla medborgare som inte redan har rösträtt till att skaffa sig de kunskaper som krävs för att få denna medborgerliga rättighet.

Begränsningarna får aldrig bli ett sätt att förvägra vuxna människor deras

rösträtt, eller uppfattas som så. De får bara vara krav på kunskaper och förstånd.

Den andra viktiga punkten är att ett eventuellt krav på kunskaper om svenska samhällsförhållanden inte får göras till ett krav på korrekta åsikter. I kraven bör ingå att känna till och förstå innehållet i den gällande demokratiska koden, men man ska inte behöva instämma i dess olika delar för att få sin rätt att rösta.

Icke-nationsmedlemmar fyller en viktig roll

En möjlig invändning mot ovanstående resonemang kunde vara att de som inte delar de samhällsgrundande värderingarna inte borde vara kvalificerade för att delta i beslut i ett samhälle som uttryckligen är grundat på dessa värderingar. Men mot detta kan man hävda att dessa icke-nationsmedlemmar faktiskt fyller en viktig roll i samhället. De ska inte ses som en besvärlig grupp som man till nöds måste tolerera på grund av några liberala grundprinciper. Skälet är att varje värdegemenskap, och även samhället som helhet, mår väl av att ha några medlemmar som ifrågasätter dess rådande konsensus. De som inte delar de samhällsgrundande värderingarna bör alltså välkomnas till den allmänna debatten; de bör få känna att deras argument blir hörda; men det bör också förväntas av dem att de lyssnar på majoritetens synsätt och argument, och att de bemödar sig om att uttrycka sin syn på ett begripligt sätt.

För att detta välkomnande av de oliktankande ska fungera bra ska man aldrig ifrågasätta deras rätt att vara medborgare eller att kunna få rösträtt. Däremot är det ett rimligt krav, för att åtnjuta rösträtt, att vederbörande har satt sig in i de samhällsgrundande värderingarna och att hen förstår dem – däremot inte att vederbörande håller med om dem.

Medborgerlig utveckling av den demokratiska koden

Begreppet ”nation” definierades tidigare som ’en värdegemenskap som är överens om en demokratisk kod, och som har upprättat eller vill upprätta en stat baserad på dessa värderingar’. Detta leder genast till frågan om hur en befolkning lämpligen ska gå till väga för att definiera en sådan demokratisk kod åt sig. För att den sedan ska fungera bra både på kort och på lång sikt är det viktigt att framtagningen är organiserad på så sätt att man får största möjliga deltagande i den.

Detta är ingen lätt uppgift. Man kan till exempel erinra sig projektet under 1990-talet för att ta fram en konstitution för den Europeiska unionen. Detta projekt var ambitiöst på flera sätt, och också så att man där försökte engagera allmänheten i de olika europeiska länderna, men gensvaret blev inte vidare starkt, vare sig från befolkningarna i allmänhet eller från många ledande politiker. Det bidrog säkert till att när några länder lade fram det framtagna förslaget till folk-

omröstningar så avvisades det. En urvattnad variant accepterades senare som Lissabonfördraget, utan någon folkomröstning alls.

Två slutsatser kan genast dras från denna händelse och från andra liknande. För det första att utvecklingen av den demokratiska koden måste ske separat i varje land, och inte minst i länder som har karaktären av värdegemenskap. För det andra att den allmänna diskussionen om en demokratisk kod måste göras konkret, bland annat genom att man tar fram ett (eller kanske några stycken) exempel på vad som kan stå i den demokratiska koden. Vidare bör detta eller dessa exempel vara skrivna i form av konkreta 'punkter' på några få textrader vardera, tillsammans med förtydliganden eller kommentarer vid behov. På det sättet kan diskussioner fokusera på argument för och emot en viss punkt, och på förslag till ändringar i vissa av dem.

Ett sådant diskussionsunderlag kan lämpligen struktureras så att det finns några olika grupper av sådana punkter, till exempel 'premissar', 'rättigheter' och 'riktlinjer' på det sätt som det har gjorts i den här skriften. Premisserna får då lägga en grund som rättigheter och riktlinjer är baserade på.

När det gäller delen om rättigheter kommer det att vara naturligt att använda FN-deklarationen om mänskliga rättigheter som en utgångspunkt, kanske med en del ändringar redan från början.. Några av dess klausuler kan ifrågasättas, till exempel punkten om att betald semester är en mänsklig rättighet. Den är ju bara meningsfull för personer som arbetar i ett anställningsförhållande. Klausuler som anger positiva rättigheter bör också ange vem som är ansvarig för att tillhandahålla rättigheten i fråga, och till vilka personer.

Uppgiften att ta fram en förteckning över samhällsgrundande riktlinjer kan vara svårare att hantera, eftersom det kan komma så många förslag till vad som ska inkluderas. Samtidigt innebär målet om bred folklig acceptans att antalet ingående riktlinjer inte får bli för stort, och att de ska begränsas till sådana som är viktiga ur ett samhällsgrundande perspektiv. Ett sätt att gå vidare kan vara att först samla in ett stort antal föreslagna riktlinjer och sedan välja bland dem enligt följande metod. Diskussionen börjar med en tom uppsättning accepterade riktlinjer, och fortsätter sedan genom att lägga till riktlinjer en efter en från listan på föreslagna sådana. I varje steg ska det krävas att någon deltagare beskriver ett scenario som är uppenbart önskat enligt deltagarnas åsikter, men som ändå är tillåtet enligt de premissar, mänskliga rättigheter och riktlinjer som har accepterats hittills. När någon i diskussionsgruppen kan beskriva ett sådant scenario får man försöka hitta någon bland de föreslagna riktlinjerna som skulle motsäga scenariot. Bara i ett sådant läge får en ytterligare föreslagen riktlinje läggas till de demokratiska koden.

Punkterna och den övriga texten i diskussionsunderlaget kommer sannolikt att behöva använda ett antal nyckelbegrepp, på samma sätt som olika begrepp har definierats och använts i den här skriften. Sådana nyckelbegrepp är viktiga som en konceptuell ram, både för diskussionen och för det förslag till demokratisk kod

som så småningom tas fram. De flesta av dessa nyckelbegrepp kommer att vara välkända från vanligt språk, men en del av dem kan behöva införas och definieras specifikt för användning i diskussionsunderlaget. Under alla förhållanden kommer det att vara viktigt att ha sådana tydliga nyckelbegrepp, särskilt som det handlar om ett rikstäckande projekt. Lokala diskussioner i små eller medelstora grupper måste kunna ge bidrag till integrerande aktiviteter på gemensam nivå, och dessa interaktioner försvåras om olika grupper använder olika betydelser för centrala begrepp.

Därför bör diskussionsunderlaget innehålla tydliga definitioner av viktiga begrepp. Av samma skäl bör deltagarna rekommenderas att använda sig av de givna definitionerna så långt som möjligt, och inte införa sina egna. Dessutom betyder det att när diskussionsunderlaget utarbetas måste man vara försiktig så att där valda termer och definitioner känns så naturliga som möjligt, eftersom de annars kan inbjuda till onödiga diskussioner om terminologin.

Sammanfattningsvis kommer systematiska och genomtänkta förberedelser att behövas för att den gemensamma framtagningen av den demokratiska koden ska bli framgångsrik, och för att den ska kunna genomföras med ett brett folkligt deltagande.

Del IV: Värdeliberalismen i det politiska landskapet

17: Olika slag av liberalism

18: Värdeliberalismen i svensk politik

19: Förändringar av ordens stilvärde

Kapitel 17

Olika slags liberalism

Ordet ”liberalism” betyder olika saker för olika människor, och flera ideologier beskriver sig själva som liberalism i kombination med något annat. Detta var ett av skälen att jag såg ett behov att definiera min egen tolkning av liberalism: jag ville ha en strikt definierad liberalism som kunde användas för att besvara dagens icke-liberala ideologier, och befintliga beskrivningar av liberalism passade inte för det syftet.

Ändå kan det vara på plats att säga något om hur den här beskrivna värdeliberalismen är relaterad till vad som eljest finns sagt om liberalism och om några till denna relaterade ideologier. Det är ämnet för det här kapitlet.

Huvudlinjer

Liberalismens omfattning

I sitt senare arbete [brn-027] diskuterade John Rawls möjligheten av en heltäckande liberal doktrin, nämligen en som inkluderar en övergripande värdeteori, en etisk teori, och en epistemologi eller en tydlig metafysik för individ och samhälle. Han argumenterade mot nyttan av sådana heltäckande teorier och föreslog istället betydelsen av ett ramverk på metanivå som kan rymma flera befintliga, ”politiska” teorier ur ett neutralt perspektiv. Mot detta har Gaus⁽⁴²⁾ hävdad att ”övergripande” och ”politiska” teorier bör ses som två ändpunkter i en skala, och inte som skarpt åtskilda kategorier. I dessa avseenden kan värdeliberalismen sägas inta en punkt i mitten av den skala som Gaus talar om. Del I i den här boken behandlar förhållningssätt och värderingar medan styrelseskick behandlas i del III. Men då värdeliberalism inte innefattar något teoretiskt synsätt på ägande, till exempel, uppfyller den inte kraven för att kunna ses som heltäckande.

Filosofisk kontra legalistisk liberalism

En av komponenterna i en heltäckande liberalism måste handla om vad som är syftet med människans liv. Det moraliska idealet om individens självförverkligande eller ”fullkommande” dominerade det liberala tänkandet under senare delen av 1800-talet och en stor del av 1900-talet (Källa: Stanford Encyclopedia of Philosophy, här betecknad som SEP). Detta mål om individuellt fullkommande kan ledas tillbaka (åtminstone) till Aristoteles’ tankar om mänsklig lycka som grund för etiken.

⁴²pan-16431: Gerald Gaus, Collection brn-029, 2004.

En helt annan uppfattning är 'moralisk kontraktualism' som finns i två klassiska varianter, nämligen enligt Kant och enligt Hobbes. Det senare beskrivs på följande sätt i SEP:

Hobbesian contractualism supposes only that individuals are self-interested and correctly perceive that each person's ability to effectively pursue her interests is enhanced by a framework of norms that structure social life and divide the fruits of social cooperation. — Morality, then, is a common framework that advances the self-interest of each.

Med detta synsätt är frågan om syftet med människans liv avgjord från början: man förutsätter att det är egenintresset som gäller. Från denna premiss är det naturligt att ett sådant "framework of norms" behöver uttryckas i form av lagar eller av formella överenskommelser, därav namnet kontraktualism. Även Rawls räknas till denna inriktning. Ansatser baserade på egenintresset betecknas här som den *legalistiska* varianten av liberalism.

Huvudalternativet till legalistisk liberalism kan då kallas *filosofisk liberalism* som utgår från målet om individens autonomi och självförverkligande inom ramen för dess egna värderingar. I det fallet realiserar de samhällliga normerna inte enbart genom lagar och formella överenskommelser, utan också genom varje medborgares rättskänsla och moraliska övertygelse.

Den attityd som Hobbes beskriver förutsätter alltså den legalistiska varianten av liberalism, för om egenintresset sitter i högsätet kan rättskänslan ha svårt att göra sig gällande. Däremot kan den legalistiska inställningen i princip vara gångbar även om egenintresset inte är allenarådande: Det är ju fullt rimligt att samhället kan fatta gemensamma beslut om generösa åtgärder, men att genomförandet av dessa sker legalistiskt och inte överläts åt varje medborgares rättskänsla.

Olika uppfattningar om "frihet"

Skillnaderna mellan legalistisk och filosofisk liberalism avspeglas i deras olika tolkningar av frihetsbegreppet. Detta berördes kort i kapitel 5 som exempel på olika legitimeringar av en moralisk ståndpunkt, och det ska nu diskuteras ur ett annat perspektiv. <https://pdfcookie.com/documents/the-human-crisis-albert-camus-lecture-025695wy3511SEP> anger tre framförda betydelser av 'frihet', nämligen:

— *negativ frihet*, som betonar vars och ens rätt att agera som man vill utan hinder av andra (Jesaja Berlin).

— *positiv frihet, eller frihet som autonomi*, enligt vilken man är fri bara i den utsträckning som man själv har fattat sina egna beslut och format sitt liv (Taylor).

— *republikansk frihet*, där frihet betyder att inte vara föremål för någon annans godtyckliga maktutövning (Pettit).

Legalistisk liberalism får då främst tänkas vara förknippad med det negativa frihetsbegreppet, medan filosofisk liberalism anknyter till positiv frihet. Republikansk frihet kan kanske sägas inta en mellanposition.

Synen på enskild egendom utgör en annan särskiljande faktor som inte nödvändigt-vis hänger samman med de ovannämnda. Fortfarande enligt SEP:

Another crucial fault line concerns the moral status of private property and the market order. — Classical liberals treat the leveling of wealth and income as outside the purview of legitimate aims of government coercion. — New liberalism (following J.S. Mill) insisted that the justifications of personal and economic liberty were distinct.

Värdeliberalismen instämmer i denna åtskillnad, vilket framgår av premiss 14. Detta hänger också samman med förekommande liberala teorier om social rättvisa. Värdeliberalism har inte behandlat det ämnet, även om det är mycket relevant för statens politik, till exempel gällande kulturella grupper och migration.

I det följande behandlas legalistiska och filosofiska tolkningar av liberalismen var för sig.

Legalistiska tolkningar av liberalism

I dagens debatt är det svårt att hitta några aktörer som uttryckligen för fram och motiverar en legalistisk tolkning av liberalismen, men i en viss bemärkelse är denna ändå närvarande. Begreppet 'svenska värderingar' har ju förts fram vid ett antal tillfällen i den politiska debatten i Sverige, men det har också lett till avvisande reaktioner från många håll, reaktioner som är baserade på tanken att värderingar är en privatsak som varken staten eller någon annan ska befatta sig med, utom när de har kommit till uttryck i gällande lag. Detta är i linje med Ludwig von Mises' synsätt som beskrevs i kapitel 1, men det står i tydlig motsättning till det som Olof Palme sade i sitt "moraltal" år 1977 vilket omnämndes i kapitel 5.

Synen på värderingar som strikt privata

Följande är några exempel på hur denna fråga har kommit upp i den allmänna debatten. Den 18 juli 2016 gjorde Gunnar Hökmark ett inlägg på sin webbplats med titeln "Om svenska värderingar igen – lagen råder över oss alla, värderingar råder vi över själva", och där han skrev ⁽⁴³⁾

⁴³pan-12467: Gunnar Hökmark, Egen webbplats, 2016-07-18.

Faktum är att den viktigaste värderingen vi har är att vi har rätt att ha olika värderingar så länge vi inte bryter mot lagen. Vi är inte osvenska för att vi har fel värderingar för det finns ingen som bestämmer vad som är fel och rätt när det gäller dem, bara våra egna uppfattningar, reaktioner och känslor inför det nya och det gamla.

Hans synsätt tillbakavisades direkt, bland annat av den socialdemokratiske debattören Torbjörn Jerlerup, som skrev ⁽⁴⁴⁾

Det finns värderingar som går bortom lag och rätt och som formar lag och rätt. Det är där, i värderingarna, den viktiga striden förs.

Två år senare skrev dock Hökmark, på samma webbplats som förra gången, att

I Sverige råder, i bemärkelsen styrande för vårt samhälle och dess medborgare, inte någon annan värdering än lagen. ... Det är statens och dess företrädares uppgift att ansvara för detta, inte att debattera värderingar som om lag handlar om tolkning av identitetspolitik.

År 2019 uttrycktes Hökmarks synsätt i en ledare på DN ⁽⁴⁵⁾

Ett mångkulturellt samhälle innebär däremot inte att man får göra vad man vill i religionens eller traditionens namn. Den enes frihet får inte begränsa den andres. I praktiken betyder det att i ett mångkulturellt Sverige gäller svensk lag lika för alla. ... viktigast är inte hur många kulturer som samsas inom ett område, utan hur stor den individuella friheten och hur stark rättsstaten är.

Och Andreas Johansson Heinö instämde med Gunnar Hökmark genom att twittra ⁽⁴⁶⁾

Alla invånare, trots olika värderingar, ska följa en och samma lag. Skillnaden är fundamental. Olika lagar = parallellsamhälle. Olika värderingar = demokrati.

Han blev dock motsagd av Hanif Bali som replikerade ⁽⁴⁷⁾

⁴⁴pan-16706: Torbjörn Jerlerup, Egen webbplats, 2016-07-19.

⁴⁵pan-12128: Ledare, DN, 2019-06-08.

⁴⁶pan-12459: Andreas Johansson Heinö, Twitter, 2019-07-01.

⁴⁷pan-16707: Hanif Bali, Twitter, 2019-07-02.

Det finns inget laghinder för någon att lära sin 14-åriga syster och dotter att man kommer se henne som en hora och förskjuta henne om hon umgås med pojkar. Med vilken lag ska man reglera det?

Tanken att värderingar är en privatsak innebär inte att de anses sakna betydelse för statskicket, men den hävdar att om en värdering ska få status av samhällelig norm så ska det ske genom det politiska systemet, alltså genom politiska partiers ställningstaganden, riksdagsbeslut och lagstiftning. Man kan lätt föreställa sig goda argument för ett sådant synsätt, men också att det kan finnas argument om att detta system är alltför trubbigt för att fånga upp allt som är väsentligt i samband med värderingar och förändringarna i dessa.

Juridifiering av värderingar

Synsättet att värderingar är strikt privata kan lätt leda till att allt som inte kan betraktas som strikt privat ska regleras i lag. Ett exempel på detta gavs i en artikel av Karin Svanborg-Sjövall med titeln *Orimligt att låta domstolar avgöra alla målkonflikter i klimatpolitiken* ⁽⁴⁸⁾. Hennes poäng var att skilda värderingar kan stå mot varandra och kräva att man gör en avvägning mellan dem, och att sådant agerande försvåras om den ena eller den andra värderingen har gjorts tvingande genom att uttryckas i form av lagregler.

En sådan 'juridifiering' av värderingar förekommer på flera håll. Johan Hirschfeldt och Olof Petersson uttryckte det när de skrev

Den som söker en koncis sammanfattning av vad som utgör svenska värderingar kan därför i första hand hänvisas till regeringsformens målsättningsparagraf. Där finner man att det är sex slag av grundläggande värderingar som håller samman det svenska samhället.

De menade närmare bestämt att den nämnda paragrafen 1:2 i regeringsformen ursprungligen var tänkt just som en målsättning utan direkt juridisk betydelse, men att dess användning har förskjutits så att den i ökande utsträckning åberopas i specifika domslut. Samtidigt har den paragrafen utökats vid flera tillfällen, så att allt fler frågor av värderingskaraktär har inarbetats där. Hirschfeldt och Petersson hävdar därför att regeringsformens målsättningsparagraf helt enkelt ska ses som en fastställd formulering av det svenska samhällets grundläggande värderingar.

Torbjörn Jerlerups ovannämnda invändning skulle i högsta grad kunna tillämpas på detta synsätt, och man kan lätt peka på andra exempel på sådan juridifiering, till exempel vad gäller rätten att söka asyl. Amnesty International skriver på sin

⁴⁸pan-16922: Karin Svanborg-Sjövall, DN, 2021-07-17.

svenska webbplats (⁴⁹)

Att söka asyl är en mänsklig rättighet. Alla stater i världen som skrivit under FN:s flyktingkonvention har skyldighet att se till att flyktingar som vill söka skydd får göra det.

Om man istället enbart skulle se det som en värdering att alla människor bör kunna få söka och få asyl om tillräckliga skäl föreligger så kan man lätt se hur denna värdering kan behöva avvägas mot andra värderingar, till exempel i samband med en pandemi eller en klimatkatastrof.

Filosofiska tolkningar av liberalism

De filosofiska tolkningarna av liberalism kan i princip föras tillbaka till Aristoteles' synsätt där han framhåller individens väg till 'fullkommande' eller 'perfektion'. Moderna tolkningar använder dock sällan dessa begrepp, utan talar hellre om 'självförverkligande', ofta i samband med 'individualism'. Särskilt gäller att i *On Liberty* (⁵⁰) anför J.S. Mill, att det främsta skälet för att önska frihet är värdet av att utveckla sin individualitet och och sina förmågor. Han uttrycker det på följande sätt:

Individuality is the same thing with development, and... it is only the cultivation of individuality which produces, or can produce, well-developed human beings... what more can be said of any condition of human affairs, than that it brings human beings themselves nearer to the best thing they can be? or what worse can be said of any obstruction to good, than that it prevents this?

Värdeliberalismen följer i dessa spår och betonar betydelsen av en minimal uppsättning gemensamt överenskomna, samhällsgrundande värderingar, och samtidigt att staten har en roll för att främja dessa värderingar och motarbeta deras motsatser. Däremot har den inga ambitioner att anvisa någon viss väg till 'fullkommande', utan vägen till självförverkligande får vara något varje individ tillägnar sig på samma sätt som dens moraliska inställning, alltså genom impulser från ens familj och ens sociala omgivning, tillsammans med eget kritiskt tänkande och omprövning.

⁴⁹pan-17047: ufs, Amnesty.

⁵⁰pan-16432: John Stuart Mill, The Walter Scott Publishing Co., 1859.

Kommunitarism

När det gäller liberalismens 'metafysik' skiljer SEP mellan 'individualister' och 'kommunitarister' (eller 'kollektivist', 'organister'), varvid J.S. Mill får räknas till den första gruppen, som man ser i ovanstående citat. Den senare kategorin beskrivs på följande sätt:

Communitarianism is the idea that human identities are largely shaped by different kinds of constitutive communities (or social relations) and that this conception of human nature should inform our moral and political judgments as well as policies and institutions.

Så långt stämmer det helt med värdeliberalismens synsätt, men sedan kommer fortsättningen:

[Accordingly,] we have a strong obligation to support and nourish the particular communities that provide meaning for our lives, without which we'd be disoriented, deeply lonely, and incapable of informed moral and political judgment.

Värdeliberalismen skulle väl snarare säga att staten inte ska hindra värdegemenskapernas verksamhet, och gärna också undanröja eventuella hinder för denna, men inte engagera sig mer än så. I En av föreläsarna för kommunitarismen i USA, Amitai Etzioni, vill däremot förutsätta en stark social sammanhållning i dessa "communities", och han beskriver dem som

having two characteristics: first, a web of affect-laden relationships among a group of individuals, relationships that often crisscross and reinforce one another...; and second, a measure of commitment to a set of shared values, norms, and meanings, and a shared history and identity – in short, a particular culture.

En annan föreläsare, David E. Pearson har skärpt detta ytterligare:

to earn the appellation 'community,' it seems to me, groups must be able to exert moral suasion and extract a measure of compliance from their members. That is, communities are necessarily, indeed, by definition, coercive as well as moral, threatening their members with the stick of sanctions if they stray, offering them the carrot of certainty and stability if they don't.

Detta communitybegrepp för tankarna till opinionsbildningen i många frikyrkosamfund, åtminstone som det varit tidigare. Det har likheter med begreppet 'värdegemenskap' i värdeliberalismen såtillvida att bägge uppfattas som mötesplatser

där värderingar formas och överförs. Däremot är värdeliberalismen helt främmande för tanken på sanktioner mot de gruppmedlemmar som inte ansluter sig till vad gruppen (eller dess ledning) har kommit fram till.

Gränsen mellan grupstryck och frihet kan kanske vara litet oklar ibland, men i huvudsak är detta ändå en viktig skillnad.

Kommunitarismen har haft kritik mot liberalismen som ett genomgående tema, och en viktig aspekt av Per Ericsons essä var att bemöta olika delar av denna kritik. Han menade att liberalism inte behöver vara sådan som kommunitärerna föreställer sig den. Deras kritik går bland annat ut på att liberalismen säger sig vara universell, inte minst vad gäller frågor om värderingar och om mänskliga rättigheter, medan kommunitärerna hävdar att olika kulturer gör olika avvägningar när värderingar visar sig oförenliga. Skillnader mellan den västerländska och den konfucianska sfären har nämnts som exempel. Den här kritiken är dock inte tillämplig på alla former av liberalism, med Alistair MacIntyres synsätt som ett konkret motexempel.

Vad gäller värdeliberalismen är samma kritik heller inte tillämplig eftersom denna förutsätter att olika stater kan utforma sina samhällsgrundande värderingar på olika sätt, och eftersom den också ger utrymme för skilda värdegemenskaper inom ramen för en stat, om än med gjorda begränsningar.

Genom sin betoning av värdegemenskapernas betydelse får värdeliberalismen då hänföras till den kommunitära sidan snarare än till den individualistiska. Detta dock med den reservationen att vår syn på samhället betonar dess roll som nationell värdegemenskap, och inte uppehåller sig så mycket vid dess kulturella betydelse i allmänhet.

Statsindividualism

Henrik Berggren och Lars Trägårdh har formulerat begreppet *statsindividualism* [brn-036] för att beskriva ett socialt system som betonar individens autonomi och som samtidigt ser staten som en viktig garant för denna autonomi, framförallt genom att staten upprättar den infrastruktur och de skyddsnet som individerna behöver. Statens insatser på dessa områden leder till att individerna blir mindre beroende av släkt och familj, eller av olika ideella organisationer för att säkerställa sin ekonomiska trygghet och sin hälsa.

Ansatsen statsindividualism får hänföras till de värderingsbaserade inriktningarna, inte av teoretiska skäl utan eftersom detta synsätt knappast kan fungera i praktiken om det inte finns tydliga och gemensamma värderingar i samhället i fråga. Det finns två huvudsakliga argument för detta system, nämligen dels att det befördrar jämlikhet och lika möjligheter (särskilt vad gäller utbildning), dels att de strukturer som man tidigare litat till för sin trygghet ibland visar sig vara mer eller mindre förtryckande för individen.

En invändning mot ett statsindividualistiskt system är att ett antal rätt starka förutsättningar måste vara uppfyllda i ett samhälle för att systemet ska fungera där. Bland förutsättningarna ingår en hög grad av social tillit, liksom att stora ekonomiska skillnader och en ansenlig grad av korruption i statens verksamhet gör att man knappast kan förvänta att statsindividualism ska fungera, eller ens kunna införas.

Berggren och Trägårdh ser denna statsindividualism som karakteristisk för de nordiska länderna, och särskilt för Sverige ⁽⁵¹⁾, ⁽⁵²⁾, ⁽⁵³⁾, ⁽⁵⁴⁾, ⁽⁵⁵⁾. Värdeoliberalism är helt förenlig med ett statsindividualistiskt tänkande.

Den sekulära humanismen

The American Humanist Association beskriver sin 'livsfilosofi' på följande sätt ⁽⁵⁶⁾:

Humanism is a progressive philosophy of life that, without theism or other supernatural beliefs, affirms our ability and responsibility to lead ethical lives of personal fulfillment that aspire to the greater good.

Denna livsåskådning har alltså inte någon relation till liberalismen som politisk ideologi, men däremot en klar anknytning till det som här kallas filosofisk liberalism, alltså de strömningar inom liberalismen som eftersträvar självförverkligande och individuell autonomi. Vad gäller dess namn betecknas den omväxlande som Humanismen med stort H, eller som den sekulära humanismen. I bägge fallen görs det för att kunna skilja mot humanism i ordets allmänna bemärkelse. Under uppslagsordet Secular humanism skriver Wikipedia följande:

Humanists International is the world union of more than one hundred humanist, rationalist, irreligious, atheist, Bright, secular, Ethical Culture, and freethought organizations in more than 40 countries. - - Those who call themselves humanists are estimated to number between four and five million people worldwide.

Denna organisation har specificerat sin livsåskådning i form av följande sex teser ⁽⁵⁷⁾ (med vår numrering):

⁵¹pan-15686: Henrik Berggren; Lars Trägårdh , Davos workshop proceedings, 2010-12-20.

⁵²pan-16583: Lars Trägårdh , Egen webbplats, 2015.

⁵³pan-16926: ufs, wikipedia.sv.

⁵⁴pan-16924: Olof Petersson, Timbro-konferens, 2012-09-25.

⁵⁵pan-16925: Lena Andersson, SvD, 2006-08-21.

⁵⁶pan-16013: ufs, American Humanist Association.

⁵⁷pan-16014: ufs, American Humanist Association, 2003.

1. **Knowledge of the world is derived by observation, experimentation, and rational analysis.** Humanists find that science is the best method for determining this knowledge as well as for solving problems and developing beneficial technologies. We also recognize the value of new departures in thought, the arts, and inner experience – each subject to analysis by critical intelligence.

2. **Humans are an integral part of nature, the result of unguided evolutionary change.** Humanists recognize nature as self-existing. We accept our life as all and enough, distinguishing things as they are from things as we might wish or imagine them to be. We welcome the challenges of the future, and are drawn to and undaunted by the yet to be known.

3. **Ethical values are derived from human need and interest as tested by experience.** Humanists ground values in human welfare shaped by human circumstances, interests, and concerns and extended to the global ecosystem and beyond. We are committed to treating each person as having inherent worth and dignity, and to making informed choices in a context of freedom consonant with responsibility.

4. **Life's fulfillment emerges from individual participation in the service of humane ideals.** We aim for our fullest possible development and animate our lives with a deep sense of purpose, finding wonder and awe in the joys and beauties of human existence, its challenges and tragedies, and even in the inevitability and finality of death. Humanists rely on the rich heritage of human culture and the lifestance of Humanism to provide comfort in times of want and encouragement in times of plenty.

5. **Humans are social by nature and find meaning in relationships.** Humanists long for and strive toward a world of mutual care and concern, free of cruelty and its consequences, where differences are resolved cooperatively without resorting to violence. The joining of individuality with interdependence enriches our lives, encourages us to enrich the lives of others, and inspires hope of attaining peace, justice, and opportunity for all.

6. **Working to benefit society maximizes individual happiness.** Progressive cultures have worked to free humanity from the brutalities of mere survival and to reduce suffering, improve society, and develop global community. We seek to minimize the inequities of circumstance and ability, and we support a just distribution of nature's resources and the fruits of human effort so that as many as possible can enjoy a good life.

I några av dessa teser anges först en uppfattning om verkligheten, till exempel "Humans are ... the result of unguided evolutionary change", eller "Humans are social by nature and find meaning in relationships". I huvudsak är teserna dock att betrakta som förhållningssätt, till exempel "we accept our life as all and enough". Teserna har alltså samma karaktär som premisserna i den här boken. Schematiskt kan man säga att de tre första teserna uttrycker både rationalism och sekularitet,

medan de tre sista uttrycker humanism i någon bemärkelse.

Dessa sex teser överensstämmer i huvudsak med motsvarande premisser inom värdeliberalismen, men teserna är mer utförliga.

Per Ericsons arbete

Beteckningen värdeliberalism föreslogs först av Per Ericson i hans essä *Leva fritt och leva väl* från 1999 (⁵⁸) I dess första avsnitt angav han huvudsyftet med essän (s. 9):

Denna essä syftar till att visa hur de olika komponenterna i en liberal hållning kan hänga samman. De idéer jag komm(ebo: debate deb-9er att beskriva rymms inom den klassiska liberalismens huvudfåra, men skiljer ut sig från det liberala allmängodset genom att vara uttryckligen förankrade i den klassiska filosofin i allmänhet, och i det aristoteliska tänkandet i synnerhet.

Denna särskilda aspekt beskrivs på följande sätt (s. 14):

... men aristotelikern är ute efter något helt annat. Han eller hon ställer frågan – vad innebär det att leva ett gott liv, och hur ska jag bete mig om jag vill göra det? Det handlar med andra ord om att ta filosofins möjligheter att ge livsvägledning på allvar. Målet är kunskap, inte förvirring.

På detta sätt placerar han sig på den sida som betonar individens självförverkligande, och han skrev (s. 16):

I politiskt hänseende är, menar de båda, liberalismen en metanormativ lära. Det vill säga att den liberala politiken inte syftar till att förmedla etisk vägledning, utan till att skapa ett ramverk som möjliggör ett gott mänskligt liv. Om vi antar att förnuftet är av central betydelse för möjligheterna att leva väl, då måste det goda samhället vara en ordning där människor får möjlighet att använda sitt förnuft.

⁵⁸pan-15737: Per Ericson, Timbro, 1999.

Kapitel 18

Värdeliberalism i svensk politik

Den värdeliberalism som har beskrivits här torde kunna ha ”överlappande konsensus” med samtliga svenska riksdagspartier, om än i mycket olika utsträckning. Vid en jämförelse måste man också ha i åtanke att partiernas ställningstaganden och partiprogram bara delvis styrs av deras ideologi, eftersom både partiernas traditionella profiler och deras uppfattningar om väljaropinionen också spelar stor roll för dem.

Några avstämningar kan ändå göras. De premisser som har angivits i kapitel 7, 11 och 13 borde vara helt okontroversiella, medan de som finns i kapitel 14 och 15 antagligen inte får samma uppslutning. De avser alltså dels distinktionen mellan stat och nation, dels också synen på den demokratiska koden och på vilka förväntningar som staten ska kunna ställa på olika värdegemenskaper och på deras företrädare, vad gäller deras förhållningssätt till denna kod.

Jämförelser med de huvudsakliga blocken och blockdelarna i svensk politik är också intressant. Vad gäller försvarspolitik, övergripande ekonomisk politik (inklusive skattefrågor), och frågor om ’lag och ordning’ kan värdeliberalismens principer inte ge någon vägledning, annat än att peka på autonomipremisserna som hävdar ett försvar för varje människas möjlighet att utveckla och utöva sin autonomi. Detta innebär ett krav på att skillnader i inkomster, bostadsförhållanden och andra levnadsförhållanden inte får bli så stora att många förhindras från att uppnå sin autonomi. Ellen Key har skrivit följande om detta i sin traktat ”Moralens utveckling”⁵⁹ från 1911, där hon med karakteristisk klarsynthet beskrev det som skulle bli en av 1900-talets ödesfrågor:

En högre moralisk utveckling kommer icke att inträda, förr än man upphör att i den ”individuella frihetens” namn försvara och bibehålla det nuvarande produktionssystemet. Målsmännen för den individuella friheten glömma nämligen en ytterst viktig sanning, som hela den moraliska och sociala utvecklingens förlopp lärt oss. Det är den sanningen: att moralens utvecklingshistoria är historien om inskränkandet av den individuella friheten i alla sådana fall, där denna frihet uteslutande tillfredsställer egoismen på altruismens bekostnad, lika visst som den är historien om den individuella frihetens utvidgande i sådana fall, där friheten framkallar en större jämvikt mellan egoismens och altruismens likaberättigade krav. Att lösa den sociala frågan så, att en dylik inskränkning och ett dylikt utvidgande bli en verklighet, detta är den närmaste framtidens stora moraliska uppgift.

⁵⁹pan-17017: Ellen Key, Verdandis småskrifter, 1911.

Däremot leder värdepluralismens principer till konkreta ställningstaganden i frågor om kulturpolitik i vid bemärkelse, om skolpolitik, och i frågor om invandring och integration. Inom dessa områden kan man se en god överensstämmelse med socialdemokratin men stora skillnader mot den politik som drivs av Miljöpartiet, Vänsterpartiet och även av Centerpartiet. Vad gäller de partier som beskriver sig som borgerliga eller som konservativa finns många beröringspunkter men inte någon egentlig samsyn.

Kapitel 19

Förändringar av ordens stilvärde

Med ett ords 'valör' eller 'stilvärde' menar man hur det vanligen uppfattas och vilka sammanhang det bör användas i, till skillnad från vad ordet betyder i sig. Stilvärdet i ett ord är alltså en värdering, och val av ord kan också ofta vara ett sätt att uttrycka en värdering – och till och med att uttrycka sig kränkande. Detta gör stilvärden till ett intressant och konkret exempel på hur värderingar används. Det här kapitlet beskriver värdeliberalismens förhållningssätt i denna fråga.

Ord som har ett negativt stilvärde

Negativa värderingar av speciella ord kan skifta snabbt. Förr i tiden fanns begreppet "fula ord" som ingen skulle ta i sin mun, och där man lär ha tvättat skolbarnen i munnen med såpa om detta inträffade. Fula ord kunde användas både i utrop, som "aj som fan!", och som skällsord, som i "djävla käring", vare sig vederbörande var närvarande eller ej.

Varning. *I fortsättningen av detta avsnitt kommer jag att skriva ut ett antal ord som av många betraktas som varande fula eller helt oacceptabla. Den som tror sig kunna känna obehag eller ta anstöt av att se sådana ord i skrift rekommenderas därför att undvika ta del av resten av detta kapitel.*

Nu kan någon invända att denna varning inte räcker, utan att om jag har skrivit kränkande ord så är de kränkande i sig, och framförallt är det en kränkning av de personer som skulle känna sig kränkta om de fick se orden i skrift. Mot en sådan eventuell invändning vill jag svara dels att yttrandefriheten är viktig, dels också med en motfråga om vad vederbörande tog för ställning när Jyllandsposten publicerade sina Muhammedkarikatyrer, och när Lars Vilks presenterade Muhammed som en rondellhund, och när Charlie Hebdo fick allmänt stöd för sin rätt att publicera blasfemiskt material. I vår del av världen har det ju funnits ett starkt försvar för dessa handlingar med hänvisning till yttrandefriheten, och trots att så många människor gjort det helt tydligt att de känner sig kränkta av dem.

Jag menar därför att man får skilja mellan personliga kränkningar och annat som kan upplevas som kränkande. Personliga kränkningar inträffar när vissa ord eller handlingar riktas mot en viss eller några vissa personer, och sådant kan som regel inte försvaras. Om någon däremot "känner sig kränkt" av att se eller höra något som inte är riktat till den personligen så får den kanske lov att klara av det. Detta gäller i varje fall om det eventuellt kränkande materialet är försett med en varningstext, som den ovanstående. I övrigt får det bedömas från fall till fall; mer

om det längre fram i kapitlet.

För några årtionden sedan fanns en tydlig rörelse i riktning mot att trotsa och avskaffa föreställningar om fula eller kränkande ord. Svordomar började få förekomma i TV, även om många tog anstöt, och sexlivsrelaterade ord som 'bög' och 'flata' gjordes acceptabla. Detta skedde när de grupper som betecknats negativt med dessa ord började hävda sitt människovärde, och därför också agerade för att deras benämningar skulle göras gångbara. Under samma tidsperiod agerade många också för att få bort synen på ord som 'kuk' och 'fitta' som fula ord, så att även dessa skulle kunna ta en naturlig plats i språket. Denna strävan kan dock inte sägas ha lyckats, utan de orden är nu lika väl förankrade som förut i rollerna som utrop och tillmälen.

Detta är nu historia, även om det är principiellt intressant historia i samband med yttrandefrihet och vad gäller hur värderingar kan förändras. Men historien fortsätter, för under senare tid har det tillkommit en trend i motsatt riktning, där flera ord har blivit strikt tabubelagda. Steget från tillrättavisning till tabu syns genom att i fallet med tillrättavisning kan någon säga "man ska inte säga 'lapp', det heter ju 'same'", men i fallet med tabu talar man till exempel om 'n-ordet' som alla vet vad det är, men som det ändå anses skamligt eller rasistiskt att ta i sin mun. Det gamla tankemönstret om 'fula ord' har alltså återuppstått.

Ett antal närmast parodiska exempel på detta har rapporterats. Vid ett arbetsmöte på Uppsala universitet uppkom till exempel frågan hur man ska förfara om man vill använda datorbaserade hjälpmedel för textgenomsökning i samband med forskning om rasism. En av mötesdeltagarna svarade att då är det väl bara att söka på 'neger', till exempel. Andra mötesdeltagare reagerade på detta ordval, och det ledde så småningom till disciplinära åtgärder från universitetets sida.

För säkerhets skull ska jag i fortsättningen skriva 'n—' när jag avser det så kallade n-ordet, och överlåter åt läsaren att själv välja hur det ska utläsas, både vid tyst läsning och vid eventuell högläsning.

Liknande incidenter har rapporterats även från universitet i andra länder, och samma fenomen förekommer också i andra brancher. Ett uppenbart exempel är hur man vill korrigera Astrids Lindgrens barnböcker om Pippi Långstrump eftersom hon där säger att hennes pappa är n—kung.

För mig som är 'boomer' och minns hur det var på 50-talet och 60-talet känns allt detta märkligt, eftersom jag inte kan påminna mig att n-ordet då skulle ha använts nedsättande. Det associerades med något annorlunda och exotiskt, men inte negativt. Jag kan mycket väl tänka mig att en aktiv kampanj där man berättade om n—nas kulturer och deras historia, till exempel zulufolkets stormaktstid och andra stora n—riken, och så vidare, skulle ha kunnat vända n-ordet till något positivt och respekterat, som det borde vara. Men nu är vi tyvärr inte där.

Detta mönster tycks också sprida sig. I februari 2021 blev Bert Karlsson

polisanmäld för att ha använt ordet 'zigenare' ⁽⁶⁰⁾. Sökning på Wikipedia för 'z-ordet' (alltså just sökning på ordet 'z-ordet', inte på det ord som 'z-ordet' betecknar) ger dock betydligt färre träffar än motsvarande sökning på 'n-ordet'.

Trots risken för att den här skriften kommer att svartlistas eller efterredigeras om några år vill jag ändå kommentera några ord som kan tänkas, eller inte kan tänkas komma ifråga för att tabubeläggas framöver. Från ett 1950-talsperspektiv var väl orden "n—" och "kines" helt jämförbara. Visserligen avsåg det ena hudfärg medan det andra avsåg språk, eftersom man visste att det som då kallades den 'gula rasen' fanns i Japan också, men vad gäller grad av okunskap och exotism var de jämförbara. Trots det tror jag inte att vi kommer att behöva använda beteckningen 'k-ordet', helt enkelt eftersom Kina som land har så stark identitet. Och självkänsla, för den delen.

Romerna är ju en av våra nationella minoriteter, tillsammans med samer, torne-dalingar, sverigefinnar och judar, så man kan överväga om nedsättande ord för några av de andra minoriteterna kommer att gå samma väg som 'zigenare'. Vad gäller samer finns det tecken på en förskjutning från tillrättavisning till tabubeläggning. I december 2017 skrev Sveriges Radio om en användning av l-ordet

:

Imorgon startar rättegången i Gällivare tingsrätt mot den person som förolämpat en annan genom att använda ord som är nedsättande om samer. Åtalspunkterna är hets mot folkgrupp och förolämpning.

Man undvek alltså nogsamt att tala om vilket ord det gällde, men ingen läsare torde tveka om vad det var för ord. Ordet 'finne' kommer uppenbarligen inte att utmönstras på detta sätt, av samma skäl som gäller för 'kines'. Ordet 'jude' har i högsta grad använts nedsättande och som skällsord, troligen mycket mer än till exempel n—, men det judiska samfundet kan knappast tänkas vilja övergå till någon annan beteckning på sig självt.

Skälen för ändrade ordvärderingar

Yrkanden på att ett ord ska klassas som olämpligt eller kränkande brukar motiveras av endera av två skäl. Ett skäl kan vara att ordet ofta har använts som ett skällsord, och att den minoritet som ordet avser påminns om detta och därför känner sig kränkt när ordet används. Detta må vara, men historieskrivningen är inte alltid övertygande, och olämpligheten kan också få karaktären av självuppfyllande profetia. Om tillräckligt många har påstått att ett ord är kränkande så framstår det ju som en kränkning att använda det, även om det inte varit så förut.

Det andra skälet som ibland anförs är att folkgrupper bör betecknas med sina

⁶⁰pan-16504: Indra Nordemar, AB, 2021-02-08.

”riktiga namn”, alltså vad de kallar sig själva för på sitt eget språk. Ord som ’zigenare’ och ’lapp’ avvisas på den grunden. Argumentet försvagas dock av att det finns så många exempel på andra folkgrupper där det inte tillämpas. Dit hör flera utomeuropeiska folkgrupper, såsom ’kines’ och ’japan’, vilket möjligen kan anses naturligt, men principen tillämpas inte heller på t.ex. ’grek’, ’makedonier’, ’ungrare’ eller ’finne’. För flerspråkiga länder måste man vidare ta ställning till vilket av landets språk som man ska utgå från. Är det rätt att säga ’irländare’, och borde man inte använda vad det heter på iriska?

Ordvärderingar och semantisk fundamentalism

Ordval kan vara mycket betydelsefulla. inte minst genom att de förknippas med värderingar. I det här sammanhanget kan vi se en trehörning mellan ordet självt, den folkgrupp (t.ex.) som ordet betecknar sakligt sett, och de värderingar som läggs i ordet eller i det som betecknas. Denna värdering betecknas ofta som ordets *stilvärde* eller *valör*. Värderingen av det som ordet betecknar överförs lätt på ordet självt, och ibland vidare till den som använder det.

Kopplingen mellan ordet och det som ordet betyder kan manipuleras på olika sätt, framförallt genom vanan att byta beteckning för att försöka få bort en negativ värdering. Det skedde till exempel när man bytte ut beteckningen ’springpojke’ till ’varubud’ för att ge personerna ifråga en högre status. Denna metod kan ha fungerat bra i en del fall, men kanske inte alltid.

I sådana fall betraktar man alltså språkets ordförråd som något man kan förfoga över för att uppnå ett önskat ändamål. Samtidigt finns det också en tankebanan där man istället har ett fundamentalistiskt synsätt på förbindelsen mellan ordet och dess betydelse, och där denna förbindelse ses som inneboende i ordet självt och omöjlig att ändra.

Ett intressant exempel på sådan semantisk fundamentalism har gällt synen på ordet ’svensk’. Vid Sverigedemokraternas årsmöte i Västerås i december 2014 förde dess partisekreterare Björn Söder fram att ordet ’nation’ borde användas med en etnisk innebörd, nämligen både dels för den svenska majoritetsbefolkningen, dels också för var och en av de formellt fastställda, nationella minoriteterna i Sverige. I linje med det skulle man alltså urskilja en samisk nation, en judisk nation, en svensk nation, och så vidare. Han argumenterade för fördelarna med att varje individ har tillhörighet i en specifik nation, samtidigt som han också ville uppmuntra till övergång från en minoritetsnation till den svenska nationen, med hans ordval.

Detta synsätt talar alltså för förekomsten av parallellsamhällen och är redan därför oförenligt med värdeliberalismen, som ju också lägger en helt annan betydelse i ordet ’nation’. Men framförallt betonar den vikten av att så gott som hela befolkningen i ett land utgör en värdegemenskap som står bakom en gemensam

demokratisk kod. Värdeoliberalismen bestrider alltså Björn Söders doktrin med dessa rationella skäl.

Tyvärr har det emellertid inte varit möjligt att få något intresse för en sådan saklig diskussion, eftersom debatten har hakat upp sig på semantisk fundamentalism. De många som tagit avstånd från Björn Söders synsätt har inte velat eller kunnat inse att han vill lägga en annan betydelse i orden 'nation' och 'svensk', utan de har (av allt att döma) läst hans uttalanden och tolkat dessa ord i deras vanliga betydelse. Det har lett till uttalanden av typen "Riksdagens andre vice talman Björn Söder (SD) får kritik från flera håll för att han på nytt hävdar att judar och samer inte är svenskar" ⁽⁶¹⁾ ⁽⁶²⁾ .

Om man tolkar ordet 'svenskar' på vanligt sätt förtjänar hans uttalande stark kritik, men om man istället använder den betydelse som Björn Söder själv lägger i ordet 'svensk' så är uttalandet helt rimligt. Söder yrkar på ett synsätt där vi urskiljer några skilda grupper inom befolkning, och för varje grupp finns det en beteckning. Det är inte någon anmärkningsvärd idé.

Påståendet att Söder anser att "judar och samer inte är svenskar" etablerades 2012, men det måste ses som ett missförstånd vilket har utretts till exempel i ⁽⁶³⁾ . Sedan har det levt kvar och återanvänts många gånger som ett slagträ, och som ett av huvudexemplen på rasism inom SD. Det exemplifieras av rubriker som

Judar och samer är inte svenskar, anser Sverigedemokraternas partisekreterare Björn Söder i en intervju i Dagens Nyheter. Nu möts han av hård kritik och krav på att han lämnar uppdraget som ...

Även 2021 återkom Stefan Löfven till samma tema, i ett uttalande som i första hand gällde VPK, men där han också gjorde en underförstådd jämförelse med SD:

Demokrati är vidare än att gå och rösta. Det är enligt mig att kunna delta i samhället. Och jag har aldrig uppfattat att [VPK] ville minska folkbildning eller tycka att judar eller samer inte kan vara svenskar.

Med en rimlig tolkning av vad Björn Söder kan ha menat finns det dock skäl att beklaga hur han förde fram sina tankar. Till exempel gav han inte i samma sammanhang något svar på den uppenbara frågan vad man skulle använda för ord för helheten. Man kunde jämföra med situationen i Finland, där man på finlandssvenska talar som 'finnar' och 'svenskar' (eller 'finlandssvenskar') som två

⁶¹pan-16704: TT, AB, 2018-06-16.

⁶²pan-16705: ufs, SvT, 2018-06-16.

⁶³pan-16644: Joakim Andersen, motpol, 2014-12-15.

skilda grupper, och om 'finländare' som innefattar både 'finnar', 'finlandssvenskar' och eventuellt andra minoriteter, såsom 'finlandsryssar'.

Ur värdeliberal synpunkt är Söders doktrin inte acceptabel, men frågan om minoriteternas relation till helheten är en viktig fråga som är värd att diskuteras på ett allsidigt sätt. Den diskussionen har försvårats av den semantiska fundamentalism som har dominerat samtalet i den här frågan sedan 2012.

Det värdeliberala perspektivet för kränkande ord

Ur värdeliberal synpunkt bör frågorna om ordvärderingar och förändring därav först och främst ses i relation till målet om individens autonomi. (Här avses alltså värderingar av *enstaka ord*, inte värderingar av hela meningar eller fraser). Det andra kardinalmålet, alltså den långsiktiga omvårdnaden om planeten Jorden, är ju inte relevant i sammanhanget. Därefter kommer de andra premisserna, och så småningom de mänskliga rättigheter och den demokratiska kod som kan komma att fastställas.

Vad gäller individens autonomi så betonar den individens möjlighet att fritt välja sina handlingar, men inom ramen för dens egna värderingar och förhållningssätt. Det innebär alltså att om en person efter moget övervägande kommer fram till att det är rimligt att använda ordet 'zigenare' så må han eller hon göra det, i kraft av yttrandefriheten. Om det används i direkt tilltal och som en oförskämndhet så får det behandlas som varje annan sådan. I övriga fall, om en eller flera personer får en stark obehagskänsla av att se ordet användas, blir det en fråga om vad som då är adekvat socialt beteende, både för den som utsäger ordet och den som får höra det.

Flera av de samhälleliga riktlinjer som togs upp under rubriken "relationsrelaterade förhållningssätt" i kapitel 8 leder till att man inte ska ägna sig åt semantisk fundamentalism. Detta följer särskilt av punkterna Öppenhet, Tolerans och Ömsesidighet, som alla leder till synsättet att ett ords betydelse(r) och dess stilvärde inte är givna för evigt, utan de kan uppfattas olika, de kan förändras över tid, och det är legitimt att yrka på sådana förändringar.

Allt detta leder naturligen till det synsätt som exemplifierades ovan med tillrättavisningen "det heter inte lapp, det heter same". Därvid accepterar man att det finns en social norm vad gäller hur man väljer sina ord, en norm som kan vara brett giltig eller bara gälla i en avgränsad krets. Och, givet detta blir det en förväntan på den som talar att avstå från att använda ord som kan uppfattas som kränkande eller obehagliga i den aktuella situationen, även om talaren själv inte tycker att de borde vara det. Detta är nog självklart.

Men man måste också lägga en förväntan på den som får höra eller får läsa det kränkande ordet, en förväntan om tolerans där den lyssnande söker förstå vad som var talarens avsikt med att använda ordet ifråga, och även att den accepterar

att ordvärderingar ofta är kulturberoende. En sådan tolerans innebär att man inte reagerar kraftigt negativt annat än, om man så vill, i de situationer där det tycks ha varit talarens avsikt att vara oförsämd. I övriga fall är en mer avmått reaktion lämplig. Detta innebär också att man tar det lugnt i situationer där någon använder ett ord för att tala *om* det i stället för att uttrycka sig *med* det.

En ytterligare konsekvens bör också vara att man som läsare accepterar att en del ord hade en helt annan valör i äldre tid, och att man bör klara av att läsa äldre texter med hänsyn till detta. Om vi i stället skulle efterredigera äldre texter för att göra dem korrekta enligt dagens värderingar skulle vi än mer förlora kontakten med vad som sagts och tänkts förr i tiden. Äldre texter bör alltså kunna läsas som de var skrivna. Undantag kan behöva göras för sådana texter som har en normerande funktion. Det kan till exempel gälla barnböcker, och en del undervisningsmaterial.

Staten och samhället har också en roll att spela i detta sammanhang, vare sig de vill ta den eller inte. Det förhärskande perspektivet i vår tid är att språk utvecklar sig med sin egen dynamik, och att det varken är möjligt eller önskvärt att staten ska försöka påverka språkets utveckling. Det leder till att ordlistor och språkråd inriktar sig på att följa språkets spontana utveckling, och att dokumentera den men utan att försöka påverka den. Trots denna förhärskande ideologi sker ändå en hel del aktiv språkpåverkan från myndigheters sida, till exempel i form av rekommendationer om lämpliga svenska ord för nya tekniska begrepp.

Därtill kommer en stor och aktiv språkpåverkan i samband med marknadsföring, ofta genom inflytande från engelska. Det kan gälla ordförråd, till exempel 'merkuri-um' i stället för 'kvicksilver', eller 'tungsten' i stället för 'wolfram'. Det kan också gälla ordbildning, till exempel särskrivning av sammansatta ord.

Mot denna bakgrund borde det heller inte vara uteslutet att staten kunde få påverka pågående förändringar av ordens stilvärde på ett proaktivt sätt, till exempel för att motverka negativa effekter av en påbörjad förändring. Det kunde ske genom att staten agerade för att motverka tendenser att se ett visst ord som negativt laddat, både genom att använda ordet aktivt i olika sammanhang och genom att direkt annonsera sitt ställningstagande vad gäller ordet.

Som redan är sagt gäller allt detta enbart värderingar av enstaka ord. Det kan inte utan vidare tillämpas på hela fraser, eller på situationer där ett och samma ord upprepas ofta och överallt i avsikt att sprida hat.

Det värdeliberala perspektivet för kränkande verk

Dessa principer vad gäller ord som kan vara kränkande kan också tillämpas på bilder, litterära verk och artefakter som kan uppfattas som kränkande. Då har de också bäring på de konflikter om yttrandefrihet som ibland uppstår mellan olika kulturkretsar, till exempel om Salman Rushdies bok 'Satansverserna', eller i sam-

band med Muhammedkarikatyrerna. Principen bör då vara att varje kulturkrets får etablera och realisera sina värderingar om vad som är acceptabelt ur dess samhälles synpunkt, och om hur avsteg därifrån bör bemötas.

Det finns flera tänkbara argument mot denna princip. Ett argument är att publicering av ett visst verk *i sig* kan vara ett brott mot principer som gäller i en annan kulturkrets, och att personer i den senare har rätt att reagera på det de ser som en förbrytelse. Det argumentet kan tillbakavisas med hänvisning till principerna för det Westfaliska systemet enligt vilka varje stat är suverän vad gäller sina egna värderingar och tillämpningen av dessa inom sitt territorium.

Ett annat motargument kan vara att principen om separation mellan kulturkretsar inte kan fungera i praktiken, eftersom en bild eller ett litterärt verk som publiceras på ett ställe i världen kan spridas till stater där de uppfattas som oacceptabla. Ur värdeliberal synpunkt kan man då svara genom att särskilja två fall, beroende i vilka avsikter verket läses eller betraktas i den kulturkrets där det uppfattas som oacceptabelt. Om det läses i avsikt att protestera eller skapa protester så bör dessa tillbakavisas: om nåGVKNESgon inte vill se materialet så kan den låta bli att göra det. Om det däremot sker därför att delar av befolkningen i den aktuella kulturkretsen faktiskt önskar ta del av verket i fråga så rör det sig om en intern konflikt inom denna kulturkrets, och den bör hanteras som sådan.

”

Del V: Jämförelser, granskning och kritisk diskussion

- 20: Granskning av Wilayat al-Faqih, den religiösa ideologin i Iran**
- 21: Granskning av Wael Hallaqs kritik av det moderna samhället**
- 22: Andra föreslagna kardinalmål för individen**
- 23: Överlappande konsensus mellan liberalism och islam**
- 24: Kan någon inriktning inom islam integreras i en värdeliberal stat?**

Kapitel 20

Granskning av Wilayat al-Faqih, den religiösa ideologin i Iran

I boken *Shia Political Thought* ⁽⁶⁴⁾ beskriver Ahmad Vaezi det politiska systemet i Islamiska republiken Iran, vilket kallas *Wilayat al-Faqih*. Han kan uttala sig som auktoritet i detta ämne eftersom han är ledare för 'Islamic Propagation Office' i den religiösa staden Qom i Iran. Hans inställning avspeglas i följande yttrande som han gjorde vid en konferens år 2014 ⁽⁶⁵⁾

The turning point in Shi'ite history was the establishment of the Islamic Revolution in Iran. Amongst both Sunnis and Shi'ites, the formation of the Islamic Republic of Iran has been the only successful implementation of political Islam in the last hundred years.

Ahmad Vaezi har en viss internationell bakgrund utöver sitt iranska ursprung. Efter sina studier i hemlandet tillbringade han också några år i Storbritannien varvid han undervisade på Universitetet i Cambridge och vid Islamic College i London, innan han återvände till Iran. Det var under tiden i UK som han författade den bok som ska granskas här.

I denna utgåva har stora delar av kapitlet uteslutits i avvaktan på godkännande av dess omfattande citeringar ur Vaezis bok. Huvudavsnittens rubriker har dock behållits för att ge en viss aning om innehållet.

Väktarstyre, demokrati och *Wilayat al-Faqih*

Grundläggande tänkesätt och värderingar

Granskning och kritik

Varje huvudavsnitt i detta kapitel avslutas med ett underavsnitt med rubriken 'Granskning och kritik'. Därvid kan 'kritik' innefatta både bestridande och positiva kommentarer.

Vad gäller punkten om människans oförmåga att bygga ett gott samhälle utan att ta hjälp av Gud måste man isåfall fråga vad det finns för empirisk evidens för

⁶⁴pan-7671: Ahmad Vaezi, Islamic Centre of England, 2004-02-.

⁶⁵pan-7596: ufs, Rasa News Agency, 2014-06-27.

religionens generella förmåga att bidra i detta avseende.

Beträffande statens uppgift att värna dygder och moral i samhället kan det vara en bra tanke i princip, men det är också något som kan missbrukas å det grövsta. Om man tror på individens förmåga till autonomi är det viktigt att låta varje person göra sina egna misstag och lära sig av dem, och att omgivningen och samhället ska begränsa sig till att sätta upp vissa spärrar så att misstagen inte får alltför allvarliga konsekvenser. Samma invändning bör också riktas mot regeln att man ska ”genomdriva det goda och förbjuda det onda”.

Tesen om att ’skydda människornas sanna frihet’ medger flera tolkningar, till exempel att staten ska förbjuda sådana verksamheter i samhället som kan fresta människorna att följa sina naturliga drifter och instinkter, eftersom dessa står i motsats till ’sann frihet’. Men samma tes kan också användas för att motivera tvångsåtgärder så att människor aktivt förhindras från att följa dessa instinkter, för att på det sättet hjälpa dem så de inte förlorar sin sanna frihet. Det är ett resonemang som påminner om George Orwells ’1984’.

Uttalandena i frågan om den islamiska staten som kardinalvärdering innebär att den ideologi som Khomeini förde fram redan från början syftade till att ta makten i Iran och att behålla den, och att motivera detta som ett uppdrag från Gud. Andra totalitära regimer har fört liknande resonemang, till exempel genom tesen om proletariats diktatur.

Läran om imamerna i Shia islam

De nu beskrivna tänkesätten pekar mot ett auktoritärt och teokratiskt styrelseskick, där staten leds av en religiös elit som ska styra enligt Guds anvisningar. Det leder dock till en mycket viktig fråga: hur ska denna rättroende statsledning utses? Inom katolicismen utses påven av en ’konklav’ bestående av kardinaler och biskopar, men inom islam finns det inte någon motsvarande hierarki.

Lösningen på detta problem är enligt *Wilayat al-Faqih* att alla jurister, dvs. alla som visat erforderlig kompetens har rätt att styra genom att utfärda fatwor, alltså dekret, och att det definieras vilka fatwor som enbart ska gälla för dem som ’följer’ juristen i fråga, och vilka som ska ha allmän giltighet. Dessutom finns ett system för att utse vissa av dessa jurister till ledande positioner, vilket förs fram som en demokratisk komponent i systemet.

Detta måste förefalla som ett förbryllande sätt att leda staten och samhället, och för att förstå bakgrunden till det måste man känna till den bakomliggande läran om imamerna. Inom Shia finns olika skolor, men den som Vaezi tillhör, nämligen *Imami Shiism*, är den som *Wilayat al-Faqih* är grundad på. Enligt denna skola har juristerna (faqih) rätt att utfärda domar om de blivit utsedda till det av en imam.

Den tolfte imamen i det fördolda, al-Mahdi

Enligt Shia islam gäller följande. En viss Muhammad ibn al-Hassan, alias al-Mahdi, född år 868 i Samarra i nuvarande Irak, lever i det fördolda ("the occultation") sedan år 872, och detta kommer att fortsätta så länge Gud vill det. På uppståndelsens dag, *Qiyamah*, kommer han att framträda för att *reestablish the rightful governance of Islam and replete the earth with justice and peace*. Denna trosföreställning innebär uppenbarligen ett problem som måste lösas när man vill tillämpa doktrinen om att jurister ska få sitt uppdrag av Gud och meddelat av en imam. Alltså måste det tillskapas någon ytterligare metod för att ge det gudomliga uppdraget till de jurister som är värdiga det.

Lösningen är följande (sid. 44):

Uteslutet citat. Enligt denna doktrin kan man få ett avsevärt antal jurister som var för sig anses tala å Guds vägnar. Detta kan leda till flera slags problem, men det största problemet i det här sammanhanget är vad det innebär för det politiska ledarskapet. Enligt principen att all makt ytterst kommer från Gud borde ju även de politiska ledarna utses av juristerna. Men vad händer då om de är oense och utser olika ledare? Lösningen är följande: (---)

Det innebär alltså att i imams frånvaro kan det uppkomma att man har ett stort antal personer som är kvalificerade att leda landet, och då får folket välja mellan dem. Det är detta som avses när man säger att *Wilayat al-Faqih* är guardianship med begränsade inslag av demokrati.

En naturlig följdfråga blir vad som ska hända om man har flera stater som behöver varsin ledare. Är då en jurists beslut bara giltigt i det egna landet, och vad är isåfall den religiösa motiveringen för detta? Den frågan berörs inte i Vaezis bok, vad jag kan se.

Detta var bara ett av de praktiska problem som kan uppstå när man har ett stort antal samtidiga jurister med vittgående befogenheter. Vaezi beskriver regler som innebär att vissa av deras utslag bara är giltiga för deras egna följare, medan andra är avsedda att vara giltiga för alla muslimer överhuvudtaget. (Man kan dock anta att denna breda giltighet inte respekteras utanför Shia islam).

Med detta återkommer vi till frågan om den religiösa legitimiteten för jurister som inte har nominerats personligen av en imam, utan som bara har kvalificerat sig enligt 'universal authority', så som beskrivits ovan. Vaezi citerar flera motiveringar för deras legitimitet, bland annat den följande, där jag utesluter de två första stegen i resonemanget (sid. 62): (---)

Detta leder efter ett visst ytterligare resonemang till följande slutsats: Imamer ska ju utse kompetenta jurister som sina företrädare eftersom dessa är nödvändiga för det islamiska samhällets fortbestånd, samtidigt som den nuvarande imamen inte kan göra detta då han är fördold. Därav följer att alla kompetenta jurister har rätt att agera som hans företrädare, om än inom ramen för givna riktlinjer. Vissa

av deras beslut får också status av att vara Guds vilja.

Synen på demokrati

Begränsad och obegränsad demokrati

Ahmad Vaezi definierar inledningsvis två varianter av demokrati, nämligen liberal demokrati av västerländsk typ, och religiös demokrati. Med det senare uttrycket menar han en demokrati där shariah utgör ett regelverk som begränsar vilka beslut som folkstyret har rätt att fatta. Utifrån denna distinktion formulerar han en kritik av den liberala demokratin så som han uppfattar den.

Denna religiösa demokrati förefaller vara helt i linje med det nuvarande stats-skicket i Iran. Ahmad Vaezis tankegång är därför analog med andra situationer där en regim gör sin egen omtolkning av demokratibegreppet, såsom 'folkdemokrati' som tillämpades i Östeuropa under kommunisttiden, eller 'illiberal demokrati' som nu förs fram i delar av samma område.

Jämsides med distinktionen liberal - religiös inför Vaezi en annan och mer principiell sådan, nämligen mellan obegränsad och begränsad demokrati. Den senare karakteriseras enligt honom av att den förutsätter vissa grundläggande uppfattningar eller värderingar som inte kan motsägas av den demokratiska beslutsprocessen. I obegränsad demokrati finns inga sådana restriktioner på folkviljan. Inom ramen för begränsad demokrati identifierar han därefter liberal respektive religiös demokrati genom deras skilda val vad gäller den fastlagda värdegrunden. Inom religiös demokrati i hans bemärkelse är det shariah som utgör värdegrund.

Religiös demokrati

Sedan Ahmad Vaezi definierat begreppet "begränsad demokrati" kommer ett avsnitt med rubriken "What is the Conception of a 'Religious Democracy'?" där han inför "religiös demokrati" som en viss sorts begränsad demokrati. Han tillämpar den enbart på en religion, nämligen islam, och deklarerar:

Granskning och kritik

Enligt ovanstående avsnitt om begränsad och om religiös demokrati hävdar Wael Hallaq alltså att det finns principer som står över folkviljan, vilket skulle innebära att folket inte har rätt att ändra i dem. Detta synsätt möjliggörs av principen om väktarstyre eller "guardianship". Vaezi företräder därmed ett renodlat fundamentalistiskt synsätt på vad som ska vara grunden för rätt och moral.

I ett annat sammanhang pekar Vaezi också på risken för att tillfälliga svängningar i folkviljan skulle kunna leda till att lagarna ändras så att de inte längre

uttrycker dessa fundamentala principer. Men detta är ju en klassisk frågeställning i samband med demokratin, och den beaktades redan av de amerikanska grundlagsfäderna. Den vanliga lösningen på det problemet är att formulera grundläggande rättsprinciper, inklusive principer för rikets styrelse, i form av en konstitution, och att ställa särskilt stränga krav innan ändringar eller tillägg kan göras i konstitutionen.

Vaezis syn på, och invändningar mot liberal demokrati

Vaezis syn på liberal demokrati

Vaezis invändningar mot liberal demokrati

Ahmad Vaezi har tre invändningar mot det av honom beskrivna förhållningssättet. Den första är att det är baserat på en subjektivistisk grundsyn, alltså att de religiösa texterna tolkas relativt läsarens föreställningar och att de anses vara tidsbundna. (Han tar inte upp möjligheten att den religiösa texten i sig kan vara påverkad av författarens eller nedtecknarens tidsbundna föreställningar). Vaezi motsätter sig detta sätt att förhålla sig till texten med fem argument varav bara de mest intressanta ska redovisas här. De övriga är mer interna för islam.

Invändning nr 2 är att om religionens budskap och innehåll omprövas alltefter som folkmeningen förändras, så finns det inte längre någon anledning att använda religionen som grund för lagstiftningen. Då kan man ju nämligen basera lagstiftningen direkt på folkviljan. Den sekulära läsaren ser väl inte detta som något problem, men Vaezi hänvisar till att *Soroush easizes that religious democracies in order to remain religious, need to establish religion as the guide and arbiter of their problems and conflicts*. Han frågar då hur religionen kan vara ”guide and arbiter” om den är föränderlig?

Abdolkarim Soroush är en av de ledande företrädarna för liberal islam, och Vaezi återkommer flera gånger till honom i sin bok. På den här punkten tycks det som att de två lägger olika betydelse i uttrycket ”guide and arbiter”: för Vaezi är det en auktoritet som talar om vad som gäller, och för Soroush är det en person som stöder den vägleddes självständiga tänkande, till exempel genom att ställa bra frågor.

Invändning nr 3 är följande: (---)

Granskning och kritik

Vad först gäller den tredje och sista invändningen ovan så blir det omedelbara svaret ur liberal synpunkt att Vaezi försöker vända på bevisbördan. Det rimliga måste vara att när någon vill åberopa ”förklaringar från de religiösa vetenskaperna” i en diskussion om mänskliga rättigheter så ligger det på denne att mo-

tivera varför sådana ”förklaringar” är relevanta. Man kan inte begära att övriga deltagare ska motivera varför de inte anses relevanta.

Ett antal konkreta invändningar mot Vaezis tankegångar har anförts i texten ovan. Till det kan man lägga några övergripande observationer om resonemangen:

- De är legalistiska och har en dålig förankring i verkligheten.
- De tar inte hänsyn till de samhällsgrundande värderingarnas betydelse-

Och slutligen: Vaezi beaktar inte att en liberal demokrati bara kan förväntas fungera under vissa förutsättningar på det samhälle där det ska användas. Om de förutsättningarna inte är uppfyllda så fungerar det demokratiska systemet illa. Detta ska inte ses som en invändning mot demokrati som sådan, utan som en restriktion på dess användning. Men en kritik mot liberal demokrati som inte beaktar detta kommer oundvikligen att skjuta över målet.

Kritik av kravet på legitimering och validering av moralregler

Ett viktigt särdrag i den tredje invändningen ovan återkommer också i flera av argumenten för den första invändningen, nämligen kravet på ”valid justification” och på ”reliability and validity of religious knowledge”. Det innebär att varje lärosats och varje eventuell omtolkning ska kunna motivera sin giltighet utifrån andra lärosatser som i sin tur ska ha giltighet, ända tills man kan härleda dem från de oföränderliga grundsatserna. Dessas giltighet ska inte kunna ifrågasättas.

Det Vaezi beskriver som ’justification’ är det som kallades legitimitet i kapitel 8 och 10, och det är en självklar verksamhet vare sig man använder föreskrivande eller fritänkande moralkriterier. I det föreskrivande fallet får dock legitimeringen en annan karaktär genom att man då måste försöka göra härledningen hela vägen tillbaka till några fastställda lärosatser vilka finns i stor omfattning. Jag ska använda termen *validering* för sådan legitimering i ett föreskrivande sammanhang.

Ett problem vid all sådan legitimering är att enbart klassisk logik inte räcker långt när man ska härleda moralregler från mer övergripande regler, eller när man ska tillämpa religiösa föreskrifter i praktiskt uppkommande situationer. Islamisk rättslära har därför preciserat vilka andra sätt som får användas för att dra slutsatser, till exempel att om en uppkommen situation är analog med en som beskrivs i källskrifterna så är det korrekt att tillämpa dessas anvisningar även i det aktuella fallet.

En annan metod vilken ger än större handlingsfrihet är att man försöker utröna författarens egentliga avsikter med det som står skrivet, och sedan väljer åtgärder som är i linje med dessa avsikter. Här kan ”författaren” alltså vara antingen Allah själv eller en av islams lärofäder.

Följaktligen kan det finnas flera sätt att dra slutsatser, men det finns ändå en grundläggande princip att en moralregel bara betraktas som giltig om den har

validerats på detta sätt från det som finns skrivet i sharía eller sunnaskrifterna. Ett motsvarande tänkesätt finns i ortodoxa varianter av en del andra religioner.

Detta må vara ett klart och systematiskt sätt att definiera moralreglers giltighet, men det finns också andra sätt vilka förts fram inom rättsfilosofin. Framförallt finns dels utilitarismen, dels också de metoder som har behandlats i kapitel 8 och 10.

Budet att dyrka Gud

Den ideologi som Ahmad Vaezi beskriver, alltså *Wilayat al-Faqih*, är ett renodlat fundamentalistiskt synsätt som han tillämpar på statens styrelseskick och på relationen mellan medborgare och statsledning. Det utgår ytterst från det som anses vara Guds ord genom Koranen och ger inte något utrymme för ifrågasättande eller omtolkning av detta. Därigenom är det i linje med följande uttalande i Koranen, surah 51, 56: 60

I did not create the jinn and the humans except that they may worship Me. I desire no provision from them, nor do I desire that they should feed Me. Indeed it is Allah who is the All-provider, Powerful, All-strong. Indeed the lot of those who do wrong [now] will be like the lot of their [earlier] counterparts. So let them not ask Me to hasten on [that fate] .

Det engelska ordet 'worship' har en rätt bred betydelse, men saken blir klarare om man går till den arabiska ursprungstexten. Wikipedia skriver följande under uppslagsordet 'ibadah':

In Arabic. ibadah is connected with related words such as "Ubudiyyah" ("slavery"), and has connotations of obedience, submission, and humility. The word linguistically means "obedience with submission". – In Islam, ibadah is usually translated as "worship" and means obedience, submission, and devotion to God.

Denna uttolkning bekräftas också av erkända uttolkningar av citatet från Koranen, till exempel:

The Almighty has informed us that He created them (mankind and jinns) for 'ibaadah, and He sent upon them His Messengers and Books in order that they submit to Him and obey Him. So 'ibaadah is the only purpose they were created for. (Badaa'i at-Tafseer, volume 4, page 248)

Från en sådan grundinställning är det naturligt att säga att människors handlingsfrihet, både enskilt och i grupp, är kringgärdad av ett absolut regelverk som inte

kan och får ifrågasättas. Så länge man lyder reglerna i regelverket behåller man däremot sin frihet. Wilayat al-Faqih är en konkret realisering av detta tänkande.

I kombination med trossatsen om människans ofullkomlighet leder alltså det absoluta kravet på att 'dyrka' Gud till slutsatsen att det är nödvändigt med ett auktoritärt och teokratiskt samhällssystem. Liberalismen har ett totalt annorlunda synsätt.

Till den klassiska och eviga frågan "vad är meningen med mitt liv" brukar man ju förvänta sig ett positivt svar, vare sig det är att bidra till de närmaste medmänniskornas lycka, eller till att göra jorden en bättre plats att leva på. Men här möter vi en helt annan grundsyn och dess konsekvenser: det finns bara en enda mening med livet, nämligen att dyrka Gud. Det är svårt att tänka sig in i hur det ska vara att leva så.

Kritiken mot Wilayat al-Faqih från skriftlärda inom Iran

Den islamiska staten i Iran har haft makten sedan ayatollah Khomeinis maktövertagande 1979, och den styrs enligt principerna i Wilayat al-Faqih. Någon väsentlig förändring i maktförhållandena tycks heller inte vara inom synhåll. Samtidigt finns där ändå en uttalad kritik av denna styrelseform, en kritik som Naser Ghobadzadeh har beskrivit i sin bok "Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State" från 2015 [brn-035] . Följande är en kort sammanfattning av huvudlinjerna i denna bok.

Föremålet för kritiken beskrivs på följande sätt:

The key religious features of the Islamic state of Iran are divine sovereignty, unification of the institutions of religion and state, and the clergy's exclusive right to political leadership. Religious-secularity discourse targets these features.

Samtliga dessa punkter bestrids alltså i den samlade kritiken, även om olika aktörer kan betona olika punkter. Den första punkten bestrids bland annat av grand ayatollah Montazeri som är en av de högst rankade skriftlärde i Iran, och som också har högre status än den nuvarande högste ledaren för regimen, alltså ayatollah Khomeini. Han och andra instämmer visserligen i att profeten Mohammed och de ofelbara (shiitiska) imamerna har gudomlig politisk auktoritet, men de avvisar tanken att denna auktoritet skulle kunna vara delegerad till jurister i allmänhet under ockultationens tidevarv.

För en utomstående är det lätt att sympatisera med denna kritik, eftersom tanken att en frånvarande imam ska kunna ge en generell delegation förefaller mycket säregen.

Andra skriftlärda förkastar integrationen av den religiösa och den politiska ledningen då den i praktiken har inneburit att religionen har blivit ett redskap för

politiken och politikerna. De hävdar att Irans regerande prästerskap gång på gång åsidosätter islamiska principer till förmån för statens intressen. Vidare menar de att denna sammanblandning har lett till ett förytligt förhållningssätt till religionen:

... the creation of the Islamic state has seen widespread hypocrisy and the prioritization of the exoteric layers of religion. The imposition of Shari'a on believers has not only perverted its voluntarily nature, but has also engendered religious hypocrisy, a trait strongly denounced in the Quran and hadiths. The jurisprudential character of the Islamic state of Iran also privileges the exoteric layers of religion to the detriment of genuine religiosity.

Vad gäller den tredje punkten skriver Ghobadzadeh:

Their possession of political power has exposed the clergy to political, financial, and ethical corruption; their reputations have been further tarnished by failures in the sociopolitical and economic realms.

Till detta ger han följande förklaring:

The clergy's claim to direct political leadership faces two principal challenges: first, the clergy are neither trained to assume the responsibility of governance, nor have their seminaries equipped them with the requisite skills for dealing with the complexities of governance. Limited to jurisprudential knowledge, the seminary education system has failed to provide the comprehensive religious knowledge (let alone the general knowledge) required to manage modern sociopolitical issues.

Som alternativ till juriststyret (Wilayat al-Faqih) framför Ghobadzadeh en princip för den *sekulära och demokratiska staten* som utgår från en islamisk referensram. Särskilt stödjer man sig då på överenskommelsen i Aqaba som en förebild. Detta var alltså den överenskommelse som gjordes mellan Mohammed och ledarna i Medina sedan dessa hade inbjudit Mohammed att komma dit för att medla i deras interna stridigheter, och den kan tjäna som exempel på en politisk ledning på folklig grund.

Samtidigt poängterar man att de religiösa urkunderna inte ska ha sista ordet vid utformningen av det politiska systemet:

Islamic scripts do not offer any timeless model of state; rather, they easeize the necessity for justice in the sociopolitical sphere. The holy texts have left believers to develop a political system that captures the essence of religion – that is, justice.

Vidare hävdas att det politiska system som man då utvecklar inte ska försöka reglera grundläggande religiösa frågor:

Religious experience is a voluntarily choice based upon the personal relationship between God and believer. Human beings (jurists) or organizations (state) may not claim a mediatory role in this relation.

Allt detta känns naturligt och välbekant, både ur västerländsk synpunkt och inom vårt lutheranska arv. För Ghazali och (får man förmoda) för hans meningsfränder i Iran skiljer det sig ändå från västerländsk sekularism så som de känner den:

Iranian religious secularity is emerging in a context that corresponds loosely to the French and Turkish experiences. - - - However, in contrast to the French and Turkish experiences, this [secular] discourse is by no means anti-religious. Religious secularity is based on an intimate connection with religion.

Ur svensk synpunkt måste man då notera att ifrågasättandet av de täta banden mellan kyrka och stat inte alls började som en antireligiös rörelse. Istället var det ju de tidiga väckelserörelserna på 1700- och 1800-talen som opponerade sig, både mot statskyrkans hegemoni, mot dess roll som redskap för överheten, och mot dess oförmåga att utöva sann kristendom. Och under 1900-talets första hälft var det de liberala, nämligen Folkpartiet och en av dess föregångare, som var ett naturligt politiskt hemvist för frikyrkligheten. Sedan dröjde det visserligen ända till millenieskiftet innan kyrka och stat åtskildes ur formell synpunkt. Ändå avtog Svenska kyrkans dominans och dess politiska roll under hela 1900-talet.

Naser Ghobadzadehs beskrivning av opinionen och utvecklingen i Iran ger skäl för försiktig optimism: det han beskriver som 'religiös sekularitet' skiljer sig kanske inte alls särskilt mycket från vårt sätt att tänka.

Kapitel 21

Granskning av Wael Hallaqs kritik av det moderna samhället

Professor Wael Hallaq vid Columbia University i USA är en framstående forskare om islam, och han är samtidigt känd som en skarp kritiker av det moderna samhället. I sin bok *The Impossible State. Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* [brn-032] behandlar han bägge dessa teman. I de första sex av bokens sju kapitel ger han sin syn på dagens samhälle, bland annat genom att jämföra det med det muslimska samhället under större delen av dess historia, fram till den punkt när den europeiska kolonialismen trängde in där. I bokens sjunde och sista kapitel beskriver han den framtida utveckling som han hoppas ska komma.

Granskningen av hans bok i det här kapitlet består därför av två delar, där den första delen behandlar kapitel 1 till 6 i Wallaqs bok, och den andra delen behandlar dess kapitel 7 och den vision som han framför där.

I denna utgåva har den första delen uteslutits i avvaktan på godkännande av dess omfattande citeringar ur Hallaqs bok.

Vägen till en gemensam, moralbaserad civilisation : level 2

Bokens sista kapitel inleds med en sammanfattning av det som sagts tidigare i boken om oförenligheten mellan moderniteten och islam. För islam står moralen i centrum: *There is no reason for humankind to exist other than to prove, in heart and deed, the extent to which they can do good.* Men en sådan moral kan bara komma från Gud, enligt Hallaq, och Gud har talat om hur det ska gå till: *To be good is both a defined and defining concept that can be located within the five pillars of religion, pillars that Islam ... never questioned and never abandoned.* Dessa 'pelare' eller (i våra termer) kardinalvärderingar bibringar människan en insikt om att hon är förgänglig, att hon är skapad för att ingå i ett samfund som ger näring åt själen, och att allt detta är en gåva som åtföljs av ett ansvar för det samhälle och den värld som hon har blivit född in i.

Dessa fem kardinalvärderingar innefattar alltså yttre troshandlingar såsom bön, fasta och givande av allmosor vilka syftar till att påminna människan om de nämnda insikterna. Mot detta ställer han den människa som den moderna staten skapar: den effektiva och produktiva medborgaren, den som är inordnad i "lag och ordning" och som är beredd att dö för sitt land och sin nation, en utåtriktad personlighet vars själ är ointressant och vars värderingar avser en konkurrensinriktad

(‘political’) och materialistisk syn på livet.

Därtill pekar Hallaq också på den fortgående globaliseringen som något som ytterligare förstärker dessa förhållanden som den moderna staten har skapat. Detta ställs i motsats till ’den lilla världens’ betydelse inom islam: *honor, prestige, nearness to God, and the love and respect of family and neighbor all paradigmatically intersect with this ethic of indebtedness to one’s own community*. Om man ser ett spektrum av möjliga förhållningssätt där Sverige befinner sig i ena ändpunkten genom sin statsindividualism så torde Hallaqs beskrivning av den lilla världen med sitt hedersbegrepp representera den motsatta ändpunkten.

Hur ska då den muslimska världen agera för att frigöra sig från inflytandet från dessa förhållanden i världen, och vad finns det för möjligheter att förändra världen i övrigt bort från detta destruktiva tillstånd? Wael Hallaq gör två rekommendationer. För det första menar han att världens muslimer bör *articulate and construct nascent forms of governance*, alltså formulera sin egen framväxande syn på hur samhället ska styras och ledas. Det bör baseras på moraliska gemenskaper (”moral communities”) som kan diskutera alla olika samhällsfrågor med betoning på deras moraliska aspekter. Däri ingår inte minst miljöproblemen, men där ingår också att göra en översyn av den liberala världsordningens föreställningar om individens rättigheter, kompletterat med föreställningar om gemenskapernas rättigheter. Därvid bör deltagarna samla tillräcklig kraft för att kunna stå emot den liberala tanken på ’universalism’, varmed avses tanken att människan (till skillnad från Gud) ska kunna fastställa vissa förhållningssätt som universellt giltiga.

Den andra rekommendationen från Wael Hallaqs sida är att muslimerna bör söka kontakt med de fåtaliga röster som ändå finns inom den liberala världsordningen och som har kommit till slutsatser med viss likhet till hans eget synsätt: *The moral quest of modern Islam ... finds its equivalent in the slim yet resounding voices of the MacIntyres, Taylors, ... of the Western world*. Detta leder till den allt överskuggande frågan: *Can these forces, on all sides, transcend their ethnocentricity and join ranks in the interrogation of the modern project and its state?* Han hoppas att moderniteten ska uppleva ett moraliskt uppvaknande, och slutar med att säga *Islamic governance and Muslims have no monopoly over crisis* .

Den naturliga repliken på detta är väl att det islamiska styrelseskicket heller inte har något monopol på moral och, mer generellt, att det slags verksamhet i ’moral communities’ som Hallaq skisserar är något som sker i högsta grad i vårt samhälle, inte bara i kyrkornas regi utan också genom de politiska partierna och deras ungdomsförbund och sidoorganisationer, till exempel. Det är heller inte oproblemiskt att grunda moralen på den lilla världens begrepp om heder och prestige; det är uppenbart att moralen kan komma ordentligt i kläm i sådana miljöer.

Självklart ska vi i västerlandet lyssna till framstående företrädare för olika islamiska synsätt, som Wael Hallaq till exempel, men han har en mycket större

uppgift i att få muslimerna i olika världens länder att ta hans budskap på allvar. Han motiverar ju till exempel de fem 'pelarna' eller förhållningssätten med att de fyller en viktig moralisk funktion, nämligen att påminna utövarna om sitt ansvar och sina begränsningar. Med det synsättet borde det vara möjligt att ompröva den exakta utformningen av dessa förhållningssätt med deras avsedda funktion i åtanke, istället för att motivera dem med bokstavstrohet och till att Gud har sagt så och så. Till exempel är det obegripligt varför man måste insistera på att regeln om fasta mellan solens uppgång och dess nedgång ska tillämpas bokstavligt även på platser där man isåfall måste avstå från mat och dryck 23 timmar om dygnet. Det finns också många regler som inte kan härledas från de fem pelarna på något trovärdigt sätt och som också borde kunna ses över, till exempel regler som på olika sätt begränsar kvinnors rörelsefrihet utanför hemmet, eller regler som förbjuder äktenskap mellan en muslimsk kvinna och en icke-muslimsk man.

Wael Hallaq frammanar bilden av en moraliskt överlägsen muslimsk tradition som ska söka kontakt med några "svaga röster" i Västerlandet vilka företräder liknande tankar, och som därför ska hjälpa till att bana vägen för den gemensamma, moralbaserade civilisationen. Det är i och för sig i linje med den islamiska tankegången att islam är förutbestämt att ta över i hela världen, men det är inte någon hållbar approach för det. I den nödvändiga dialogen mellan religioner och med andra världsåskådningar måste vi både kunna ta emot och dela med oss.

Det som den liberala världsåskådningen framförallt kan erbjuda är då idén om rationell värdeförändring där ingenting är fastställt för evigt, utan där till och med kardinalvärderingarna kan diskuteras och förändras när det finns tillräckligt starka skäl för detta, baserat på en kombination av sakförhållanden och helheten av förhandenvarande värderingar. En religiös inriktning som vägrar se denna möjlighet, och som i stället surrar fast sig i fundamentalism, kommer inte att kunna göra sin stämma hörd utanför den egna kretsen av anhängare.

Inte minst är detta resonemang tillämpligt på Hallaqs första rekommendation, som var att världens muslimer bör *articulate and construct nascent forms of governance*, alltså att börja om från början med att utforma en syn på hur samhället ska styras och ledas, på moralisk grund får man förmoda. Men både genom sin utveckling under de senaste 500 åren och i sin verksamhet i dagens värld erbjuder Västerlandet mycket som är värt att ta vara på. Allt är inte så dåligt som Hallaq beskriver det, även om det också finns gott om förbättringsmöjligheter.

En av Västerlandets erfarenheter framstår då med förfärande tydlighet: Vid de tillfällen där man har förkastat allt det gamla och försökt börja om från början, med målet att skapa ett nytt och idealiskt samhälle, då har det som regel slutat med stor olycka. Det skedde både vid den franska revolutionen och vid den som skapade Sovjetunionen. Wael Hallaq tycks rekommendera en liknande ansats. Men, den som inte vill lära av historien är dömd att upprepa den, heter det.

Kapitel 22

Andra föreslagna kardinalmål för individen

När de får frågan ”vad är ditt mål i livet?” kan en del människor svara genom att beskriva en viss prestation som de strävar efter, till exempel inom en idrottsgren, eller inom den akademiska världen. Frågan ”vad är meningen med ditt liv?” ställs kanske oftare på formen ”vad är meningen med mitt liv?” och när personen i fråga har drabbats av stora besvikelser.

Filosofer och andra filosofiskt sinnade personer intresserar sig särskilt ofta för dessa frågor, och inte bara för att hjälpa andra som råkat i en depression. Som de föregående kapitlen har visat kan ett val av huvudmål i människans liv (inte bara i en enstaka människas liv, utan för människor i allmänhet) användas som grunden för en ideologi och bidrar till att göra den övertygande. Många religioner vill ge svar på sådana frågor, av samma skäl. Några skolor inom filosofin hävdar ett visst svar på frågan om livets mening, andra avvisar relevansen eller nyttan av att alls peka ut någon sådan ”mening”, och vissa hävdar att det måste vara en uppgift för varje individ eller social grupp att göra sitt eget val om meningen med livet.

Värdeoliberalismen företräder snarast den tredje av dessa ståndpunkter vad gäller den enskilda individen, men den för också fram att varje stat bör ha en tydlig målsättning för sitt agerande. Den för också fram en kombination av två sådana mål som särskilt relevanta för den tid vi lever i, nämligen målet om individuell autonomi och målet om global hållbarhet. Så här mot slutet av boken är det naturligt att kortfattat granska några andra svar som har föreslagits för denna eviga fråga.

Hinder för individuell autonomi

Individuell autonomi är en naturlig förutsättning för att alls kunna ha ett mål i livet. Liberala författare tenderar att ta önskan om autonomi för given, som när W. von Humboldt skriver om ”det verkliga målet för individen” vilket citerades i kapitel 2, men autonomi kan utebli eller förloras på flera olika sätt. Användningen av droger är en uppenbar sådan ’metod’, och det finns sekter som har metoder för att ta ifrån sina rekryter deras autonomi, till exempel genom att systematiskt orsaka sömnbrist.

Fängelse och andra former av inspärning är i sig en mycket kraftig begränsning av individens kroppsliga autonomi, och det tycks också ofta leda till störningar i den själsliga autonomin. Dessutom åtföljs det ofta av andra åtgärder som syftar till att bryta ner den inspärrades förmåga till autonomi, till exempel genom de dagliga rutinerna och genom användning av en anonymiserande klädsel.

Kollektiv autonomi

Flera typer av kollektiva aktiviteter kan ge deltagarna en stark känsla av samhörighet och en upplevelse av att vara del av något större än dem själva. Detta gäller inte minst för rytmiska aktiviteter, allt från deltagande i en kör, till många slags dans och till att marschera i tropp. Men det finns också exempel som är baserade på skanderande eller på jubel, snarare än på rytm, som att delta i en stor demonstration, eller att ingå i publiken vid en fotbollsmatch.

Förlust av autonomi från droger eller inom en sekt kan vara oåterkallelig, men det finns andra kollektiva aktiviteter som är tidsbegränsade och som inte behöver ha några bestående verkningar. Samtidigt finns det åtskilliga exempel på hur känslan under en kollektiv aktivitet övergår i våldshandlingar även efter det att aktiviteten i sig har avslutats. Därför bör deltagande i en pöbel också läggas till listan över sätt att förlora sin autonomi.

Även om den goda känslan av den kollektiva aktiviteten inte återuttrycks i någon av dessa former kan varaktiga effekter ändå inträffa, nämligen genom att människors åsikter lättare kan påverkas när de befinner sig i ett tillstånd av kollektiv entusiasm eller lycka. Detta är naturligtvis en mycket viktig metod för att främja en religion, till exempel.

Eftersom liberalismen bygger på övertygelsen om individuell autonomi bör den i princip ställa sig avvisande, eller åtminstone avvaktande till alla dessa sätt att ge ifrån sig eller förlora sin autonomi och sitt kritiska sinnelag. Det utesluter inte att man kan hänge sig åt några av dem i en begränsad omfattning, till exempel under en religiös ceremoni, men huvudprincipen är tydlig. Visserligen kan man med en sökning på Google hitta länken till "Liberal Hymn Book", men den publicerades ursprungligen år 1880 och säljs nu av ett företag som heter 'Forgotten Books'. – Skepsis eller avvisande mot kollektiva, identitetspåverkande aktiviteter verkar vara en av de saker som skiljer liberalism från både socialism och konservatism.

Styrkan i engagemanget för ett mål i livet

För att nu återvända till frågan om vilka mål i livet som kan väljas när den individuella autonomin är intakt så kommer strikt individuella mål, som "mina barn" eller "att bli stormästare i schack" att lämnas utanför resonemanget. Ett möjligt kriterium för vad som istället bör kunna ses som ett huvudmål av och för en grupp människor kan vara om de är så övertygade om detta mål att de använder en stor del av sin tid, sin energi och kanske sina tillgångar till att främja det målet. Ett annat kriterium kan vara om någon eftersätter andra mänskliga behov för att uppnå målet i fråga.

I ytterligare en annan metod att testa om målsättningen är allvarlig frågar

man om vederbörande är beredd att acceptera stora obehag för att bidra till målet. Särskilt skarpt blir detta kriterium om man frågar om vederbörande är beredd att dö för den sakens skull. Men trots sin uppenbara skärpa är även detta test svårt att tillämpa. Alexei Navalny har till exempel utan tvekan visat att han är beredd att riskera sitt liv för sina ideal, men gör han det till försvar för 'rättvisa' eller för 'den ryska nationen', eller kanske en kombinationen av dessa eller andra mål?

Starka nationalistiska mål i livet

Vad slags starkt kända mål i livet förekommer då? Ett sådant mål som man omedelbart kommer att tänka på är målet för supremacistisk nationalism, alltså målet att bidra till ett fäderneslands ära. Detta mål har blivit allvarligt misskrediterat, som vi vet, men det finns ändå många människor som hyllar det. Global hållbarhet som ett huvudmål kan bidra till att begränsa sådan extrem nationalism, eftersom det uppenbarligen kräver ett bra samarbete mellan jordens stater.

Samtidigt är det viktigt att inte blanda ihop sådan supremacism med alla de osjälviska insatser som görs av de flesta inom ett nationellt försvar av normal typ, vilket ju är en oundgänglig resurs så som världen nu är beskaffad.

Starka religiösa mål i livet

Många religioner föreslår också svar på frågorna om livets mål och syfte. Ett konkret svar ges i [Koranen, 51: 56] där Gud säger:

Jag skapade inte de osynliga väsendena (jinn) och människorna för något annat än att de ska dyrka mig.

I fortsättningen av citatet säger Gud att han inte behöver någon tillbedjan för egen del, vilket betyder att kravet på dyrkan är bara till förmån för jinn och människorna själva, så denna rad kan betraktas som ett uttalande av Gud om syftet med livet.

En naturlig invändning mot detta mål, i samband med andra aspekter av islam, är att observera att människor uppvisar en avsevärd förmåga att tänka och förstå, och att dessa förmågor tycks vara överflödiga och till och med kontraproduktiva om människans enda ändamål skulle vara att tillbe sin skapare.

Ett annat övergripande mål uttrycktes av Hasan al-Banna, grundaren av Muslimska brödraskapet, enligt följande ofta citerade uttalande:

Det är islams natur att dominera, inte att domineras, att införa sin lag på alla nationer och att utvidga sin makt till hela planeten.

Detta uttalande är i linje med det uttalande av ayatollah Khomeini som citerades i kapitel 15.

En principiell invändning mot detta uttalande är att det inte medger att det skulle finnas en tredje möjlighet förutom ”att dominera” och ”att bli dominerad”. Den samförståndsvilja som nämndes som en dygd i kapitel 8, avsnitt 8.3 uttrycker det som saknades i al-Bannas tänkande på den här punkten.

Även om ’underkastelse’ är ett återkommande tema i islamisk tankevärld är det inte självklart att detta också ska behöva leda till en betoning på ”dominans” vilket ju är den motsatta inställningen. Men man kan kanske tänka sig att ett alltför stort fokus på ”underkastelse” kan leda till att man inte ser möjligheten till, och värdet av samförstånd i stället för dominans.

Ihsan och samvetet

Begreppet underkastelse är helt i strid med tanken om individens autonomi som hävdas i värdeliberalismen. Därför är det intressant att överväga om det kan finnas några tolkningar av islam som inte betonar underkastelse, eller som tolkar den på ett annorlunda sätt. I en nyutkommen monografi *Islam and Good Governance: A Political Philosophy of Ihsan* [brn-028] har Muqtedar Khan föreslagit att

instead of focusing on a structural level by demanding a Shariah-based state, Muslims can find ways to deal with social and political issues by invoking the principle of Ihsan, which has been traditionally understood as having a personal rather than communal connotation.

(Detta är ett citat från en recension av Muqtedar Khans bok i ⁽⁶⁶⁾). Ihsan ska förstås som en av de tre dimensionerna i islam som religion, vilka är islam, iman och ihsan. De två första kan ses som analoga med moraluppfattningen respektive moralinställningen, som dessa definierades i kapitel 4. Begreppet *ihsan* kan vara svårare att förstå. Enligt Hadithen om Gabriel sade Muhammed att [*ihsan är*] att tillbe Gud som om du ser honom, och om du inte kan se honom, så ser han ändå verkligen dig . Muhammed ska också ha sagt att *Gud har skrivit ihsan på allt*. Enligt Wikipedias artikel för *ihsan* anses det allmänt att en person bara kan uppnå sann *ihsan* med hjälp och vägledning av Gud, som styr allt.

Tanken på en allseende och straffande Gud som kräver och upprätthåller lyd- nad för den gudomliga lagen finns också inom kristendomen och har haft stort inflytande under vissa perioder. Ändå är det intressant att jämföra *ihsan* med det kristna begreppet samvete, vilket ju ofta beskrivs som en ”inre röst” som varje per- son har, eller åtminstone kan ha, och som reagerar och säger emot om personen är

⁶⁶pan-16582: Yasin Ramazan Basaran, –, 2020.

på väg att göra något som inte är rätt. Samvetet kan därför ses som en person inuti personen, och en som har sitt eget sinne vilket representerar personens verkliga värderingar. Med denna tolkning övervakar både samvete och *ihsan* personens handlingar fortlöpande, och kanske till och med hens tankar, men de är mycket olika eftersom varje person har sitt eget samvete, medan *ihsan* representerar den Allsmäktiges vakande öga.

Även om Khan anser att *ihsan* har ”en personlig snarare än en gemensam konnotation”, förefaller det ändå baseras på tanken att individen alltid ska vara medveten om att vara övervakad, varigenom det inte kan sägas vara förenligt med moralisk autonomi.

Ett helt motsatt synsätt hävdades av Martin Luther i ett av hans viktigaste verk, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, eller *Om en kristen människas frihet* ⁽⁶⁷⁾, ⁽⁶⁸⁾ där han hävdade att

1. En kristen är en fri herre över allting och ingen underdånig
2. En kristen är allas tjänare och var man underdånig.

Detta paradoxala uttalande motiveras genom hänvisning till två bibelcitat i Pauli brev:

Fri och oberoende av alla har jag gjort mig till allas tjänare för att vinna desto fler (1 Kor 9:19).

Var inte skyldiga någon något, utom i detta att älska varandra. Att älska innebär att vara tjänstvillig och underdånig dem man älskar (Rom 13:8).

Detta synsätt överensstämmer helt med premissen om individuell autonomi: att man gör goda handlingar på grund av sina egna förhållningssätt, och inte för att man är tvungen till det eller ska vinna något med det. Lägg också märke till att här finns inte någon föreställning om underkastelse.

Naturrätten och försvaret av naturen

När det gäller vad man bör ha för mål i livet betonar den romersk-katolska grenen av kristendomen betydelsen av sin egen naturrätt vilken avser några speciella trossatser, särskilt synen på äktenskapet mellan en man och en kvinna som varande heligt, och uppfattningen att människolivet börjar vid befruktningen. Katolicismen tycks dock inte föreslå något större antal tillämpningar av dessa trossatser.

Alla monoteistiska religioner kan i princip lätt anta skyddet av jorden som ett övergripande mål då den ses som en del av Guds skapelse, varför det kan ses som ett ansvar för mänskligheten att förvalta den på bästa sätt. Denna punkt

⁶⁷pan-16596: ufs, Svenska kyrkan, 2018-03-12.

⁶⁸pan-16597: Martin Luther, logosmappen, 1520.

nämns ofta, men den förs sällan fram som det mest övergripande målet. Man kan överväga om det ses som en självklar konsekvens av tron på att Gud har skapat jorden. Men det kan isåfall vara ett vilseledande synsätt: Jag har hört en anhängare av en evangelistisk rörelse i USA säga att vi inte har någon anledning att oroa oss för klimatförändringarna, eftersom ”Gud gav oss den här världen som en gåva så att vi ska få njuta av den, så han kommer säkert att se till att den inte blir förstörd”.

Människans bestämmelse enligt Pico della Mirandola

Frågan om en människas mål i sitt liv ligger nära frågan om hon har någon för evigt given ”bestämmelse” i betydelsen av vad hon är förutbestämd till. I ett av renässansens mest inflytelserika dokument, ”De hominis dignitate” (”Om människans värdighet”) av Giovanni Pico della Mirandola, låter författaren sin Gud, ”den bäste av hantverkare”, säga följande till Människan (⁶⁹):

Du är av inga gränser instängd, utan skall fastställa dem själv med din vilja i vars hand jag lagt dig. Mitt i världen har jag ställt dig för att du därifrån så mycket lättare skall kunna skåda runt omkring dig allt som finns i världen. Varken himmelsk eller jordisk, varken dödlig eller odödlig har vi gjort dig, på det att du liksom din egen skulptör och formare fritt och ärofullt må kunna ge dig den gestalt du helst vill ha.

Detta framförde Pico i skrift år 1496. Ungefär där började moderniteten, med de enorma landvinningar och den gränslösa oförvägenhet som den har fört med sig. Många av de meningsskiljaktigheter som har beskrivits tidigare i den här boken kan betraktas mot bakgrund av detta kulturella arv. Det är till exempel intressant att jämföra denna passage hos Pico med Thomas av Aquinos helt annorlunda förhållningssätt som beskrevs i början av kapitel 9. Thomas kan väl betraktas om den katolska kyrkans störste läromästare, i varje fall under medeltiden (⁷⁰). Det är därför inte att undra på att den katolska kyrkan tog kraftig ställning mot Picos åsikter, och att hans 900 teser var den första bok som blev bannlyst i sin helhet.

⁶⁹pan-16998: Giovanni Pico della Mirandola , Litteraturmagazinet, 2012-05-04.

⁷⁰pan-17029: Daniel Rönnedal, The Philosophy Net, 1997.

Kapitel 23

Möjligheterna till överlappande konsensus mellan liberalism och islam

Fredlig och fungerande samexistens mellan liberala och islamiska samhällen kräver en enighet på ett tillräckligt antal områden. Ett av skälen för det Westfaliska systemet med suveräna stater är (och var, redan från dess tillkomst 1648) att det medger en sådan samexistens *mellan* stater på grundval av ett begränsat samförstånd som det är relativt lätt att uppnå, medan en mer djupgående enighet om grundläggande principer bara behöver förutsättas *inom* varje stat.

Begreppet ”överlappande konsensus” mellan skilda åskådningar, vilket infördes av John Rawls i hans reflektiva jämviktsteori, är ett viktigt verktyg för att analysera omfattningen av konsensus i olika situationer. Som beskrivs i kapitel 3 kräver det tydliga definitioner av de berörda åskådningarna, och det är bara tillämpligt om varje åskådning är tillräckligt exakt definierad och dessutom ’stabil’. Därför är det inte meningsfullt att ställa frågan om överlappande konsensus mellan islam i allmänhet och liberalism i allmänhet. För att kunna behandla den frågeställningen måste man välja en tillräckligt tydligt definierad variant av vardera. Sedan man studerat möjligheten av överlappande konsensus i någon eller några sådana kombinationer kan man möjligtvis göra en informell generalisering till hela bredden av dessa respektive ideologier.

Tidigare kapitel i denna bok har diskuterat verk av två kända islamiska lärde, nämligen Ahmad Vaezi från Iran och Wael Hallaq från Förenta staterna. Som ett första steg ska vi diskutera möjligheten av överlappande konsensus mellan värdeliberalism å ena sidan, och var och en av dessa författares respektive åskådningar. Därefter ska vi mer informellt diskutera hur värdeliberalism kan relatera till delar av den nuvarande, ”fritänkande” utvecklingen inom islam.

Överlappande konsensus med Vaezis och Hallaqs ideologier

Först måste vi identifiera de huvudsakliga skillnaderna mellan värdeliberalism och Vaezis respektive Hallaqs åskådningar. Dessa skillnader kan sammanfattas som följer:

1. Olika syn på frihet och skilda åsikter om individen, med utgångspunkt i mänsklig autonomi inom värdeliberalismen, betoning på självrening under förmyndarskap i Wilayat al-Faqih, och synen att individer idag manipuleras av en hänsynslös stat, i Wael Hallaqs arbete.

2. Skilda åsikter om de övergripande målen för människans existens. Värdeliberalismen hävdar individuell autonomi och global hållbarhet som kardinalmål, medan Ahmad Vaezi citerar ayatollah Khomeinis uttalande att profetens och ima-

mernas befogenhet att regera är det högsta målet och att det har prioritet framför alla andra mål. Wael Hallaq för fram ”att göra gott” som det övergripande skälet för mänsklig existens.

3. Skilda åsikter om statens karaktär och syfte. Värdeliberalismen ser nationalstaten som ett viktigt instrument för att uppnå sina två mål; Ahmad Vaezi ser staten som instrument för utövande av profetens och imamernas auktoritet. Wael Hallaq vill att muslimerna ska ”formulera och bygga upp nya styrelseskick” inom ramen för islams fem pelare.

4. Olika syn på moral och värderingar. Värdeliberalismen företräder att moral och värderingar bildas, ärvs och revideras i grupper som kallas värdegemenskaper. Både Vaezi och Hallaq avvisar förändringar i grundläggande värderingar genom mänskliga beslut, och hävdar istället att värderingar och moral måste baseras på islams gudomliga uppenbarelser.

Dessa skillnader är definitiva hinder för konsensus i ett stort antal frågor. I synnerhet gör punkterna 2 och 3 det omöjligt att nå enighet om statens ändamål och om rätt organisation av denna. På samma sätt sätter punkterna 1 och 4 upp starka hinder mot konsensus på den personliga frihetens område. De blockerar också en del aspekter av det ekonomiska livet, såsom frågan om att betala ränta på lån och relaterade frågor, till exempel om livförsäkringar ska vara tillåtna.

Detta utesluter inte möjligheten att överlappande konsensus kan vara möjlig i samband med konkreta åtgärder inom en del stora områden, till exempel när det gäller åtgärder för global hållbarhet. Detta sker ju också i dagens värld. Man kan likaså finna enighet i några frågor där en del andra ideologier inte skulle instämma, till exempel om skilsmässa ska vara tillåtet under vissa omständigheter, och om abort ska vara det. Med hänsyn till de starkt begränsade möjligheterna till samförstånd måste man ändå dra slutsatsen att det bara är konsensus av den mellanstatliga typen som är möjlig i de två kombinationer som har diskuterats här, och att intrastatligt konsensus måste vara och förbli en omöjlighet.

Överlappande konsensus om sekularism och mänskliga rättigheter

I en relevant artikel, *Rethinking Secularism as a Political Principle in the Middle East: From Negative to Positive Understanding and Perception of Secularism*,⁽⁷¹⁾ beskriver Edgar Sar och Alphan Telek hur synen på sekularism har förändrats i Mellanöstern i tre på varandra följande stadier. Det första stadiet karakteriserades av en progressiv-konservativ dissonans (se kapitel 12). I ett antal länder kom en progressiv elit till makten och anammade sin egen tolkning av västerländsk sekularism, men utan att denna var eller blev förankrad hos befolkningen i allmänhet i

⁷¹pan-16436: Edgar Sar; Alphan Telek, Academia, 2017.

deras länder. När missnöjet växte införde eliten alltmer auktoritära och repressiva metoder, delvis för att behålla sitt grepp om makten, men också för att de ansåg att deras ansats var den bästa vägen framåt för deras länder. Dessa auktoritära metoder stred förstås mot sekularismens grundläggande idéer, och Sar och Telek betecknar den som 'pseudosekularism' .

De resulterande motsättningarna ledde till det andra stadiet, där religiöst baserade styrelseskick kom till makten, med Turkiet och Iran som uppenbara exempel. Sar och Telek beskriver det på följande sätt:

Since pseudo-secularism, as opposed to secularism in the West, was imposed from above by culturally westernized ruling elite, it has been associated with colonialism, imperialism, Western hegemony, and elitism and thus had a conspicuously negative connotation among the masses in the Middle East.

Även om reaktionen mot auktoritärt styre var en anledning till återgången till en religiöst baserad stat löste den inte det faktiska problemet, och i vissa fall gjorde den det snarare värre. Detta har lett till början av ett tredje stadium där eliterna i dessa länder ändrar sin syn på sekularismen och sin tolkning av den. Det leder till ett ökande intresse för dess väsentliga idéer vilka är helt annorlunda än hur sekularitet först introducerades i deras länder.

En av förgrundsfigurerna i denna utveckling, Akbar Ganji i Iran, beskrivs på följande sätt av Sar och Telek:

Democracy means recognizing differences, and the problem is to find a common ground for a plurality of views. For Ganji, the main way to attain that end is to abolish the system of Velayet-e Faqih and bring about a separation of state and religion. To that end, he brings secularism to the fore. The shift of emphasis from 'religious democracy' to 'political secularism' for a democratic state and society is a fact among Iranian intellectuals in the third period and this shift has become increasingly visible in their discourses.

Detta tycks mycket lovande ur en liberal synvinkel, men en del starka reservationer måste göras. Enligt samma författare anser de många förespråkarna för denna omorientering att det viktigaste med sekularismen är att

... the main institutions of a state must not be dominated by any comprehensive religious, philosophical, or moral doctrine, so that equal rights and liberties as well as peaceful coexistence of all citizens remain guaranteed in that state.

Sar och Telek skriver också:

Can secularism be conceived of as a political agreement shared by all citizens of a state? Scholars such as Charles Taylor, Rajeev Bhargava, and Jean Baubérot believe that it can. They all agree that by pursuing three main goals – liberty, equality, and neutrality – secularism can characterize a regime that respects the everlasting diversity of religious, philosophical, and moral comprehensive doctrines and makes sure that citizens that affirm them have equal rights and liberties and can peacefully coexist in a given society.

och vidare:

In other words, what secularism offers is not a single model of state–religion relations to be applied everywhere, but a political principle with an a priori commitment to the goals of liberty, equality, state neutrality, and human rights, which is what makes it a universal principle potentially adaptable to contextual conditions.

Problemet med detta fokus på universella rättigheter är att dess åtaganden kanske inte är tillräckligt starka för inomstatlig användning, eftersom det är helt förenligt med systemet med parallellsamhällen inom en stat. Man föreställer sig ett scenario där två eller flera grupper lever sida vid sida i en stat, men i fullständig åtskillnad varvid de beter sig civiliserat mot varandra, men utan några mänskliga kontakter. Sådan social åtskillnad kan upprätthållas genom ömsesidig misstro, och den kan också förstärkas med sociala regler, såsom formella eller informella regler mot äktenskap mellan grupperna.

En sådan social struktur kan vara helt förenlig med ”frihet, jämlikhet, statsneutralitet och mänskliga rättigheter” (kanske med vissa förbehåll med avseende på den sista punkten), men det finns starka skäl till varför det är oönskat ur demokratins synpunkt om inte annat. De ingående grupperna kommer då att vara skilda värdegemenskaper (eftersom de över huvud taget inte umgås), och det finns därför en uppenbar möjlighet att deras värderingar kommer att skilja sig mer och mer, antingen i reaktioner på externa händelser, eller som ett sätt för grupperna att stärka sina respektive identiteter. Detta skulle vara en permanent källa till konflikter, och det skulle vara en särskild nackdel i kristider (till exempel miljökris) där gott samarbete och gemensamma åtgärder kommer att krävas inom staten.

Detta scenario är därför ett exempel där man kunde tillämpa det förfarande som föreslogs i kapitel 16, nämligen för hur man ska välja ut vilka av ett stort antal föreslagna dygder som behöver ingå i det egna landets demokratiska kod. I det här fallet bör den av Aleinikoff föreslagna dygden ’ömsesidighet’ komma att ingå, med hänvisning till scenariot. De föreslagna dygderna ’nationell förankring’ och ’identifiering med det egna landet’ borde också kunna kvalificera sig.

Överlappande konsensus om folkstyre i religionsfrågor

Ett annat perspektiv på sekularism och islam har getts av Tobias Müller i hans magisteravhandling *Contemporary Islamic thinkers' understandings of secularism* (72). Han skriver:

Both [Rachid] Ghannouchi and [Abdolkarim] Soroush argue in favour of democracy in Muslim societies with a certain degree of secularism in the sense of a primacy of popular collective decisions over religious rules. Both ... prove the possibility of an Islamic doctrinal argument in favour of secularism.

De nämnda författarna uppfattar alltså sekularitet som att statens karaktär och dess åtgärder ska vara föremål för fri debatt och för politiska beslut, och att de inte ska begränsas av några gudomliga uppenbarelser eller tolkningar av dessa. Detta skulle betyda ett klart ifrågasättande av den auktoritet som islamiska lärde (såsom ulama eller faqih) har i lärofrågor. En sådan uppfattning överensstämmer naturligtvis med all liberalism, men även här finns det skäl för reservationer. Om uttrycket "popular collective decisions" enbart ska avse formell demokrati, alltså majoritetsbeslut efter omröstning så finns det risk att det inte ska fungera så bra. Utöver formell demokrati behövs det också att huvuddelen av befolkningen omfattar ett demokratiskt synsätt, av det slag som kan tecknas ner i en demokratisk kod. Om ett sådant synsätt inte är för handen hjälper det knappast att man har hittat ett stöd för sitt ändrade styrelseskick i islamiska doktriner.

Slutsatsen blir återigen att den föreslagna ansatsen nog räcker bra för mellanstatlig konsensus, men knappast för inomstatlig sådan.

Överlappande konsensus om religiösa minoriteter

Skilda synsätt på statens karaktär och på dess syfte nämndes som en viktig punkt ovan. Religiösa minoriteters ställning är en viktig och mycket kontroversiell aspekt av dessa skilda synsätt. Den innefattar muslimska minoriteters roller och rättigheter i (till exempel) liberala och sekulära länder, liksom också icke-muslimska minoriteters ställning i länder med muslimsk majoritet.

Den traditionella islamiska uppfattningen med vad gäller den senare frågan är känd som *dhimmi*-doktrinen, enligt vilken några eller alla grupper av icke-muslimer i en muslimsk stat ges skydd och religiös autonomi mot vissa villkor: de ska acceptera att styras av muslimer, de ska acceptera vissa uppträdanderegler, och de ska betala en regelbunden skatt, *jizya*. Denna doktrin är sedan länge ämne för starka känslor för och emot, och den är självklart inte förenlig med någon version av liberal ideologi.

⁷²pan-16434: Tobias Müller, University of Cambridge, 2014-07-15.

Förutom dess betydelse för muslimska majoritetsländer spelar *dhimmi*- doktrinen också en viktig roll i den agitation som bedrivs av islamkritiska och 'islamo-foba' grupper i väst. Den ingår i tankemönstret att "muslimerna har en strategi för att ta över hos oss också, och då kommer vi att vara dhimmies i våra egna länder".

Därför är det intressant att ta del av förändringar i synen på *dhimmi*- doktrinen inom islam självt. I en artikel från 2016, *One Nation Under God – Yusuf al-Qaradawi's Changing Fiqh of citizenship*' ⁽⁷³⁾, beskriver David H. Warren och Christine Gilmore hur den viktige läromästaren Yusuf al-Qaradawi har ändrat sin syn på denna doktrin från 1980-talet till 2010-talet. Medan han länge tog ställning för denna doktrin framförde han sitt nya synsätt i en artikel från 2010. Warren och Gilmore skriver om al-Qaradawis nya ståndpunkt

... in understanding of muwatana as citizenship, therefore, we do not define the term in its normative sense of citizenship that treats individuals as abstract, de-historicised persons with, as James Scott puts it, "no gender, no tastes, no history, no values, no opinions or original ideas, no traditions, and no distinctive personalities, ..."

Man måste undra var det finns någon stat eller någon ideologi som betraktar sina medborgare på detta sätt. Snarare är det väl när en statsledning fastställer sin egen uppfattning om medborgarnas åsikter och traditioner som man kan tala om en normativ stat. Men de två författarna skriver också:

This distinction potentially allows for a de-centring of the dominant Western model of common citizenship rules and the emergence of more plural and particularistic notions of citizenship that respond to local needs.

Det är svårt för en utifrån kommande betraktare att säga om en pluralistisk och multikulturell stat bestående av skilda parallellsamhällen verkligen svarar mot dagens behov i muslimska länder. Ändå är det lätt att hitta uppenbara motexempel. Libanon är ett exempel på en stat där denna ansats har prövats sedan ungefär ett-hundra år, och där resultatet bara kan betecknas som katastrofalt.

När det gäller möjligheterna till konsensus når vi alltså återigen samma slutsats som ovan: al-Qaradawis nya inställning möjliggör inte inomstatlig konsensus med liberalismen när det gäller styrelseskick. Även hans förändrade synsätt konserverar den traditionella islamiska föreställningen om en stat bestående av åtskilda parallellsamhällen.

⁷³pan-16461: David H Warren; Christine Gilmore, Contemporary Islam, 2013-12-05.

Kapitel 24

Kan någon inriktning av islam integreras i en värdeliberal stat?

Resonemanget i det föregående kapitlet tycktes visa att överlappande konsensus mellan liberalism och islam är svåruppnåelig, i varje fall om man söker en inomstatlig konsensus. Detta avslutande kapitel ska därför vända på frågeställningen, för att studera vad som skulle behövas för att åstadkomma en sådan inomstatlig konsensus, där alltså någon form av islam ingick som en av flera åsiktsriktningar i en stat som är organiserad efter de principer som har beskrivits i den här boken.

En sådan tankeövning kan vara stötande för många, och särskilt för den som anser att kärnan inom islam är orubblig, och att den inte kan eller ska anpassas till något annat. Men eftersom det finns ett visst intresse för 'religiös sekularitet' inom islam kunde det ändå vara av intresse att relatera till en variant av liberalism vilken (som det ska visa sig) ändå har några anknytningar till det som sägs av fritänkande inom islam.

Naser Ghobadzadehs tankar om religiös sekularitet kan då vara en fruktbar utgångspunkt. (De beskrevs mot slutet av kapitel 20). Två citat från hans bok är särskilt relevanta:

Religious experience is a voluntarily choice based upon the personal relationship between God and believer. Human beings (jurists) or organizations (state) may not claim a mediatory role in this relation.

och

Islamic scripts do not offer any timeless model of state; rather, they emphasize the necessity for justice in the sociopolitical sphere. The holy texts have left believers to develop a political system that captures the essence of religion – that is, justice.

Så långt är denna ansats helt förenlig med all slags liberalism, men Ghobadzadeh poängterar samtidigt att det han kallar religiös sekularitet dels förutsätter att staten och samhället inte ska agera antireligiöst, dels också att denna sekularitet "är baserad på en intim förbindelse med religion(en)". Här uppstår naturligtvis omedelbart frågan om det är en, eller några, eller alla förekommande religioner som ska ha denna intima förbindelse med den sekulära staten.

Ur värdeliberal synpunkt är saken ändå ganska enkel, eftersom den klagas genom Rawls' kriterium om resonabel pluralism som uttrycks i premiss 28 i kapitel 15, liksom av hans kriterium om medborgerligt förnuft. Dessa villkor i hans definition av politisk liberalism är avsedda att möjliggöra överlappande konsensus

i viktiga samhällsfrågor i ett samhälle med religiös och kulturell mångfald, och de faller sig mycket naturliga ur värdeliberal synpunkt. Någon ”intim” förbindelse mellan stat och religion kan då knappast förekomma.

Den sekulära, samhällseliga diskursen ska heller inte vara vare sig religiös eller antireligiös enligt detta synsätt. Samhället må innehålla ett antal värdegemenskap som var för sig har en religiös diskurs inom sig, där trossatser alltså kan spela en central roll, men i samhällets gemensamma diskurs har trosbaserade argument ingen plats. Deltagare i den sekulära diskursen må ha en religiös grund för sina ställningstaganden, men de måste ändå kunna föra fram dem och försvara dem med sekulära argument för att bli hörda.

Detta villkor kan tänkas leda till att medlemmarna i en sådan religiös värdegemenskap begränsar sig till samtalet inom sin grupp, och att de avstår från att delta i den nationella värdegemenskapen med dess förväntan på en sekulär diskurs. Det är isåfall en reaktion som i förlängningen måste leda till att det bildas ett parallellsamhälle, vilket inte är acceptabelt ur liberal synpunkt. Flera av de relationsrelaterade och mångfaldsrelaterade riktlinjer som föreslås i kapitel 9 är mycket tydliga på denna punkt, till exempel punkterna om öppenhet och om ömsesidighet.

Inte minst vad gäller islam är också punkten om avståndstagande från all supremacism av betydelse. Det förekommer en tankebana om att islam är slutgiltig och perfekt, att andra religioner är tidigare steg på vägen mot islam, och att islam därför är förutbestämd att regera övralt. En naturlig konsekvens av detta synsätt kan vara att en muslim inte har anledning att sätta sig in i andra religioner eller ideologier än den egna, eftersom de andra skulle vara både underlägsna och temporära. Detta tankemönster och förhållningssätt är förstås helt oförenligt med all liberalism, och speciellt med värdeliberalism.

Sammanfattningsvis: Vad gäller möjligheterna till konsensus mellan liberalism och islam har vi gjort en åtskillnad mellan inomstatlig och mellanstatlig konsensus. Mellanstatlig konsensus är uppenbarligen den enklare uppgiften; vi har inte diskuterat den närmare, men det finns inget skäl att tro att den skulle vara omöjlig a priori.

Vad gäller inomstatlig konsensus är problemet svårare, och vi har fokuserat på möjligheterna till inomstatlig konsensus med värdeliberalism. De doktriner som förts fram av Ahmad Vaezi och Wael Hallaq är uppenbart oförenliga med värdeliberalismens syn på samhället. Men inte heller de ansatser som har förts fram av Naser Ghobadzadeh, Muqtedar Khan, Edgar Sar och Alphan Telek, Rachid Ghannouchi samt Abdolkarim Soroush visar sig vara förenliga med värdeliberalism, i varje fall enligt den delvis rätt begränsade granskningen i de föregående kapitlen. Följande tycks vara de huvudsakliga hindren:

– Värdeliberalismen betonar vikten av att en stat bärs upp av en värdegemenskap, vilken här betecknas som en nation, och varigenom flertalet medborgare deltar i den samhällseliga diskursen, eller i varje fall tar del av den. Detta är

oförenligt med uppfattningen att olika religiösa grupper kan vara skilda parallellsamhällen.

– Värdeliberalismen hävdar att alla värderingar och alla delar av samhällsmoralen måste kunna diskuteras, övervägas, och eventuellt förändras, förutsatt att det sker på rationella eller andra väl övervägda grunder och i ordnade former. Detta står i motsats till tanken att vissa doktriner inte får ändras, eller ens ifrågasättas.

– Värdeliberalismen hävdar principerna om medborgerligt förnuft och resonabla doktriner inom den liberala statens ram. Detta innebär att staten kan sätta vissa gränser för vilka budskap som religiösa företrädare kan föra fram.

Avslutande översikter

Återblick

Referenslista

Terminindex

Sammanfattning

Värdeoliberalismen kan sammanfattas i följande fem punkter.

1. Den utgår från sin *autonomipremiss*, som är:

en övertygelse om individens förmåga till autonomi, dvs. till självständigt tänkande och handlande med hjälp av kunskap och förnuft, och styrt av ansvars-kännande värderingar och förhållningssätt.

Det är en *kardinalvärdering* att alla människor bör kunna få utveckla sin förmåga till autonomi, liksom även sina andra potentiella förmågor.

2. Därtill har värdeoliberalismen en ytterligare kardinalvärdering, nämligen att:

ett övergripande mål för mänskligheten är att den ska bevara alla de enastående egenskaperna hos planeten Jorden, till gagn för allt och alla som finns där, både nu och i framtiden.

3. Värderingar och moral genomgår, och bör genomgå *rationell värdeförändring* när det uppstår motsägelser mellan värderingar, moralregler och de faktiska konsekvenserna av deras tillämpning.

4. Stat och samhälle bör värna om en gemensam bas av *samhällsgrundande värderingar* vilka utgör garantin för att samhället ska fungera bra. Bägge dessa har därför ett ansvar för att de samhällsgrundande värderingarna överförs till den uppväxande generationen. De ska också värna om förekomsten av *värdegemenskaper*, dvs. grupper av människor där värderingar och moral kan tillämpas och diskuteras. Det är i sådana värdegemenskaper som rationell värdeförändring bäst kan ske.

5. Människans förmåga till ansvars-kännande i samband med hennes autonomi är inte realiserad av alla och överallt. Därför måste stat och samhälle sätta upp *begränsningar* för att förhindra allvarliga skadeverkningar av individers och gruppers agerande. Utöver lagregler kan begränsningarna också innefatta samhällsgrundande värderingar som har karaktären av skyldigheter eller förväntningar på medborgarna.

Formuleringen av sådana begränsningar är en fråga om avvägningar. Utgångspunkten måste vara att människor ska få göra misstag och lära sig av dem, så de nämnda begränsningarna ska bara göras när de är nödvändiga.

Den här boken har beskrivit bakgrund, närmare förklaringar och konsekvenser av denna värdeoliberalism som här sammanfattades.

Refererade publikationer

Monografier, ej fritt tillgängliga on-line

brn-017: Ludwig von Mises, *Liberalism: In the Classical Tradition*. 1927.

brn-026: John Rawls, *A Theory of Justice*. Belknap Press, 1971.

brn-027: John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*. Belknap Press, 2001.

brn-028: Muqtedar Khan, *Islam and Good Governance: A Political Philosophy of Ihsan*. Palgrave Macmillan, New York, 2019.

brn-029: *Handbook of Political Theory*. Sage Publications, 2004.

brn-031: Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. Bloomsbury Academic, 1981.

brn-032: Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. Columbia University Press, 2012.

brn-033: Martin Hägglund, *This Life - Secular Faith and Spiritual Freedom*. Columbia University Press, 2020.

brn-035: Naser Ghobadzadeh, *Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State*. Oxford University Press, 2015.

brn-036: Henrik Berggren; Lars Trägårdh, *Är svensken människa? Gemenskap och oberoende i det moderna Sverige*. Norstedts, 2020.

brn-037: Russ Shafer-Landau, *The Fundamentals of Ethics*. Oxford University Press, 2010.

brn-038: John Rawls, *Political Liberalism*. 1993.

brn-039: Ellen Key, *nil*. 1900.

Monografier och avhandlingar, fritt tillgängliga on-line

pan-7671: Ahmad Vaezi, *Shia Political Thought*. Islamic Centre of England, 2004-02-.

<https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/17873>

pan-13030: Kreeta Niemi, *Moral Beings and Becomings. Children's Moral Practices in Classroom Peer Interaction*. Univ. of Jyväskylä, 2016-03-11.

<https://pdfs.semanticscholar.org/63ef/982f385265954efc90825a091b6fd9fdd16a.pdf>

pan-15737: Per Ericson, *Leva fritt och leva väl*. Timbro, 1999.

<https://timbro.se/app/uploads/2018/11/75664143.pdf>

pan-16565: Wilhelm von Humboldt, *The Sphere and Duties of Government*. ups, 1792.

<https://oll.libertyfund.org/title/coulthard-the-sphere-and-duties-of-government-1792-1854>

pan-16567: Ludwig von Mises, *Liberalism The Classical Tradition*. ups, 1927.

<https://fee.org/media/26708/liberalism-ludwig-von-mises.pdf>

Artiklar, traktater och debattlägg

pan-1389: Bo Rothstein, *Ett tillitsfullt samhälle klarar att ha stor etnisk mångfald*. ups, 2015-11-01.

<http://www.dn.se/debatt/ett-tillitsfullt-samhalle-klarar-att-ha-stor-etnisk-mangfald/>

pan-2988: T. Aleinikoff, *Essay: A Multicultural Nationalism?*. The American Prospect, 1998.

<http://prospect.org/article/essay-multicultural-nationalism>

pan-7596: ufs, *Hujjat al-Islam Ahmad Vaezi discusses Western plots to destroy Shiism*. Rasa News Agency, 2014-06-27.

<http://en.rasanews.ir/detail/News/931/-100>

pan-9705: Torbjörn Tännsjö, *Så kan klimatkrisen leda fram till en global despoti*. DN, 2018-11-27.

<https://www.dn.se/kultur-noje/sa-kan-klimatkrisen-leda-fram-till-en-global-despoti/>

pan-9706: Erik Helmersson: , *Pröva yttrandefrihetens gränser – flytta nazisternas demonstrationståg*. DN, 2018-11-27.

<https://www.dn.se/ledare/erik-helmerson-prova-yttrandefrihetens-granser-flytta-nazisternas-demonstrationstag/>

pan-11473: Henry David Aiken , *The Levels of Moral Discourse*. Ethics, 1952-07.

<https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/290845?journalCode=et>

pan-11746: Linda J. Skitka, *Moral Conviction / Research presentation page*. U. Illinois at Chicago, 2011.

<https://lskitka.people.uic.edu/styled-7/styled-15/index.html>

pan-11763: Linda J. Skitka, *The Psychology of Moral Conviction*. Social and Personality Psychology Compass, 2010.

<https://lskitka.people.uic.edu/Compass_MC.pdf>

pan-12128: Ledare, *Liberaler ska inte bekämpa det mångkulturella samhället*. DN, 2019-06-08.

<https://www.dn.se/ledare/liberaler-ska-inte-bekampa-det-mangkulturella-samhallet/>

pan-12459: Andreas Johansson Heinö, *Olika lagar = parallellsamhälle. Olika värderingar = demokrati*. Twitter, 2019-07-01.

<https://twitter.com/JohanssonHeino/status/1145637495125790720>

pan-12467: Gunnar Hökmark, *Om svenska värderingar igen – lagen råder över oss alla, värderingar råder vi över själva*. Egen webbplats, 2016-07-18.

<http://hokmark.eu/om-svenska-varderingar-igen-lagen-rader-over-oss-alla-varderingar-rader-vi-over-sjalva/>

Obs. att följande länk går till en fil som innehåller inledning plus två artiklar, och att den här aktuella artikeln ligger sist.

pan-15686: Henrik Berggren; Lars Trägårdh , *Social trust and radical individualism. The paradox at the heart of Nordic capitalism*. Davos workshop proceedings, 2010-12-20.

<https://www.globalutmaning.se/wp-content/uploads/sites/8/2011/01/Davos-The-nordic-way-final.pdf>

pan-15737: Per Ericson, *Leva fritt och leva väl*. Timbro, 1999.

<https://timbro.se/app/uploads/2018/11/75664143.pdf>

pan-16013: ufs, *Definitions of Humanism*. American Humanist Association.

<https://americanhumanist.org/what-is-humanism/definition-of-humanism/>

pan-16014: ufs, *Humanist Manifesto III*. American Humanist Association, 2003.

<https://americanhumanist.org/what-is-humanism/manifesto3/>

pan-16047: Sem de Maagt, *Reflective equilibrium and moral objectivity*. Inquiry, 2016-05-27.

<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0020174X.2016.1175377>

pan-16316: ufs, *Årkebiskopens kommentar kring debattartikeln i Dagens Nyheter 9 augusti 2016*. Svenska Kyrkan, 2016-08.
<https://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=1507519>

pan-16318: ufs, *Samtal med Jackelén: Nätverk för förändring*. Dagens Seglora, 2014-06-02.
<http://dagensseglora.se/2014/06/02/samtal-med-jackelennatverk-for-forandring/>

pan-16369: ufs, *Top scientists warn of 'ghastly future of mass extinction' and climate disruption*. TheGuardian, 2021-01-13.
<https://www.theguardian.com/environment/2021/jan/13/top-scientists-warn-of-ghastly-future-of-mass-extinction-and-climate-disruption-aoe>

pan-16372: C. J. A. Bradshaw et al, *Underestimating the Challenges of Avoiding a Ghastly Future*. Frontiers in Conservation Sci, 2021-01-13.
<https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fcosc.2020.615419/full>

pan-16399: Jonna Bornemark, *Både Trump och Greta drivs av ångest inför världens förändring*. DN, 2021-01-17.
<https://www.dn.se/kultur/jonna-bornemark-bade-trump-och-greta-drivs-av-angest-infor-varldens-forandring/>

pan-16431: Gerald Gaus, *The diversity of comprehensive liberalisms*. Collection brn-029, 2004.
<https://philpapers.org/rec/GAUTDO>

pan-16432: John Stuart Mill, *On Liberty*. The Walter Scott Publishing Co., 1859.
<https://www.gutenberg.org/files/34901/34901-h/34901-h.htm>

pan-16434: Tobias Müller, *Contemporary Islamic thinkers understandings of secularism*. University of Cambridge, 2014-07-15.
https://www.academia.edu/18189845/Contemporary_Islamic_Thinkers_Understandings_of_Secularism

pan-16436: Edgar Sar; Alphan Telek, *Rethinking Secularism as a Political Principle in the Middle East: From Negative to Positive Understanding and Perception of Secularism*. Academia, 2017.
https://www.academia.edu/35561453/Rethinking_Secularism_as_a_Political_Principle_in_the_Middle_East_From

pan-16448: ufs, *Brexit: Johnson hails UK's 'freedom' moment as EU era draws to close*. BBC, 2020-12-31.
<https://www.bbc.com/news/uk-politics-55497671>

- pan-16461: David H Warren; Christine Gilmore, *One Nation under God – Yusuf al-Qaradawi's Changing Fiqh of Citizenship*. Contemporary Islam, 2013-12-05.
<https://www.academia.edu/5357481/OneNationUnderGodYusufalQaradawisChangingFiqhofCitizenshipCI8321>
- pan-16504: Indra Nordemar, *Bert Karlsson polisanmäls – hets mot folkgrupp*. AB, 2021-02-08.
<https://www.aftonbladet.se/nojesbladet/a/R9mJBO/bert-karlsson-polisanmals-hets-mot-folkgrupp>
- pan-16570: ufs, *Tvivel och Tro*. logosundervisning, 2020-04-19.
<https://logosundervisning.com/2020/04/19/tvivel-och-tro/>
- pan-16573: Thomas Simonsson, *Frihetssång*. –, 1439.
<https://sv.wikisource.org/wiki/BiskopThomasfrihetsvisa>
- pan-16582: ufs, *Islam and Good Governance: A Political Philosophy of Ihsan, by Muqtedar Khan /Review*. –, 2021-03-17?
<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1549884>
- pan-16583: Lars Trägårdh, *Är svensken människa? – och debatten om den nordiska modellen*. Egen webbplats, 2015.
<http://www.larstragardh.se/arsvenskenmanniska/>
- pan-16596: ufs, *En kristen människas frihet*. Svenska kyrkan, 2018-03-12.
<https://www.svenskakyrkan.se/reformationsaret/en-kristen-manniskas-frihet>
- pan-16597: Martin Luther, *Om en kristen människas frihet*. logosmappen, 1520.
<https://logosmappen.net/uppbbyggelse/luther/kristenfrihet/s1.htm>
- pan-16644: Joakim Andersen, *Medvetna missförstånd – media och Björn Söder*. motpol, 2014-12-15.
<https://motpol.nu/oskorei/2014/12/15/medvetna-missforstand-media-och-bjorn-soder/>
- pan-16676: Emmanuel Macron, *Fight against separatism – the Republic in action / Speech*. Gouvernement de France, 2020-10-02.
<https://www.diplomatie.gouv.fr/en/coming-to-france/france-facts/secularism-and-religious-freedom-in-france-63815/article/fight-against-separatism-the-republic-in-action-speech-by-emmanuel-macron>
- pan-16677: ufs, *Macron outlines new law to prevent 'Islamist separatism' in France*. The-Guardian, 2020-10-02.
<https://www.theguardian.com/world/2020/oct/02/emmanuel-macron-outlines-law-islamic-separatism-france>

- pan-16704: TT, *Skarp kritik mot Söder efter utspel*. AB, 2018-06-16.
<https://www.aftonbladet.se/nyheter/a/1kbBnW/skarp-kritik-mot-soder-efter-utspe>
- pan-16705: ufs, *Björn Söder (SD) möter hård kritik efter uttalande om samer och judar*. SvT, 2018-06-16.
<https://www.svt.se/nyheter/inrikes/politiker-i-natbrak-om-minoriteters-svenskhet>
- pan-16706: Torbjörn Jerlerup, *Gunnar Hökmark motsäger sig själv om värderingar och lag*. Egen webbplats, 2016-07-19.
<https://ligator.wordpress.com/2016/07/19/gunnar-hokmark-motsager-sig-sjalv-om-varderingar-och-lag/>
- pan-16707: Hanif Bali, . Twitter, 2019-07-02.
<https://twitter.com/hanifbali/status/1145982540408340481>
- pan-16708: Daniel Swedin, *Tänk om det finns svenska värderingar*. AB, 2017-12-26.
<https://www.aftonbladet.se/ledare/a/bKnpK5/tank-om-det-finns-svenska-varderingar>
- pan-16714: Shawn Floyd, *Thomas Aquinas: Moral Philosophy*. Internet Encyclopedia of Philosophy.
<https://iep.utm.edu/aq-moral/>
- pan-16813: Merike Lidholm, *Ungdomar, fritid och hälsa. En forskningsöversikt om fritidens skydds- och riskfaktorer*. Ungdomsstyrelsen, 2007.
https://www.mucf.se/sites/default/files/publikationer_uploads/ungdomar-fritid-halsa.pdf
- pan-16814: Lotta Nylander, *Utan lek inget lärande*. forskning.se, 2019-10-22.
<https://www.forskning.se/2019/10/22/utan-lek-inget-larande/>
- pan-16815: Reed Larson; Douglas Kleiber, *Daily experience of adolescents*. Wiley, 1993.
<https://psycnet.apa.org/record/1993-98718-006>
- pan-16846: Antje Jackelén, *De mänskliga rättigheterna måste vara ram för all politik*. DN, 2021-06-20.
<https://www.dn.se/debatt/de-manskliga-rattigheterna-maste-vara-ram-for-all-politik/>
- pan-16904: ufs, *Justification for the state*. Wikipedia.
https://en.wikipedia.org/wiki/Justification_for_the_state
- pan-16905: Mark R. Rutgers, *The Purpose of the State*. Administrative Theory and Praxis Vol. 30, pp. 349-354, 2008-09.
<https://www.jstor.org/stable/25610939>

pan-16922: Karin Svanborg-Sjövall, *Orimligt att låta domstolar avgöra alla målkonflikter i klimatpolitiken* . DN, 2021-07-17.
<https://www.dn.se/ledare/karin-svanborg-sjovall-orimligt-att-lata-domstolar-avgora-alla-malkonflikter-i-klimatpolitiken/>

pan-16924: Olof Petersson, *Maktutredningen och statsindividualismen*. Timbro-konferens, 2012-09-25.
<http://www.olofpetersson.se/arkiv/skrifter/timbro120925.pdf>

pan-16925: Lena Andersson, *Gemenskap och oberoende i det moderna Sverige / Recension av: "Är svensken människa@"* . SvD, 2006-08-21.
<https://www.svd.se/storst-av-allt-ar-oberoendet>

pan-16926: ufs, *Statsindividualism*. wikipedia.sv.
<https://sv.wikipedia.org/wiki/Statsindividualism>

pan-16934:
<https://doi.apa.org/doiLanding?doi=10.1037%2F0033-295X.108.4.814>

pan-16935: Hanno Sauer, *Social Intuitionism and the Psychology of Moral Reasoning*. Philosophy Compass, 2011-10.
https://www.researchgate.net/publication/264734750_Social_Intuitionism_and_the_Psychology_of_Moral_Reasoning

pan-16969: ufs, *Allmän förklaring om de mänskliga rättigheterna*. FN.
<https://fn.se/wp-content/uploads/2016/07/Allmanforklaringomdemanskligarattigheterna.pdf>

pan-16998: Giovanni Pico della Mirandola , *Om människans värdighet*. Litteraturmagazinet, 2012-05-04.
<http://www.litteraturmagazinet.se/giovanni-pico-della-mirandola/om-manniskans-vardighet>

pan-17017: Ellen Key, *Moralens utveckling*. Verdandis småskrifter, 1911.
<http://runeberg.org/moralutv/0066.html>

pan-17028: ufs, *Thomas av Aquino*. Public Encyclopedia.
<http://mb-soft.com/believe/twxm/thomasaq.htm>

pan-17029: Daniel Rönndal, *Thomas av Aquino 1225-1274* . The Philosophy Net, 1997.
<http://www.thephilosophynet.com/thomas.htm>

pan-17039: Simon Jenkins, *The west's nation-building fantasy is to blame for the mess in Afghanistan* . TheGuardian, 2021-08-20.
<https://www.theguardian.com/commentisfree/2021/aug/20/west-nation-building-fantasy-afghanistan->

boris-johnson

Termkatalog

- al-Mahdi: 158
- Allemansrätt: 74
- Ansvarskänsla: 72
- auktoritativ bevekelsegrund: 32
- auktoritet: 117
- autonomipremiss: 18
- autonomi: 22
- autonomi: 96
- Avståndstagande från supremacism: 76
- befolkning: 100
- begränsad demokrati: 162
- bevekelsegrund: 32
- demokratisk kod: 106
- demonisering: 48
- diskriminering: 101
- distraction: 48
- dominansbeteende: 35
- dominansvilja: 74
- Egendomsrätt: 74
- egentliga värderingar: 60
- emotionell bevekelsegrund: 32
- etnisk nation: 107
- eudaimonia: 40
- existentiell kris: 46
- fortplantningsfrihet: 55
- fostran: 28
- frihet: 38,129
- fritänkande bevekelsegrund: 32
- förankring: 47
- förnuftsmässig legitimitet: 60
- förnuftsmässig värdeuppfattning: 64
- förnuftsmässigt: 22
- Församlingsfrihet: 75
- global hållbarhet: 54
- grupppegoism: 77
- heltäckande (liberal doktrin): 128
- Hänsynsfullhet: 72
- icke-monoton logik: 88
- Identifiering med egna landet: 77
- ihsan: 189
- Imami Shi'ism: 157
- individualitet: 39,133
- inkonsistent: 33
- invånare: 100
- isolering: 47
- jämlikhet: 93
- jämställdhet: 94
- kardinalvärderingar: 20
- kognitiv dissonans: 34,46
- koherent: 66
- kommunism: 39
- kommunitarister: 134
- Konkurrensvilja: 72
- konspirationsteori: 48
- konsumtionsfrihet: 55
- kontraktualism: 128
- konvergens: 87
- Kritiskt sinnelag: 75
- kränkning: 142
- kulturell homogenitet: 93
- kulturell mångfald: 118
- kulturell separatism: 77
- Laglydnad: 78
- liberal nationalstat: 107
- liberal nation: 107
- liberalism: 128
- liberalism: 6
- Lika möjligheter: 75
- Lojalitet: 72
- Medbestämmande: 75
- medborgerliga rättigheter: 21
- medborgerligt förnuft: 84
- migrant: 100
- moralinställning: 28
- moralstruktur: 88
- moraluppfattning: 28
- människors lika värde: 23
- människovärde: 23
- mänskliga rättigheter: 21
- mångfald: 118
- nationaldarwinism: 103
- nationalstat: 107
- Nationell förankring: 78
- nation: 107

normgivare: 116
Normkritik: 73
norm: 116
Objektivitet: 75
Ovåld: 72
parallelsamhälle: 145
PK-dissonans: 93
pluralism: 84
politisk korrekthet: 92
progressiv-konservativ dissonans: 93
proof of God: 157
pseudosekularism: 194
Pålitlighet: 71
rationell moralförändring: 86
reflektiv jämvikt: 66
Religionsfrihet: 75
religiös demokrati: 161
resonabel medborgare: 83
resonabel pluralism: 84
Respekt för vetenskap: 75
rimlig förväntan: 83
Rörelsefrihet: 74
samförstånds beteende: 35
Samförståndsvilja: 73
Samverkansvilja: 72
semantisk fundamentalism: 145
självförverkligande: 128
självständighet: 22
solidaritet: 21,74
stabilitet: 67
statsindividualism: 135
sublimering: 47
tillit: 21
tillresande: 100
Tolerans: 73
tolfte imamen: 158
Uppskattning av mångfald: 76
validering: 167
välgrundad: 67
välordnat samhälle: 63
värdegemenskap: 19
värdeliberalt livsinställning: 21
värderingar: 7
världsbild: 66,86
Westfaliska systemet: 103
Yttrandefrihet: 75
Återhållsamhet: 72
Ärlighet: 71
Ömsesidighet: 73
Öppenhet: 73
öppet sinne: 21
överlappande konsensus: 65,192