Värderingar, Liberalism och Islam

Erik Sandewall

Detta är en idéskrift som föreslår hur liberal ideologi bör anpassas med hänsyn till dagsaktuella frågor, och även för att bäst kunna möta den kritik som ibland riktas mot liberalismen. De föreslagna förändringarna berör bland annat synen på om, när och hur staten bör engagera sig i värderingsfrågor, hur den ska agera i ett samhälle med kulturell mångfald, och hur nationalstatens roll ska definieras med hänsyn till de globala utmaningarna vad gäller miljö, hälsa och livsvillkor.

Samtidigt överensstämmer förslaget med annan liberalism i många frågor, till exempel vad gäller försvaret för individens självständighet och autonomi. Boken innehåller först en beskrivning av den föreslagna ansatsen, som här kallas *paraliberalism.* Därefter följer en diskussion om hur denna förhåller sig till en del andra ideologier, och slutligen kapitel där några tolkningar av islam beskrivs och granskas med paraliberalismen som utgångspunkt.

Boken är skriven av Erik Sandewall som är professor emeritus i datalogi vid Linköpings universitet. I sin forskning har han framförallt studerat olika delområden inom artificiell intelligens, såsom principer för autonoma system och för kunskapsrepresentation.

Värderingar, Liberalism och Islam

Erik Sandewall

2022

Detta arbete är licensierat för fri tillgänglighet ('open access')
enligt Creative Commons licens av typ "Attribution 4.0 International"; se
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

© Erik Sandewall, 2022
ISBN: 978-91-7929-354-9 (tryckt)
ISBN: 978-91-7929-377-2 (pdf)
DOI: https://doi.org/10.3384/9789179293772

Diskussion: http://www.liberalkommentar.se/sv/intro-bok/

Förlag: Linköping University Electronic Press, 2021
Typsatt medelst LaTeX

Utgåva 1.1

Trycks av LiU-Tryck, Linköping vid beställning
Beställ via:
https://liu.powerinit.com/Data/Prepri/Diva/?DIVAID=diva2_1657236

Värderingar, Liberalism och Islam

Huvuddelar i boken:

Inledande översikter
I: Paraliberalismens syn på värderingar
II: En paraliberal livsinställning
III: Värderingars legitimitet
IV: Liberalt samhällsskick och statsskick
V: Varianter och alternativ till liberalismen
Förteckningar

Inledande översikter – Introductory overviews

Kort sammanfattning & Abstract in English

Bokens ansats och syfte

Bokens disposition, kapitelindelning och uppställning

Kort sammanfattning

Boken beskriver en tolkning av politisk liberalism som här kallas *paraliberalism* och som betonar värderingarnas betydelse både för individen och för samhället. Värderingar ses som en central del av individens *autonomi,* alltså hennes förmåga till självständigt tänkande och handlande med hjälp av kunskap och förnuft, och styrt av ansvarskännande värderingar och förhållningssätt. Autonomi innebär alltså frihet under eget ansvar.

I begreppet värderingar ingår också människors *förhållningssätt* i situationer som de möter. Varje människa har sina egna värderingar, men hon förväntas utveckla dem genom deltagande i en *värdekultur* där värderingar diskuteras, tillämpas och prövas, och där deltagarna kan komma att revidera sina värderingar. Värderingar kan alltså variera efter lokala förhållanden, men paraliberalismen anger två *kardinalvärderingar* som har övergripande betydelse, nämligen dels omsorgen om individens autonomi, dels också mänsklighetens ansvar för den egna planeten.

Den senare kardinalvärderingen kräver att alla stater samarbetar, vilket ur filosofisk synpunkt betyder att synen på nationsbegreppet och nationalismen behöver omprövas. Autonomibegreppet tillämpas därför inte bara på individer utan också på stater vilka förutsätts styras av värderingar på samma sätt som individer gör det. Vidare förutsätts att stater klargör och försvarar sina *samhällsgrundande värderingar,* och en nation ses som den huvuddel av statens medborgare som omfattar dessa värderingar.

I den sista av bokens fem delar används paraliberalismen som utgångspunkt för studiet av de tolkningar av islam som några framstående islamiska lärde har framfört i böcker och artiklar. Eftersom paraliberalismen är tydligt definierad lämpar den sig bra som bas för meningsutbyte med livsåskådningar som tydligt skiljer sig från liberalismen.

Abstract

This book describes an interpretation of political liberalism that is called *paraliberalism* and that emphasizes the importance of values, both for the individual and for society. Values are seen as a central part of the individual's *autonomy,* that is. her ability to think and act independently using knowledge and reason, and guided by responsible values and attitudes. Autonomy means freedom under one's own responsibility, therefore.

The concept of values also includes people's *attitudes* in situations that they encounter, in the sense of their patterns of behavior. Every person has her own values, but society expects her to develop them through participation in a *value culture* where values are discussed, applied and tested, and where participants may revise their values. Values can thus vary and evolve according to the circumstances, but paraliberalism states two *cardinal values* that have overall significance, namely care about the individual's autonomy, and also humanity's responsibility for the planet Earth.

The latter cardinal value requires that all states cooperate. From our philosophical point of view this means that the concepts of nation and nationalism must be reconsidered. Therefore, the concept of autonomy is extended from individuals to states; they are supposed to be governed by values in the same way as individuals are. Furthermore, it is assumed that states promote their *society-founding values,* and a nation is defined as the consisting of those citizens in a state that embrace these values – normally a strong majority of them.

In the last one of the five parts of the book, paraliberalism is used as a starting point for reviews of the interpretations of Islam that a number of prominent Islamic scholars have expressed in their books and articles. Since paraliberalism is described in terms of clear definitions, it is well suited as a basis for exchange of opinions with ideologies that are clearly different from liberalism.

Bokens ansats och syfte

Den här boken beskriver en version av liberalismen som jag väljer att kalla paraliberalism, och som har sitt namn eftersom den avviker på några punkter från renodlad eller "principiell" liberalism. Paraliberalismen hävdar att för att ett samhälle ska fungera bra behövs det inte bara en gemensam lagstiftning, utan också ett antal *samhällsgrundande värderingar* som flertalet medborgare tar del i, och som diskuteras och vidareutvecklas i en gemensam *värdekultur.* Denna värdekultur ses som en gemensam angelägenhet för medborgarna och staten: det bör finnas en förväntan på varje medborgare att delta i värdekulturen, och det ska ses som en av statens uppgifter att försvara denna värdekultur och de samhällsgrundande värderingararna, och att garantera deras fortbestånd.

Hävdandet av värdekulturens och de samhällsgrundande värderingarnas betydelse innebär att paraliberalismen håller en viss distans till den strikta tolkning av individens frihet som finns hos en del företrädare för liberalismen, vilka ser värderingar som en helt personlig fråga. Istället utgår paraliberalismen från en övertygelse om individens autonomi, definierad som "individens förmåga till självständigt tänkande och handlande med hjälp av kunskap och förnuft, och styrt av ansvarskännande värderingar och förhållningssätt". Därvid förutsätts att varje individ själv väljer sina värderingar, men att hon normalt gör det i ljuset av det meningsutbyte som sker i värdekulturen.

En konsekvens av detta synsätt är att värderingar kan utvecklas olika i olika värdekulturer, till exempel i olika nationalstater. Därför gör paraliberalismen inget antagande om att vissa värderingar är "universella" i den meningen att de är givna av naturen, av förnuftet, eller av en Gud.

Värderingar kan alltså skilja sig både mellan samhällen och inom ett samhälle, men paraliberalismen för fram två *kardinalvärderingar* som ges särskild vikt, nämligen *individens autonomi* och *den globala miljöns hållbarhet.* Därigenom förs det fram som en grundprincip att varje individ både förväntas och kan förvänta att ha sin autonomi.

Det värderingsbaserade autonomibegreppet tillämpas också 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 även 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 för miljön på jorden.

Syfte 1: Vara en röst i 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 informationsteknologi för rigid övervakning av sina befolkningar och för styrning av nyheter och information.

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. Då 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 statsskick 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 är paraliberalism är uppställd som ett antal tydliga premisser och riktlinjer som man kan diskutera för eller emot, och som kan jämföras med andra ideologier. Därför är framställningen i den här boken litet ovanlig på ett sätt. Skrifter som handlar om ideologier brukar vara berättande och resonerande till sin karaktär. Denna bok är istället uppbyggd kring ett antal *premisser* (dvs. antaganden) och förslag till *riktlinjer* som är koncist formulerade i så få ord som möjligt, och som tillsammans uttrycker paraliberalismens huvudpunkter. Detta följs upp med omgivande text som ger närmare förklaringar av premisserna och diskuterar deras användning, och som också ger ett historiskt perspektiv. Men avsikten är ändå att premisser och riktlinjer 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 premisser eller riktlinjer som 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 liberalismens utveckling

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 kanske 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 antiintellektuell, 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.

.

Bokens disposition, kapitelindelning och uppställning

Paraliberalismen består av en liberal livsinställning och en liberal ideologi, där betoningen på värderingars roll och betydelse är den sammanhållande faktorn. Den här boken består av fem delar där de tre första behandlar livsinställningen. Del I formulerar en värderingsorienterad syn på individen vilken inleds genom att definiera sju grundläggande antaganden eller *premisser* och sedan fortsätter med en diskussion om olika aspekter av den enskilda människans autonomi.

Del I: Paraliberalismens syn på värderingar
1. Handlingsfrihet, etik och förnuft.
2. Premisser för en paraliberal livsinställning.
3. Värderingar, moral och samhälle.
4. Global hållbarhet och värderingskonflikter
5. Samhällsgrundande värderingar.

En människas värderingar är nära relaterade till hennes världsbild. Del II använder därför begreppet en "livsinställning" för den del av en människas världsbild som behandlar det som är särskilt viktigt i hennes tänkande. Det inkluderar personens känsla av syfte, hennes moralregler och förhållningssätt, och viktiga aspekter av hennes uppfattning om verkligheten. Denna del har följande titel och kapitel:

Del II: En paraliberal livsinställning
6. Frihet och livsinställning.
7. Utvecklingen av en människas autonomi.
8. Motstridiga värderingar och deras förändring.
9. Kognitiv dissonans och existentiella kriser.

I samband med moral och värderingar förekommer det ofta ett tänkesätt om att vissa värderingar är absoluta, antingen för att de ses som självklara, eller för att de vilar på religiös grund. I motsats till detta menar paraliberalismen att det är fullt normalt att värderingar förändras från en tid till annan, men att sådana förändringar bör ske på ett seriöst sätt. Detta är ämnet för del III.

Del III: Värderingars legitimitet
10. FN:s förklaring om mänskliga rättigheter.
11. Värderingars förnuftsmässiga legitimitet.
12. Konsensus om gemensamma värderingar.

Den målinriktade syn på stater som beskrevs på sida 4 bör leda till en omvärdering av nationalismen. Vi är vana vid flera varianter av nationalism, inklusive en godartad nationalism som stärker solidariteten i den egna nationen och vårdar dess kulturella arv. Vi är också vana vid att det finns supremacistisk nationalism som har målet att den egna nationen ska dominera de andra. Men ingen av dessa attityder är tillräcklig eller rimlig när stater har det uttryckliga, övergripande målet att samarbeta för att skydda planeten, och när dessa stater måste bygga på medborgarnas aktiva stöd och deltagande i den ansträngningen. Individens syn på sin stat – hennes typ av nationalism – måste då få en ny och mycket konstruktiv karaktär. Detta ämne behandlas i del IV som har följande titel och kapitel:

Del IV: Liberalt samhällsskick och statsskick
13. Staters suveränitet och autonomi.
14. Värderingar för autonoma nationalstater.
15. Metavärderingar för autonoma nationalstater.
16. Medborgarskapet, rösträtten och den demokratiska koden.

Preciseringen av två övergripande och varandra kompletterande mål - individens självförverkligande och omvårdnaden om planeten - är utgångspunkten för att identifiera hur dessa mål kan vara i konflikt med varandra, eller med de friheter och rättigheter som kommer av målet om mänskligt självförverkligande. Hur ska vi t.ex. hantera konflikten mellan konsumtionsfrihet och skyddet av planeten?

Den mer konkreta frågan hur världen ska ta itu med det andra övergripande målet, alltså vården och skyddet av planeten Jorden, ligger förstås utanför ramen för denna skrift. Men jag tror att varje diskussion om *etik* och *politik* idag åtminstone måste erkänna att detta ämne existerar och reda ut dess förhållande till andra ämnen som behandlas.

Tillsammans är dessa fyra delar avsedda som en sammanhängande redogörelse för synen på individen och på statsskicket. Den ska vara användbar på två sätt: som en koncis beskrivning av vår egen livsinställning, och som referenspunkt i debatter med förespråkare för icke-liberala åskådningar.

Bokens sista del beskriver en användning där en sådan koncis beskrivning behövs, och den tar därmed några steg i riktning mot ett av de avsedda syftena med detta arbete, alltså att använda paraliberalism som referenspunkt i bemötandet av icke-liberala ideologier. I del V ingår nämligen utförliga granskningar av två verk av muslimska skriftlärde, där varje granskning beskriver författarens ståndpunkt och hans beskrivning eller kritik av det västerländska förhållningssättet som han förstår det. Dessa granskningar följs av mer kortfattad diskussion av muslimska författare med andra synsätt. Denna del har följande titel och kapitel:

Del V: Varianter och alternativ till liberalismen
17. Liberalismens motpoler.
18. Olika slag av liberalism.
19. Land, stat, nation och religion.
20. Studium av Wilayat al-Faqih, den statsbärande religiösa ideologin i Iran.
21. Studium av Wael Hallaqs kritik av det moderna samhället.
22. Några aktuella strömningar inom islam.
23. Möjligheterna till överlappande konsensus mellan liberalism och islam.
24. Sammanfattning

Utöver dessa numrerade delar innehåller boken också en del för inledande översikter (där det här avsnittet ingår) och en del för avslutande förteckningar.

Tillfällen till diskussion och till rättelse av eventuella felaktigheter

I den här bokens innehåll finns det många delar som kan vara föremål för skilda åsikter, och några kan rentav vara kontroversiella. Därför finns det redan från publiceringen en webbsida där skilda åsikter kan framföras och diskuteras. Den finns på följande webbadress:

`http://www.liberalkommentar.se/sv/intro-bok/`

Bidrag till denna diskussion är alltid välkomna, och webbsidan innehåller anvisningar för hur de kan skickas in. Samma webbplats ger också utrymme för rättelser av bokens innehåll om och när sådana behövs. Om du som läsare skulle upptäcka någon oklarhet eller felaktighet i boken är jag tacksam för ett meddelande om detta för annonsering på webbsidan.

Val av neutralt personligt pronomen

På senare tid har många velat införa det personliga pronomet 'hen' som ska vara neutralt med avseende på kön och genus. Det har dock inte känts naturligt att använda det i den här texten. Istället har jag valt att genomgående använda feminina pronomen i sådana sammanhang där genus är odefinierat eller okänt, vilket alltså är tvärtom mot vad som eljest är brukligt. Det förefaller mig vara ett lämpligt val som omväxling.

Citerad text och översättningen av denna

Den här boken innehåller många citat, och dessa syftar till att ge läsaren en konkret 'upplevelse' av olika läromästares tänkande och sätt att uttrycka sig. Sådana direkta citat återges med kursiverad text, och vanligen som ett eget stycke. När originalversionen av den citerade texten är på engelska återges den i svensk översättning. I många fall är det en översättning som jag gjort själv, och i sådana fall kan det engelska originalet återfinnas i avdelningen "Översatta citat" i slutet av boken. För att underlätta steget från översatt till ursprunglig text är de två versionerna av ett sådant citat markerade med en motsvarande beteckning i marginalen, till exempel *citat 17-2* som avser citat nummer 2 i kapitel 17.

Källhänvisningen till den publikation där citatet förekommit anges tillsammans med originaltexten för av mig översatta citat, och i den löpande texten för övriga citat. I bägge fallen utgörs källhänvisningen av en kod som t ex 'Berggren, 2010' varvid tillhörande metadata anges i referenslistan som också den är i slutet av boken.

Vänstersidor och högersidor

Även om denna bok kommer att distribueras elektroniskt är den ändå utformad med hänsyn till att den också ska förekomma som en vanlig bok, och att en sådan läses med två sidor åt gången, alltså som uppslag bestående av en vänstersida och en högersida. Samma situation får man om boken läses på en dataskärm som har plats för två boksidor bredvid varandra.

I den valda uppställningen börjar därför varje kapitel på en vänstersida, så att man får ett helt uppslag av två sidor när man kommer till ett nytt kapitel. Detta är tvärtom mot vad som görs i de flesta böcker, och jag hoppas att ni som läser kommer att uppskatta denna innovation, åtminstone som ett experiment. Om den här texten står på en högersida, som den ska, börjar kapitel 1 till vänster på nästnästa bokuppslag.

För att detta ska fungera som avsett vid läsning på tvådelad dataskärm bör därför sidor med jämna sidnummer stå till vänster och de med udda sidnummer till höger på skärmen. Om boken skrivs ut på papper för insättning i ringpärm bör den om möjligt skrivas ut tvåsidigt, med hål till vänster på sidor med udda sidnummer.

.

Del I: Paraliberalismens syn på värderingar

Kapitel i denna del:

1: Handlingsfrihet, etik och förnuft
2: Premisser för en paraliberal livsinställning
3: Värderingar, moral och samhälle
4: Global hållbarhet och värderingskonflikter
5: Samhällsgrundande värderingar

Kapitel 1

Handlingsfrihet, etik och förnuft

Liberalismen har haft ett dominerande inflytande på tänkandet i världen under de senaste hundra åren, men nu börjar dess inflytande ifrågasättas mer och mer. Vare sig man i detta läge vill stå upp för att försvara liberalismen eller hävda ett av alternativen finns det därför anledning att tänka igenom vad liberalismen är, hur den uppstod, och hur den kanske ska förändras för att vara relevant i dagens verklighet. Det är med den utgångspunkten som den här boken beskriver en *para-liberalism* som skiljer sig på några viktiga punkter från hur liberalismen vanligen uppfattas idag, samtidigt som de mest grundläggande idéerna är desamma.

En del företrädare för liberalismen ser den enbart som en ideologi, alltså en lära om hur staten ska styras och fungera. Andra anser att den också och framförallt är en inställning till vad som är viktigt i livet, alltså en *livsinställning.* Detta synsätt återfinns hos flera av liberalismens grundare, och det uttrycktes tidigt av Wilhelm von Humboldt som 1792 skrev:

citat 1-1 *Den stora, övergripande principen som alla resonemang i den här boken leder fram till, är den absoluta och helt väsentliga betydelsen av människans utveckling i dess rikaste mångfald.*

Detta är en skäligen bred målsättning och den behöver säkert struktureras på något sätt. En sådan strukturering gjordes redan av Aristoteles, i det klassiska Grekland, när han beskrev "det högsta goda" eller, med dess grekiska ord, *eudaimoni* som det som människan bör sträva efter för att leva ett gott liv. Detta högsta goda är för honom ett tillstånd där människan förverkligar sitt sanna väsen, vilket alltså liknar von Humboldts synsätt. Detta "sanna väsen" avser förnuftet, eftersom det bara är människan som har ett förnuft.

Detta framhävande av förnuftet kan förstås ha att göra med att Aristoteles själv var filosof, men det hindrar inte att när han blev mer specifik i beskrivningen av vad som ingår i eudaimonin räknar han upp ett antal praktiska förmågor som är viktiga, både för en enskild individ och för hennes tillvaro i samhället. Dessa förmågor avsåg därför både *etik* och *politik* med de betydelser han lade i de orden.

En annan inflytelserik person som betonat etikens och därmed moralens betydelse är Albert Einstein som skrivit

citat 1-2 *Det viktigaste av det som människan företar sig är vår strävan efter moral i det vi gör. Vår inre jämvikt, och även vår själva tillvaro är beroende av den. Bara moralen i våra handlingar kan ge skönhet och värdighet till vårt liv.*

I vår tid talar man oftare om värderingar än om moral, men Einsteins ord kan påminna om att både moral och värderingar avser vad vi gör, alltså våra handlingar. Värderingar som bara talar om vad som är bra eller dåligt är i sig inte till mycket nytta.

I det sagda kombineras tre nyckelbegrepp, nämligen 'moral', 'handling' och 'förnuft', och dessa tre kommer att vara grundläggande också för den här boken och den paraliberalism som ska beskrivas här.

Synen på individen och hennes behov

von Humboldts ovan citerade synsätt återfinns hos flera av liberalismens lärofäder, men inte hos dem alla. John Stuart Mill anslöt sig till det då han återgav det i det inledande avsnittet av sin skrift *On Liberty* [Mill, 1859]. Men ett helt annat synsätt framträder i Ludwig von Mises' verk *Liberalism. I den klassiska traditionen,* där han i introduktionsavsnittet skriver

Det är inte på grund av förakt mot andliga värden som liberalismen endast behandlar människans materiella välfärd, utan på grund av en övertygelse att det som är högst och djupast i människan inte kan nås genom någon yttre reglering. Den försöker bara skapa yttre välstånd eftersom den vet att inre, andliga rikedomar inte kan komma till människan utifrån, utan bara inifrån hennes eget hjärta. Den försöker inte skapa något annat än de yttre förutsättningarna för utvecklingen av det inre livet. Och det är ingen tvekan om att den jämförelsevis välmående individen under 1900-talet mycket lättare kan tillfredsställa sina andliga behov än den individ under t.ex. 900-talet som aldrig kunde undgå sin ängslan för tillgången till mat och för hotet från fiender. *citat 1-4*

Detta synsätt måste ses som helt oförenligt med det som von Humboldt och J.S. framförde enligt ovan. 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 en av statens viktigaste uppgifter, liksom också som en viktig del av den allmänna moralen.

Men detta är en alltför enkel syn på den mänskliga karaktären, och det är mycket mer naturligt att följa Wilhelm von Humboldt och J.S. Mill i deras betoning på "mänsklig utveckling i dess rikaste mångfald", och att se individens möjlighet att utveckla sig, och inte minst sina "inre, andliga rikedomar" som den ledande principen. Det är två olika förhållningssätt till medmänniskorna som möts här: ska man lämna dem i fred, eller ska man verka aktivt för att möjliggöra

deras allsidiga utveckling som människor?

Eller med andra ord: *är denna utveckling av personligheten och de andliga rikedomarna något som varje individ bäst kan sköta själv, eller har hon behov av något slags vägledning i det avseendet, och isåfall av vem, och hur ska det gå till?* Det saknas sannerligen inte aktörer som är angelägna att bistå med sådan vägledning, inte minst på religiös basis. Ska även staten bidra i det avseendet, och vad skulle det då kunna leda till?

Den här boken behandlar dessa kärnfrågor varvid synen på personligheten och de andliga rikedomarna avgränsas till en fråga om individens värderingar. Dessa utgör ju en viktig del av personligheten, och de är nära förknippade med både individens moral, hennes förnuft, och hennes beteende. Liberalismen erkänner naturligtvis värderingarnas betydelse, både för individen och för samhället, men många liberaler hävdar ändå att värderingarna är varje människas privatsak.

Paraliberalismen för fram en annorlunda inställning, nämligen att värderingarna bör behandlas som en viktig fråga, men främst på metanormativ nivå. Den innehåller alltså inte i sig någon uttömmande uppfattning om etiska principer eller moralregler. I detta avseende ansluter den sig till debattören Per Ericson som skrev följande [Ericson, 1999]:

citat 1-3

I politiskt hänseende är ... 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.

Det betyder att det måste finnas ett ramverk som möjliggör en bra hantering av värderingar i olika avseenden: överföring av värderingar till den uppväxande generationen, hantering av skillnader i värderingar mellan olika grupper i samhället, eller inom en sådan grupp, förståelse för vad som händer när värderingar förändras, och annat liknande.

Den viktigaste uppgiften för detta ramverk är att möjliggöra en *värdekultur,* alltså en öppen, livaktig och insiktsfull debatt i samhället gällande dess värderingar och de nämnda frågeställningarna. Det innebär att värderingarna formas av människorna själva, men inte individuellt utan genom deras meningsutbyten inom värdekulturens ram. Värderingarna tänks till exempel inte vara fastställda genom några religiösa uppenbarelser.

Denna värdekultur förutsätter ett visst aktivt deltagande från statens sida, framförallt till försvar för vissa *samhällsgrundande värderingar.* Detta gör att man kanske hamnar utanför vad som allmänt anses ingå i begreppet liberalism, och det är därför jag använder beteckningen *paraliberalism* för det synsätt som presenteras i den här boken. Den markerar att det rör sig om något som åtminstone har

stora likheter med liberalism, men kanske inte är riktigt samma sak.

Men framförallt förutsätter denna värdekultur att deltagarna har vissa goda egenskaper. Paraliberalismen formulerar dessa förutsättningar i 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 ansvarskännande värderingar och förhållningssätt.

Denna inställning skiljer sig från den som framkommer i det ovannämnda citatet från von Mises' bok, där han tycks fokusera på "yttre reglering" som det enda sättet att kunna ha inverkan på människors handlande. Paraliberalismen betonar istället att individens frihet måste avgränsas på två sätt: både genom lagstiftning och genom individens egna värderingar och förhållningssätt. Bland dessa senare ingår därför de målsättningar och de begränsningar som en människa lägger på sig själv. Det leder också till ett grundläggande krav på en statsbildning, nämligen att den måste söka bästa möjliga överensstämmelse mellan de enskilda människornas värderingar och den gemensamma lagstiftningen.

Bland dessa värderingar spelar också solidariteten i samhället en viktig roll. Ellen Key har skrivit om detta i sin traktat "Moralens utveckling" [Key, 1911] där hon med karakteristisk klarsynthet beskrev det som skulle bli en av 1900-talets viktigaste frågor:

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.

Man kan förutsätta att när hon skrev 'altruism' menade hon inte bara mecenatverksamhet, utan än mer ett engagemang för det gemensamma bästa och för allas bästa, alltså motsatsen till egoism. Hennes ord stöder den ovannämnda tanken att i en uttolkning av liberalismen bör 'moral', 'handling' och 'förnuft' ses som nyckelbegrepp. För att återknyta till den kritik mot liberalismen som beskrevs

inledningsvis: liberalismens tillämpning i praktiskt handlande är bara försvarlig om den sker inom de ramar som ges av etik och moral, och av förnuftet. Därför är begreppen handlingsfrihet, moral och förnuft av central betydelse i paraliberalismen.

.

Kapitel 2

Premisser för en paraliberal livsinställning

Paraliberalismen kombinerar en *livsinställning* och en *ideologi* vilka är ömsesidigt beroende. Ideologin behandlar några viktiga aspekter av hur staten och samhället bör organiseras, och den kan 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 paraliberala 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 paraliberala 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 alls alla håller med om. Men den här 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 4. De följande sex premisserna avser ideologin och de följer i kapitlen 13-14. Dessa sammanlagt fjorton premisser utgör sedan grunden för förslag till riktlinjer och till nationella värderingar.

Ansvarsfull autonomi och ansvarsfulla värderingar

Vi ska skilja mellan autonomi i allmänhet och ansvarsfull autonomi. Autonomi i allmänhet utgörs av *självständigt tänkande och handlande som styrs av individens egna värderingar och förhållningssätt.* En person bör bara anförtros möjligheten till autonomi om hon är *ansvarsfull,* dvs. om hon har en tillräcklig förmåga att se konsekvenserna av sina egna handlingar, en förmåga att avstå från handlingar som har skadliga konsekvenser, och också en vilja att rätta till om något dåligt har hänt.

Ansvarsfull autonomi är en av paraliberalismens utgångspunkter, och i fortsättningen kommer den att förutsättas, så att det enstaka ordet 'autonomi' alltid avser ansvarsfull autonomi. Om motsatt fall avses får man skriva 'autonomi utan ansvar'.

Detta ställningstagande uttrycks i paraliberalismens *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 ansvarsfulla värderingar och förhållningssätt.* I begreppet 'förnuft' innefattas då såväl logiskt och rationellt tänkande som 'sunt förnuft'.

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? Det ska ses 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 i många andra. 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.

Värdekultur och värdegemenskaper

Hävdandet av värdekulturens betydelse formuleras som nästa premiss:

Premiss 2 är en övertygelse om *behovet av en vital värdekultur i samhället.* Härmed avses att det bör finnas en öppen och livaktig debatt om värderingar, en debatt där skilda åsikter kan föras fram, brytas mot varandra, och alltid behandlas respektfullt. Avspisning och etikettering av dem som har motsatta åsikter mot en själv måste vara helt främmande för en god värdekultur.

Denna premiss utgår från en uppfattning om att människornas värderingar är viktiga ur samhällets synpunkt, och inte bara ur individens egen, och vidare att dessa värderingar formas och utvecklas i och av det samhälle där man lever.

Värderingarna kan inte ses som entydigt givna av naturen, utan de är föränderliga och ska inte ses som statiska, men det betyder inte att de är godtyckliga. Värdekulturen är viktig för att värderingarna ska överföras till nästa generation, att de ska granskas och prövas, spridas, vidareutvecklas, och för att de ska kunna förändras när det finns goda skäl för detta.

Värdekulturen utövas därför genom diskussion i både stora och små sammanhang, men då räcker det inte med debattartiklar och offentliga framträdanden. Mer sammanhängande diskussioner behövs också. Därför hävdar paraliberalismen betydelsen av *värdegemenskaper,* det vill säga sociala grupper vilkas 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.

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

Mognad

För att en person ska kunna delta i, och bidra till verksamheten i värdekulturen och i en värdegemenskap är det önskvärt att hon har ett antal *förmågor.* Paraliberalismen identifierar följande förmågor till att börja med:

Mänskliga förmågor, nämligen *empati, solidaritet* inom en grupp, och *engagemang* för mänskligheten som helhet.

Sociala förmågor, vari ingår respekt för *alla människors värdighet,* aktivt deltagande i sociala sammanhang, och respekt för *allmän lag.*

Kognitiva förmågor, det vill säga, *öppenhet* både i relationer till andra människor och gentemot nya fakta och åsikter, liksom *gott omdäme och sunt förnuft* och *förmåga att tänka och handla rationellt* .

Dessa förmågor beskrivs med en gemensam beteckning som *mognad* eller *mogenhet,* och en person som har dessa förmågor i tillräcklig utsträckning kommer alltså att betecknas som *mogen.* Andra förmågor ska tillkomma, såsom miljörelaterade förmågor och insikter, men de nämnda grupperna ska behandlas i första hand.

De nämnda förmågorna torde vara grundade i den mänskliga naturen, men de brukar också kompletteras och fördjupas genom inlärning. Mognad är alltså en egenskap som en person bygger upp gradvis, och den ska därför inte ses som en förutsättning för att kunna delta i en värdegemenskap. Tvärtom kan deltagandet där ofta vara ett av de sätt varmed en person utvecklar sin mognad. Förhoppningen är då förstås att samtalet i värdegemenskapen präglas av dess mer mogna medlemmar.

Samhällsgrundande värderingar och kardinalvärderingar

Premiss 3. När nu värderingar bildas och utvecklas i en värdekultur hävdar den tredje premissen att varje stat behöver ha vissa *samhällsgrundande värderingar* vilka omfattas av huvuddelen av medborgarna. Där ska det ingå sådana värderingar som är viktiga för att stat och samhälle ska fungera bra. Detta diskuteras mer utförligt i nästa kapitel.

Bland de samhällsgrundande värderingarna bör det också ingå någon eller några *kardinalvärderingar,* det vill säga sådana värderingar som anger en övergri-

pande målsättning för den mänskliga tillvaron. 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 att *målsättningen för människors liv i ett samhälle är att varje individ ska kunna få utveckla och använda sina förmågor i största möjliga utsträckning, och särskilt sin mognad och sin förmåga till att ta ansvar och 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:

Människans sanna mål ... är att hennes förmågor ska utvecklas till en helhet som formas på det högsta och mest harmoniska sättet. Frihet är den första och nödvändiga förutsättningen för att detta ska ske. Men utöver frihet kräver utvecklingen av människans förmågor också något annat, även om det är nära förbundet därmed: en mångfald av situationer och möjligheter. *citat 2-1*

Premiss 4 aktualiserar den viktiga frågan om förekomsten av *tvång* i relationer mellan människor och i samhället. Autonomi och tvång är ett naturligt motsatspar, men de utesluter inte varandra eftersom tvånget kan vara partiellt. Tvång kan visserligen vara så totalt att det utesluter all autonomi, till exempel i samband med slaveri, men ofta kan det enbart bestå av förbud eller andra särskilda begränsningar i en människas handlingsfrihet. I det fallet kan hon ändå utöva sin autonomi inom de begränsningar som tvånget utgör.

Målsättningen i premiss 4 att varje människa ska få utveckla *och använda* sina förmågor i största möjliga utsträckning, bland annat förmågan till autonomi, innebär det alltså ett önskemål om att minimera användningen av tvång och förbud till det absolut nödvändiga, men inte ett avståndstagande från allt sådant. Bland detta nödvändiga ingår till exempel extrema nödsituationer och en del situationer vid fostran av barn.

Ömsesidigt förstärkande värderingar och förhållningssätt

Värderingar är individuella ställningstaganden, men en del värderingar har sådan karaktär att det är svårt för en individ att hålla fast vid dem om de flesta i hennes omgivning inte gör det. Om detta gäller för en värdering som i sig är värdefull ur varje individs synpunkt blir det ändå en angelägenhet för samhället att bidra till att en sådan värdering blir allmänt accepterad. Detta gäller särskilt

för förhållningssätt. Följande premisser anger två sådana *ömsesidigt förstärkande* värderingar och förhållningssätt.

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.

Medborgerliga friheter och rättigheter

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, men paraliberalismen i sig är inte bunden till någon viss sådan katalog, eftersom synen på rättigheterna kan utvecklas med tiden.

Uttrycket *en paraliberal 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 andra kardinalvärdering kommer till exempel att tillfogas i kapitel 4.

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.

Alla människor är nu inte sådana, och de flesta 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, inte minst för dem vilkas dagliga arbete inte gav utrymme för studier eller debatt. På samma sätt uttrycker paraliberalismens 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.

Andra synsätt på eftersträvansvärd karaktär

Många ideologier och filosofiska traditioner betonar att människan är en social varelse, vilket är betydelsefullt för deras syn på vad varje individ bör eftersträva. I jämförelse med dem lägger liberalismen stor vikt vid den enskilda individens intressen, men självklart utan att helt bortse från den sociala aspekten.

Den aristoteliska traditionen överensstämmer med liberalismen, åtminstone i det avseendet. Därtill identifierar den ett antal *dygder,* alltså egenskaper vilka rekommenderas för varje individ för sig, som ett sätt att uppnå 'fullkomlighet' och för att kunna leva ett gott liv. Filosofin uppfattas då som kunskapen om varför och hur man ska söka uppnå denna fullkomlighet.

Framhävandet av sådana 'dygder' fördes sedan vidare av olika kristna filosofer, och särskilt genom Thomas av Aquino. Enligt honom är dygder det som ger människan lycka, men till skillnad från Aristoteles anser han att det inte ligger inom mänsklig förmåga att själv förstå vad som då krävs:

För [Aquinas] bestod fullständig lycka av salighet, eller övernaturlig förening med Gud. Ett sådant tillstånd ligger långt bortom vad vi kan uppnå med vår mänskliga natur och våra förmågor. Därför behöver vi inte bara dygder, utan vi behöver också att Gud omformar vårt väsen – att han gör det perfekt, eller "förgudar" det – så att vi får förmågan att delta i den gudomliga saligheten. *citat 2-2*

Paraliberalismen tar inte ställning för några sådana tankegångar, och är

överhuvudtaget främmande för begreppet 'fullkomlighet'.

Individens autonomi enligt Pico della Mirandola

Föreställningen om individens autonomi kan uttryckas i enkla ord, men den kan också ges en metafysisk eller en religiös tolkning. Ett framstående exempel på det senare ges i ett av renässansens mest inflytelserika skrifter, "De hominis dignitate" ("Om människans värdighet") av Giovanni Pico della Mirandola [Pico, 1496]. Han beskriver där i målande termer vad som inträffade när Gud just hade skapat världen:

citat 2-3 *Men när arbetet var slutfört längtade den Gudomlige Skaparen ändå efter något väsende som kunde förstå betydelsen av denna enorma skapelse, som kunde röras av kärlek till dess skönhet och slås av hänförelse över dess storhet. När alltså allt annat hade färdigställts (—), sist av allt beslutade Han sig för att skapa människan.*

Problemet var bara att det inte fanns några platser kvar i "varandets kedja", alltså hierarkin från maskar och andra lägre djur, och upp till de högsta väsendena, till exempel änglarna. Alla nischer i denna kedja var upptagna av något Han redan hade skapat. Men Gud såg att detta problem kunde lösas genom att skapa en varelse som inte hade någon förutbestämd plats i varandets kedja. Han gjorde så, och sedan talade Han till Adam och sade:

citat 2-4 *Vi har inte givit dig, Adam, något eget sätt att vara, och inte heller några tillgångar som helt är dina egna, så att vilken plats, vilken form, eller vilka gåvor som du än väljer efter eget övervägande, alla dessa ska du ha och äga enligt din egen bedömning och beslut. Egenskaperna hos alla andra skapade varelser är fastställda och begränsade av de lagar som Vi har stiftat, men du däremot som inte hindras av några sådana begränsningar, du kan med din egen fria vilja, som Vi har anförtrott dig, själv fastställa konturerna för din karaktär. Jag har placerat dig mitt i världen så att du från denna utgångspunkt så mycket lättare ska kunna se omkring dig allt det som finns i världen.*

Människan gavs därmed inte bara fulla befogenheter, utan också en möjlighet att lära av och härma varje existerande varelse, att lära av erfarenheten, och att tänka själv. När människan använder dessa möjligheter på rätt sätt klättrar hon uppför varandets kedja, mot änglarna, och till gemenskap med Gud. Använder hon dem däremot på fel sätt kan hon halka nedför samma kedja och hamna på dess lägsta nivå, tillsammans med maskarna.

Föreställningen att människan kunde klättra uppåt i varandets kedja genom

utövandet av sin intellektuella kapacitet gav ett starkt stöd för värdigheten i människans tillvaro på jorden. Roten till denna värdighet var försäkran om att människan kunde förändra sig genom sin egen fria vilja, medan alla andra förändringar i naturen var resultatet av någon yttre påverkan.

När man här talar om 'människan' kan det tolkas antingen som den enskilda människan eller som hela mänskligheten, eller för den delen också som en grupp av människor med gemensamma värderingar, till exempel en nation. I sekulär tappning stämmer dessa tankar med hur paraliberalismen hävdar den enskilda människans förmåga att själv utveckla sina egna värderingar. Inom ramen för samma analogi kan man hävda att "människan" i kollektiv form, som en värdegemenskap, kan uppnå mer genomtänkta värderingar än vad en enstaka individ skulle kunna förmå, och alltså nå högre i varandets kedja.

Det är intressant att jämföra Picos tänkande med Thomas av Aquinos helt annorlunda förhållningssätt som beskrevs ovan. Thomas kan väl betraktas om den katolska kyrkans störste läromästare, i varje fall under medeltiden [Rönnedahl, 1997] . 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.

Dessa revolutionerande och utmanande tankar framförde alltså Pico i skrift år 1496. Det var vid den tiden som moderniteten tog sin början, med de enorma landvinningar och den gränslösa oförvägenhet som den har fört med sig. Många av de meningsskiljaktigheter som kommer att beskrivas i den här boken kan ses mot bakgrund av detta kulturella arv.

Kapitel 3

Värderingar, moral och samhälle

De premisser som beskrevs i det förra kapitlet för fram vissa karaktärsdrag som varande eftersträvandsvärda, både ur individens och ur samhällets synpunkt. En naturlig fråga blir då om de är tillräckliga för att man ska få ett väl fungerande samhälle: räcker det med att varje medborgare är ansvarsfull i utövandet av sin autonomi, och att hon är mogen och har goda värderingar? Eller behövs det istället 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 att det inte räcker med bara lagar. Värderingar behövs också, eftersom allt inte kan regleras genom lag. Och vidare, värderingar är inte något som varje person uppfinner på egen hand. Samhället är helt beroende av att där finns goda mekanismer för att formulera, diskutera och sprida värderingar, och det är därför som värdekulturen och värdegemenskaperna behövs. Paraliberalismen hävdar att om det villkoret är tillräckligt väl uppfyllt så är de angivna premisserna lämpliga som grundprinciper för samhället.

Företalet i Upplandslagen från 1296 sammanfattar relationen mellan värderingar och lag på ett koncist sätt:

> *Vore alle rättvisa, då tarvades ingen lag.*

Hur styr värderingarna vårt handlande?

En individs värderingar är alltså betydelsefulla genom den inverkan de har på hennes handlande. Därför är det naturligt att fråga hur detta sker: på vad sätt styr en människas värderingar hennes handlingar? Svaret på den frågan kan bidra till att klargöra vad som ska anses ingå i begreppet 'värderingar'. Detta behövs i sin tur för att kunna dra en gräns mellan vilka värderingar som ska anses vara samhällsgrundande och vilka som inte ska föras dit: då behöver man en uppfattning om vad det finns för slags värderingar, och hur de används.

Ordet 'handling' kommer här att användas både för generiska handlingar och för specifika handlingar. En specifik handling kan till exempel vara att en viss person vid namn Anders planterade ett äppelträd igår eftermiddag. Den är då en *instans* av den generiska handlingen 'plantera äppelträd' som i sin tur är en *specialisering* av den likaledes generiska handlingen 'plantera träd'. Generiska handlingar kan alltså förekomma på flera nivåer av specialisering.

Det finns flera sätt att relatera handlingar till värderingar. Det enklaste är att

lägga ett värdeomdöme direkt på en generisk handling, till exempel 'det är bra att plantera träd' eller 'det är dåligt att såga ner träd'. Sådana värdeomdömen om en generisk handling kan tillämpas på alla dess specialiseringar och instanser, om man verkligen står för dem. Om en person har detta slags värderingar påverkar de naturligtvis vad hon gör, eller inte gör.

Det finns också värderingar som avser något sakförhållande, till exempel 'det är bra när människor blir glada', eller 'det är dåligt när mat ligger och blir förstörd'. Sådana värderingar kan styra handlingar genom att uppfordra till åtgärder som bidrar till det som man tycker är bra och avstyr det som man tycker är dåligt. Då tillämpas värderingarna alltså på de förutsedda resultaten av möjliga handlingar.

Utöver dessa enkla och självklara fall finns det också andra slags värderingar, vilka har andra sätt att relatera till handlingar. Även de enkla fallen behöver dock granskas litet närmare, så de ska diskuteras först.

Olika aspekter av direkta värdeomdömen om handlingar

Den nära förbindelsen mellan handling och värdering manifesteras ibland i språket självt, till exempel genom ord som 'synd', 'hädelse' eller 'helig' där värderingen är oskiljaktig från användningen av ordet. Ord som dessa är dock inte i allmänt bruk, utan de uppfattas ofta som föråldrade eller på annat sätt litet speciella. Trots detta kommer de att behandlas i det här kapitlet.

Ett av skälen för detta kommer att visa sig i bokens del fem där paraliberalism används som utgångspunkt för att behandla några tolkningar av islam, och eftersom islam har ett antal ord som uttrycker värdering av handlingar, såsom *halal* och *haram,* och som är i mycket flitigt bruk bland dess bekännare.

För att börja med klassiska svenska begrepp för värdering av handlingar bör man urskilja några olika aspekter av värderingen, där varje aspekt har sina egna ord för att beskriva handlingar som värderas positivt respektive negativt. Den första aspekten uttrycks med ord för *gärningar,* till exempel 'välgärning' och 'missgärning'. Denna aspekt tillämpas när man vill värdera det faktiska resultatet av en handling, utan att göra någon kategorisering av handlingen som sådan.

Det finns också flera synonymer för dessa ord, till exempel "goda gärningar." "ogärningar" och "illgärningar" som uttrycker en tydligare värdering av handlingen i sig.

En annan aspekt av värderingar avser handlingar inom ramen för mänskligt *umgänge.* alltså hur väl någons handlingar överensstämmer med skick och fason i den miljö där värderingen görs. Bland goda umgängeshandlingar ingår sådant som att tacka för senast, att ta hänsyn till personer med handikapp, och att iaktta gott bordsskick. Utöver uttryck som "har gott uppförande" och "kan föra sig" finns ord med mer begränsad användbarhet, som "väluppfostrad". I den negativa änden finns ord som "ouppfostrad" och "missanpassad".

En tredje aspekt av värderingar är religiöst baserad och kan manifesteras av motsatsparet "gudfruktig" - "ogudaktig". Gudfruktighet ska väl helst vara en inre egenskap, men den kan också visa sig genom yttre *troshandlingar* som att gå i kyrkan, att be en bordsbön, eller att göra ett korstecken när detta är tillämpligt. På samma sätt kan ogudaktighet visas genom att aktivt utmana religiösa värderingar, till exempel genom att driva med troshandlingar eller med deras utövning, eller genom att häda dvs genom att ägna sig åt blasfemi.

En fjärde aspekt framträder när handlingar värderas som ovärdiga eller förnedrande, eller som upphöjande. De kan gemensamt kallas *värdighetshandlingar.* Att tvinga någon till, eller utsätta någon för förnedrande handlingar är ett uppenbart brott mot mänskliga rättigheter, men ett svagare utslag av samma aspekt inträffar när någon vägrar t.ex. att städa efter sig, med motiveringen att det är under hennes värdighet, och att det ska göras av någon annan.

Detta är alltså fyra olika aspekter vid direkt värdering av handlingar. Den första av dem är speciell såtillvida att när en handling ses som en gärning bedöms den främst efter vilka direkta resultat den faktiskt har fått, eller förväntas få. I andra hand kan man också ta hänsyn till vad avsikten var, nämligen om handlingen inte fick det avsedda resultatet. Detta är till skillnad från umgängeshandlingar och troshandlingar där handlingen kan ses som sitt eget resultat och den har inget annat resultat än sig själv (i varje fall med en sekulär syn på troshandlingar). Däremot kan den förstås få konsekvenser i ett eller flera led, på samma sätt som gärningar kan få.

Grunderna för direkta värdeomdömen om handlingar

Utöver det sagda behövs det en grov uppdelning mellan *personliga, deliberativa* och *moraliska* grunder för sådana värderingar. En värdering ses som personlig om den avser en viss persons preferenser som andra inte har anledning att ha någon åsikt om. En preferens för te eller kaffe är ett enkelt exempel på en sådan personlig värdering. En värdering ses däremot som moralisk hos en en viss person om denna är starkt övertygad om värderingens giltighet och inte är beredd att rucka på denna sin åsikt. Mellan dessa ytterligheter finns deliberativa värderingar, eller mer exakt, en deliberativ grund till ens egna värderingar. Detta inträffar hos en person som har tagit klar ställning till en viss värdering, men som också är beredd att diskutera skäl för och emot värderingen, och som då också kan tänkas ändra sitt ställningstagande om tillräckliga skäl för detta kommer fram.

Den deliberativa och den moraliska grunden får ofta helt olika effekter i en värdegemenskap. Linda J. Skitka har studerat de sociala effekterna av moraliskt hållna värderingar, och visar att personer som har motsatta åsikter i sådana frågor tenderar att ta starkt avstånd från varandra, även på det personliga planet [Skitka, 2010] , [Skitka, 2011] . Det betyder att om sådana skillnader inträffar i en värdege-

menskap finns det en stor risk att denna upplöses, eller att den söderfaller i två eller flera delar.

Den deliberativa grunden för egna och andras värderingar är däremot en önskvärd, och kanske också nödvändig egenskap i en värdegemenskap. Det är den som gör att deltagarna i en sådan gemenskap kan fördjupa och vidareutveckla sitt synsätt vad gäller värderingar och dessas tillämpningar i praktiska fall.

Ett liknande problem uppstår i samband med *identitetstänkande,* alltså det slags vi-och-dom-tänkande där "vi" ses som de personer som har samma åsikter som en själv i några grundläggande frågor. En opinionsundersökning från YouGov [Henley, 2021] bekräftar denna bild.

Vad gäller personligt hållna värderingar är dessa i sig inte särskilt relevanta i det här sammanhanget. Däremot är nog åtskillnaden mellan personliga, deliberativa och moraliska värderingar starkt beroende av hur olika personer upplever sina värderingar. Det som en viss person upplever som en personlig värdering som andra inte ska bekymra sig om, kan vara starkt provocerande för den som har en moralisk attityd till samma värdering.

Eftersom det inte finns någon allmän gräns mellan moralregler och andra värderingar kommer ordet *värdeuppfattning* här att användas för en samling som kan innefatta både deliberativa och moraliska värderingar. En moraluppfattning får alltså ses som en del av en värdeuppfattning.

Värdeomdömen i samband med förhållningssätt

Den indirekta kopplingen mellan handlingar och värderingar uppkommer i samband med *förhållningssätt,* alltså sätt att hantera en uppkommen situation, främst vad gäller vad man säger och vilka handlingar man väljer att utföra. Följande kan vara några exempel på sådana "uppkomna situationer":

När ens dotter meddelar att hon numera har en stadig relation med en man som har avtjänat ett fängelsestraff.

När grannens fyraårige son regelbundet kommer in i ens trädgård för att plocka blommor i rabatterna, och inte bryr sig om några vänliga tillsägelser.

I ett förhållningssätt kan det alltså ingå vad man säger till de olika personer som är berörda, och det tonfall som man väljer att använda. Det kan också ingå konkreta åtgärder som att inhämta råd i den uppkomna situationen, eller att sätta upp ett stängsel. Om ett förhållningssätt enbart består av några specifika handlingar som ska utföras kan det kallas för en *plan,* men förhållningssätt kan också vara ofullständiga så att de konkretiseras allteftersom. De kan till exempel innefatta att man

sätter upp ett *mål* (som att få dottern på andra tankar), och där olika sätt att uppnå målet kan väljas och prövas i tur och ordning medan förhållningssättet utövas.

Varje förhållningssätt realiseras alltså genom ett antal handlingar tills det avslutas, vare sig uppsatta mål har kunnat uppnås eller inte. Då kan det också utvärderas efter om man har lyckats i sina avsikter, och med hänsyn till om det har uppkommit sidoeffekter som kan ha varit bra eller mindre bra.

Val och utövande av förhållningssätt är ett tydligt exempel på deliberativt beteende, där man tänker sig för och bedömer vad som är bästa sätt att agera i den givna situationen. Man kan mycket väl värdera ett helt förhållningssätt som bra eller dåligt, men sådana värdeomdömen kan vara svåra att återanvända. Däremot – och detta är det som är viktigt i det här sammanhanget – kan valet av förhållningssätt vägledas av *riktlinjer,* alltså värderingar som säger att vissa handlingar eller beteenden är mer eller mindre lämpliga, allmänt sett.

Ibland sammanfaller riktlinje och förhållningssätt, men bara ibland. Riktlinjer som "ärlighet" eller "rörelsefrihet" är inte i sig några förhållningssätt, men de bör användas som vägledning och som komponenter när man väljer sitt förhållningssätt för en viss situation, framförallt för att utesluta vissa handlingsalternativ som annars vore tänkbara. Å andra sidan kan en värdering som "man ska vara välkomnande" ses som ett förhållningssätt i sig, om än ett förhållningssätt som behöver konkretiseras i varje uppkommen situation.

Ordet 'riktlinje' kan föra tankarna till något som har fastställts av en överordnad, men i det här sammanhanget används det också för något som varje person har valt själv, alltså för hennes normala beteende i en viss slags situation. Men det finns sällan någon skarp gräns mellan riktlinjer som man har lärt sig av andra och riktlinjer som man har utvecklat själv.

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 förfaringssätt 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.

Begreppet 'värderingar' används här i en rätt vid bemärkelse där det får avse sådana uppfattningar hos en individ som bidrar till att styra hennes handlande, med undantag för uppfattningar om den faktiska verkligheten. Därför är det naturligt att även se riktlinjer som ett slags värderingar. Dessutom görs en åtskillnad mellan *moralregler* och riktlinjer, där de förra i princip inte tillåter några undantag. Att avvika från en moralregel kan ibland ursäktas och förlåtas, men det kommer alltid att betraktas som fel. Att efter moget övervägande avvika från en riktlinje ska däremot inte i sig ses som fel. Eftersom riktlinjer tillämpas i ett deliberativt

beteende följer att de måste användas med förnuft, och att man bör avstå från att använda dem om man bedömer att det blir bäst så.

Filosofins perspektiv

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 och andra värdeuppfattningar 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 värdeuppfattningar 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* [Shafer-Landau, 2018] 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 paraliberalismens 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 moralfilosofin och som bör vara relevanta i frågor som är viktiga för paraliberalismen. Det kan till exempel gälla hur ett samhälle bör hantera de fall där olika värdegemenskaper inom det samhället har skilda värderingar.

Därför kommer bokens del III att ägnas åt några valda aspekter av dessa filosofiska teorier, och framförallt åt tankar om värderingars legitimitet och förändring, innan del IV går vidare till frågorna om paraliberal ideologi och dess syn på samhällsskick och statsskick. Några egna distinktioner ska dock göras redan här.

Samhällsgrundande värderingar

Uttrycket *samhällsgrundande värderingar* infördes i de tidigare kapitlen och det avser sådana värderingar som är väsentliga för att samhället ska fungera bra ur medborgarnas synpunkt. Här ska det främst diskuteras med avseende på vårt moderna, teknikbaserade samhälle av västerländsk typ. Det är alltså mycket önskvärt, ur samhällets synpunkt, att det finns så stor enighet som möjligt mellan medborgarna om vilka värderingar ska ses som samhällsgrundande. Om medborgarna överlag har en deliberativ attityd till de aktuella värderingarna bör det finnas goda möjligheter att uppnå en sådan konsensus. Om det istället gäller värderingar som många medborgare har en moralisk attityd till blir det viktigt huruvida full enighet råder om dessa. Finns där istället flera stora grupper som har moralisk attityd och oförenliga åsikter finns det en uppenbar risk för starka och svårhanterliga konflikter.

I det sammanhanget uppkommer en viktig gränsdragningsfråga. 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. I den meningen finns det motstridiga önskemål beträffande de samhällsrelaterade värderingarna.

För att kunna hantera sådana frågor är det viktigt, först av allt, 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 (1) de grundläggande principerna för människors umgänge och samverkan, och (2) de elementära principerna för deltagande i det organiserade samhället, såsom stat, kommun, skola, osv, samt (3) motsvarande principer för deltagande i den gemensamma värdekulturen. 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 skulle binda sig för en del värderingar som inte kan anses som samhällsgrundande, och om den skulle propagera aktivt även för dem, då funnes det en uppenbar risk för minskande stöd och respekt även för sådana 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 vore inte ett rimligt förslag, och våldsbenägen aktivism måste motverkas med direkta metoder.

I kapitel 5 ges en katalog över värderingar och förhållningssätt som kan vara naturliga i en paraliberal livsinställning, utan att fördenskull försöka fastställa några av dem som en nödvändig del av paraliberalismen. Dessa exempel utgörs i huvudsak av värderingar som bör kunna ses som både deliberativa och samhällsgrundande, enligt författarens mening.

Samhällsgrundande värderingars omslagspunkt

I samband med miljökrisen har begreppet *omslagspunkt* eller 'tipping point' kommit i allmänt bruk. Därmed avses alltså det fenomenet att successiva förändringar i ett system kan vara reversibla i en viss utsträckning, alltså att det är möjligt att vända utvecklingen och komma tillbaka till ett tillstånd som man hade tidigare. Men samtidigt, att om förändringarna når fram till en omslagspunkt kan systemets inre dynamik ha förändrats så mycket att det inte längre är möjligt att vända tillbaka, och att förändringarna istället fortsätter med ökande hastighet.

Man kan frukta att liknande fenomen också kan inträffa i ett samhälle och med avseende på dess samhällsgrundande värderingar. Värderingen "man ska inte låta sig korrumperas" utgör ett uppenbart exempel. De allra flesta människor torde vara överens om att korruption är föraktlig och en röta i samhället, och så länge korruptionsgraden är låg kan omgivningen beklaga den, men utan att korruptionen sprids. Det finns spärrar, såsom kombinationen av förakt för denna osed och integritetskänsla som gör att man inte vill bli lika föraktlig själv. Men om spridningen passerar en viss gräns finns det en uppenbar risk att allt fler befattningshavare tänker att "eftersom alla andra tycks ta pengar under bordet så kan jag väl göra det också", med eller utan självförakt. I åtskilliga länder har politiska ledare lovat att ta krafttag mot en rådande korruption, men utan att lyckas i denna föresats. Jämförelsen med omslagspunkter inom den naturliga miljön är uppenbar, och förskräckande.

En slutsats av detta resonemang är att om en stat kan identifiera ett antal samhällsgrundande värderingar som är väl förankrade i dess befolkning så måste den lägga stor vikt vid att dessa värderingar bevaras och försvaras. Den bör också vara uppmärksam på förändringar i stödet för dessa värderingar och på risken för att nå en omslagspunkt för någon av dem.

Kapitel 4

Global hållbarhet och värderingskonflikter

I kapitel 2 formulerades ett kardinalmål beträffande individuell autonomi, alltså

målsättningen för människors liv i ett samhälle att varje individ ska kunna få utveckla och använda sina förmågor i största möjliga utsträckning, och särskilt förmågan till mognad, ansvarsfullhet och autonomi,

varvid den sistnämnda förmågan 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 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.* Den invändningen kan i viss mån bemötas genom betoningen av värdegemenskapernas betydelse, men paraliberalismen för också fram ett andra kardinalmål om *global hållarhet* som kompletterar målet om individuell autonomi, varvid de två kardinalmålen förutsätts ha lika 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 nittonhundratalen. För närvarande har det däremot en betydelse som kan kräva en omprövning av flera klassiska filosofiska teman.

Några tidiga manifestationer för detta mål gjordes genom FN:s Brundtlandkommission år 1983, och genom publiceringen av *The Hannover Principles* [Braungart, 1992] .

Införande av global hållbarhet som ett andra kardinalmål leder till ett antal följdfrågor, och till omprövningar av en del invanda begrepp. Till att börja med uppstår frågor om vilka konflikter som kan uppstå 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 ska ges företräde framför det andra. Därför är det angeläget att reda ut om dessa mål kan vara vara operativt motstridiga i en del situationer, och hur sådana konflikter kan lösas.

Användningen av ordet "mogna" 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 CO_2-producerande processer till hållbara nivåer eller att ersätta dem med andra processer. Sådana omställningar pågår redan, men det är välkänt att mer kommer 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 kan komma 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 kanske 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 olika 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.

Hållbarhetsmålet och demokratin

Det har ibland hävdats att målet om global hållbarhet är oförenligt med det demokratiska systemet eftersom 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. Det är dock inte någon rimlig ståndpunkt. 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.

Istället 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 deras företrädare har medborgerligt förtroende, dels också att de har styrka nog att stå emot sådana globala intressenter av industriell, finansiell och militär natur som inte tar hållbarhetsmålet på allvar.

Religiös övertygelse vs individens autonomi

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. Ändå måste kravet på 'dyrkan' vara uppenbart oförenligt med individens autonomi.

En naturlig invändning mot denna syn på syftet med livet 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.

I slutet av kapitel 2 refererades Pico della Mirandolas formulering av individens autonomi i religiösa termer. Den måste ses som den diametrala motsatsen till den ovanstående versen i Koranen.

Religiös övertygelse vs målet om global hållbarhet

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 nämns ofta, men den förs sällan fram som det mest övergripande målet. Det ingår till exempel inte i den naturrätt som den katolska kyrkan för fram. 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 för att vi ska få njuta av den, så Han kommer säkert att se till att den bevaras".

Även här är det intressant att jämföra med Picos synsätt. Han skulle säkert ha tagit avstånd från en sådan förlitan på att Gud ska ställa allt till rätta om det behövs, och istället ha påmint människan om risken för att sjunka nedåt längs "varandets kedja" och till maskarnas nivå om hon inte tänker sig för. Frihet är alltid förenad med ansvar.

Förlust av 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 blev citerat 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 inspärrning 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.

Nationalchauvinism dvs supremacistisk nationalism

Nationalchauvinism, eller supremacistisk nationalism, är en av de ideologier som tar tydligt avstånd från liberalismens hävdande av individens autonomi, och som istället hävdar den egna nationens storhet och värde. För dess anhängare blir det då ett övergripande mål att bidra till ett fäderneslands ära med alla till buds stående medel, varvid de flesta andra värderingar kan få stå tillbaka. Denna ideologi har blivit allvarligt misskrediterad, som vi vet, men det finns ändå många människor som hyllar den. 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.

Kollektiv autonomi vs individuell 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, samtidigt som de ser att gruppen eller kollektivet åstadkommer något som deltagarna inte hade kunnat åstadkomma var för sig. Sådana starka upplevelser kan ibland stå i motsats till individens autonomi, särskilt om de leder till att deltagarnas värderingar (i ordets breda bemärkelse) kommer att påverkas. En sådan stark identifiering med gruppen kan särskilt uppkomma vid 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 genom deltagande i en sekt kan vara nästan 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" som innehåller sånger till liberalismens lov, 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.

.

Kapitel 5

Samhällsgrundande värderingar

Här följer nu en förteckning över riktlinjer som kan anses som rimliga och som i de flesta fall är allmänt accepterade i vårt samhälle, så att de kan konkretisera resonemangen om samhällsgrundande värderingar i de föregående kapitlen och ge exempel på vad som kan tänkas ingå där. Förteckningen ska alltså inte ses som något utarbetat förslag vilket kan accepteras eller förkastas som en helhet. Däremot kanske den kan komma till användning som ett diskussionsunderlag när en grupp – större eller mindre – börjar diskutera vilka värderingar man har och vilka man vill ta upp. Likaså kan den vara underlag för en diskussion om vilka värderingar som ska anses som samhällsgrundande och vilka som inte hör dit.

1 *Rättskaffenhet*

Följande är några viktiga riktlinjer 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 att stå fast vid gjorda överenskommelser. Det är nära förbundet med Ansvarskänsla som definieras längre fram.

Oväld. Med detta något gammaldags ord avses att den som har förtroendet att fatta beslut på det gemensammas vägnar eller på annans vägnar ska göra det med hänsyn till rättvisa och till uppdragsgivarens intressen, och inte använda det till att gynna sina egna intressen eller den egna gruppens 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 från vardagen.

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. Ansvarskänsla avser varje människas ansvar för sina handlingar, men också en beredskap att ingripa och hjälpa till när det behövs. Ansvar för ens handlingar innebär bland annat en skyldighet att efter bästa förmåga 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. Det är därför som förnuft är en viktig egenskap i samband med autonomin. Samma förmåga behövs också vid användning av fritänkande moralkriterier.

Dessa föreslagna riktlinjer är också exempel på att en moral inte kan begränsas till direkta värdeomdömen om handlingar, och istället att riktlinjer och förhållningssätt är nödvändiga beståndsdelar i en moraluppfattning.

3 *Relationsrelaterade riktlinjer*

Öppenhet. Detta får här beteckna en insikt om att man själv kanske inte alltid har rätt, man kan ha misstagit sig, och man måste vara beredd att ändra sina åsikter och sin inställning om tillräckliga skäl framkommer. Det innebär också 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.

Öppenhet är av fundamental betydelse ur paraliberalismens synpunkt, och den har därför förts fram som Premiss 5 i kapitel 2. Motsatsen till öppenhet kallas *tvärsäkerhet.*

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 till exempel när majoritetens beteende i en grupp förväntas från varje medlem i gruppen. (Normbegreppet diskuteras vidare i kapitel 15).

Ömsesidighet. Detta är den föreslagna svenska beteckningen för det som T.A. Aleinikoff har betecknat som *mutuality* [Aleinikoff, 1998] . 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: "Ömsesidighet förutsätter aktivt engagemang där man lär sig om andra på deras villkor. ... Detta förändrar den som gör det."

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 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 varje deltagare bara ser två möjliga sätt att lösa konflikten, nämligen att en av parterna "vinner" och den andra ska underkasta sig helt.

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 ett annat sammanhang. 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 disposition av 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 av de tänkbara orsakerna 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 sinnelag, 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.

Medborgerligt förnuft. Detta förhållningssätt kommer att införas i kapitel 12.

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.

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).

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

Det är klart att vi begär lojalitet från nyanlända till vårt land, men landet måste också välkomna dem på ett sätt som bidrar till deras lojalitet. Bourne har skrivit att integration och engagemang i det amerikanska projektet kan bara inträffa när ingen grupp känner att dess kultur möts av fördomar. Detta kräver en politik av erkännande, inte en politik av gruppblindhet. *citat 5-1*

Här används alltså ordet Erkännande i en vid bemärkelse som inkluderar Öppenhet och Ömsesidighet vilka definierades ovan, liksom även fördomsfrihet. Till detta kan läggas att ett sådant erkännande av andra grupper och deras skilda världsåskådningar inte enbart ska 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 på följande sätt under rubriken 'permeability':

Denna princip hävdar både att det faktiskt finns gränser mellan grupper och att man måste kunna överskrida dem. *citat 5-2*

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 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.

Avståndstagande från kulturell separatism. Separatism avser här den situation där en grupp vänder taggarna utåt mot det omgivande samhället och isolerar sig från detta. Separatism (även kallad avsöndring) kan förekomma såväl i religiösa och etnoreligiösa grupper som i samband med politisk extremism.

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. Separatism leder lätt till gruppegoism.

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':

citat 5-3 *Det väsentliga är att man är engagerad för det här landets fortsatta blomstring och att man ser sig själv som deltagare i detta pågående projekt. Tillhörigheten, upplevelsen av gemensam identitet, behöver inte bara avse vårt land, men det måste vara den primära.*

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 realiseras 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.

Insikt om kulturbundenhet. Många av de beskrivna förhållningssätten och värderingarna är kulturbundna i den meningen att det är svårt för en enstaka individ att avvika från vad 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. Detta diskuterades i kapitel 3, i samband med frågan om omslagspunkt för samhällsvärderingar.

.

.

Del II: En paraliberal livsinställning

6: Frihet och livsinställning
7: Utvecklingen av en människas autonomi
8: Motstridiga värderingar och deras förändring
9: Kognitiv dissonans och existentiella kriser

Kapitel 6

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 på följande sätt i sin skrift *On Liberty* :

citat 6-1 *Den enda frihet som förtjänar sitt namn är den att sträva efter vårt eget bästa på vårt eget sätt, så länge som vi inte försöker beröva andra deras frihet eller hindrar deras försök att få den. Var och en är den rätte förvaltaren av sin egen hälsa, såväl kroppslig som själslig eller andlig.*

Karl Marx tar tydligt avstånd från detta synsätt. Jonathan Wolff och David Leopold beskriver skillnaden på följande sätt [Wolff, 2021]: Liberala rättigheter och liberal rättsuppfattning utgår från tanken att var och en av oss behöver skydd mot andra människor som hotar vår frihet och säkerhet. De eftersträvar därför en rätt till åtskillnad som ska skydda oss mot upplevda hot, en frihet från intrång. Detta synsätt bortser enligt Marx från att verklig frihet står att finna på ett positivt sätt i våra relationer med andra människor, vilket innebär att synsättet snarast motverkar sitt syfte.

Denna 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* [Mill, 1859] har rubriken *Om individualiteten, som en beståndsdel i välbefinnandet,* och han börjar på följande sätt genom att citera W. v.Humboldt omväxlande med sina egna kommentarer:

citat 6-2 *"Människans bestämmelse, eller det som utsägs av förståndets tidlösa och oföränderliga föreskrifter, och inte av vaga och övergående begär, är den högsta och mest harmoniska utvecklingen av hennes förmågor till en fullständig och genomtänkt helhet", varför det syfte "mot vilket varje människa ständigt måste inrikta sina ansträngningar, och som särskilt de som vill påverka sina medmänniskor ständigt måste ha för ögonen, är individualitetens styrka och utveckling". För detta finns det två förutsättningar, "frihet, och möten med olikartade situationer". Från dessa tillsammans uppstår "styrka och mångsidighet hos individen" vilka*

tillsammans resulterar i "originalitet".

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. Sådan individualitet liknar 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 hennes önskan om välbefinnande. Marx' synsätt återkommer i det "utkast till kommunistisk trosbekännelse" som Kommunisternas Förbund antog vid 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 obestridliga 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 "trosbekännelses" 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.

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

Frihet är det ädlaste ting
Som sökas må all verlden 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" [BBC, 2020] .

Fortsättningen av biskop Thomas' frihetssång 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.

Välbefinnande, dygder och *eudaimonia*

Det 'välbefinnande' i djupare mening av ordet som v.Humboldt och Mill skrev om har en lång tradition inom filosofin. Aristoteles för fram *eudaimonia* som det som är i djupare mening gott, vilket ofta kallas för det *högsta goda,* och som varje människa bör sträva efter att uppnå. Det överensstämmer i stora drag både med 'välbefinnande' enligt ovan, och med 'mognad' som den definierades i kapitel 2. Aristoteles beskriver *eudaimonia* som en kombination av praktiska och intellektuella förmågor. De praktiska förmågorna innefattar:

citat 6-3

— Att vara en "stor själ", den dygd där någon verkligen förtjänar största möjliga lovord men inte låter dem stiga sig till huvudet
— Att vara rättvis i ordets sanna mening. Detta är det slags rättvisa som en god regent utövar i ett gott samhälle
— Praktisk vishet, sådan den uppvisas av goda ledare
— Dygden att vara en verkligt god vän
— Att vara ädel på en gentlemans vis

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. Men för alla dessa dygder gäller att de inte är statiska, utan att de ständigt förbättras genom erfarenheter. Aristoteles skrev:

De saker som vi skall lära oss att utföra, lär vi oss nämligen genom att göra dem; så blir vi t ex husbyggare genom att bygga hus och gitarrspelare genom att spela gitarr. På samma sätt blir vi också rättrådiga genom att handla rättvist, besinningsfulla genom att vara behärskade och modiga genom att bete oss modigt.

Paraliberalismen följer samma synsätt när den hävdar att värderingar inhämtas, utvecklas och korrigeras genom deltagande i en värdegemenskap.

Frihetsbegreppet intar inte i sig någon framträdande plats i Aristoteles' skrifter. Däremot kan man hävda att det ingår implicit eftersom handlingsfrihet är en nödvändig förutsättning för att en människa ska kunna utveckla och utöva sina aristoteliska dygder.

Hinder för individens frihet och välbefinnande

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

Med frihet avsågs skydd mot politiska regenters tyranni. Regenterna ansågs stå i en självklar motsatsställning till dem de regerade över *citat 6-4*

och

Den praktiska frågan var man skulle sätta gränsen – hur man skulle göra en lämplig avgränsning mellan individens oberoende och social kontroll – är en frågeställning där nästan allt återstår att göra.

När det gäller den sociala miljön som ett hinder för individualitet skriver han om den ofrihet som det sociala trycket innebär:

citat 6-5 *Individen frågar sig inte "vad föredrar jag" ... utan "vad är lämpligt för en person i min ställning" eller "vad görs vanligen av en person med mina ekonomiska förutsättningar", eller (än värre) "vad görs vanligen av personer som har högre ställning än mig, eller har bättre ekonomi" ... Är detta ett önskvärt tillstånd för människans natur?*

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 'ekonomiska förutsättningar' 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. I dagens samhälle hos oss finns det en jämförelsevis god förståelse för att, i en viss mening, "den enskildes lycka är oskiljaktig från allas lycka", som det sades i den ovannämnda trosbekännelsen. Samtidigt ser vi också hur individens legitima intressen blir helt underordnade gruppens intressen i en del miljöer, vilket förstås är helt oförenligt med all liberalism. Exempel på detta finns särskilt i samband med klanstrukturer och så kallade hedersbegrepp.

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 paraliberalismen ska ju värderingar formas och spridas inom en värdekultur, och då är det naturligt att se uppfattningen om rättvisa som något som utvecklas i sådana kulturer, i varje fall när de är väl fungerande. Vad som ska anses som

rättvist uttrycks då genom värderingarna.

Paraliberalismens livsinställning

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

Begreppet livsinställning får också 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 hennes livinställning.

Livsinställningen avser *synen på* dessa frågor, men några *svar på* alla de frågorna behöver inte alltid 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", for 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 [Swedin, 2017]

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 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 släkten, 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 paraliberalismens 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 polismakt och socialtjänst. Istället måste ett sådant "kontrakt" innehålla en förväntan på varje medborgare att hon ska hålla sig informerad om förhållandena i samhället och om vad som sägs i samhällsdebatten, liksom att hon 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 bra att ha, 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 realiseras med tvång, utan den är en fråga om en gemensam kultur och tillräckligt gemensamma livsinställningar.

Detta är kärnan i den liberala livsinställning som paraliberalismen 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 7

Utvecklingen av en människas autonomi

Statens ansvar för att försvara samhällsgrundande värderingar beskrevs i det förra kapitlet. I ett givet land och en given situation uppstår då frågan om vilka dessa värderingar ska anses vara, och om det överhuvud taget är möjligt att fastställa en sådan förteckning. Detta är ett ämne för några kommande kapitel. En annan viktig fråga är hur staten kan utöva detta ansvar givet att det finns en konsensus om sådana värderingar. Eftersom värderingar grundläggs tidigt i en människas liv måste det ingå i statens uppdrag att säkerställa överföringen av de samhällsgrundande värderingarna till den uppväxande generationen. Det är ämnet för det här kapitlet, men för att kunna diskutera det måste man först ha en bild av hur det fungerar när barn och ungdomar tillägnar sig sina värderingar. Piagets teori för barns moraliska utveckling är en naturlig utgångspunkt. En koncis introduktion till denna ges i [McLeod, 2015] .

Ordet *fostran* ska här beteckna den process där autonomi, värderingar och förhållningssätt överförs till barn och ungdomar. Bibringande av vuxenvärldens värderingar har väl alltid varit en av huvuduppgifterna i barnuppfostran, 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* [Key, 1900] har haft stort inflytande och har översatts till 26 språk.

Det finns också nyliga 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 [Shachar, 2021] på Västbanken, som har kunnat hävda sig och utvidga sin verksamhet trots starkt motstånd från byns konservativa ledare.

Enligt ett paraliberalt synsätt är det viktigt att barn får en deliberativ attityd till sina värderingar, redan på ett tidigt stadium. Det innebär att de inte enbart ska få tillsägelser om att "så här är det bara, ställ inga frågor", utan tvärtom att de ska få bra svar när de ställer frågan "varför då?" när de får en tillsägelse.

Den deliberativa attityden leder också förr eller senare till en insikt om att olika personer kan ha olika åsikt i en del värderingsfrågor, och till att en viss person kan ändra åsikt. För att ge ord åt funderingar om detta behöver man skilja mellan två delar av en *moralinställning* , nämligen dels en *värdeuppfattning* som helt enkelt är en samling av moralregler och värderingar som en person kan *lära sig,* dels också en *övertygelse* som uppnås när personen ifråga verkligen har *övertygats om* att hon ska använda värdeuppfattningen i sina ställningstaganden. Dessa abstrakta begrepp är förstås enbart avsedda för sammanhang som i det här kapitlet, och de

kan väl knappast ingå i barnens språk, men i andra ord kan även barnen få en insikt om denna distinktion.

Det fullt möjligt att en person kan förändra sin moralinställning som resultat av viktiga erfarenheter, eller av filosofiska eller rationella resonemang. Om denne till exemmpel är övertygad om en viss värdeuppfattning och senare får klart för sig att några punkter i denna kan ifrågasättas, då är det fullt möjligt att hon ändrar sin inställning på denna punkt. Detta är helt i linje med paraliberalismens syn på värdegemenskaper där deltagarna kan diskutera värderingar, och där de också kan komma att ändra dem. Men observera att detta fungerar bara under förutsättning att hon redan har en moralinställning att utgå från. Därför kvarstår det som en viktig fråga hur förutsättningarna för detta slags deliberativa beteende kan komma till stånd, alltså hur en värdeuppfattning och en övertygelse först kan uppkomma hos en individ. Det självklara första svaret är att detta är något vi tillägnar oss från barndomen, och redan från mycket tidig ålder. Men därtill finns det flera olika synsätt på hur detta tillägnande faktiskt går till, som vidareutveckling eller alternativ till Piagets tidiga arbete. Allt detta är relevant för överväganden om hur en stat bäst ska kunna utföra sin uppgift att värna om sina samhällsgrundande värderingar.

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 kan sammanfattas enligt följande.

Det beteende som det lilla barnet får lära sig innehåller tydligen det som vi här kallar en värdeuppfattning, 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 värdeuppfattning av detta enkla slag kommer att byggas upp samtidigt som barnet övertygas om den. Det lilla barnet får höra olika moraliska regler och att det förväntas följa dem, så inlärning av och övertygande om en moralinställning sker tillsammans. Det faktum att barnet ibland kommer att ifrågasätta en förmedlad värdering, och att det sedan också kan fås att acceptera den, allt detta ingår i inlärningsprocessen.

Bibringandet av en moralinställning 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 tyngd, 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 utlärningen 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 värdeuppfattning och samtidigt får incitament för att följa den. Förmågan att skilja mellan egen övertygelse och andras värderingar kommer senare.

Intuitiv tillämpning av värderingar

Även om värderingar bibringas till små barn genom tillsägelser och goda råd innebär det inte nödvändigtvis att den kognitiva nivån är lika dominerande när barnet ska tillämpa dessa värderingar. Denna distinktion har särskilt betonats av Jonathan Haidt som hävdar en socialintuitionistisk modell [Sauer, 2011] , där han menar att den kognitiva nivån spelar en relativt liten 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 reella 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 en sådan *intuitiv förmåga* isåfall kan uppstå. Ska den ses som något medfött, eller som ett resultat av tidigare erfarenheter, eller kan det finnas 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 flera av dessa möjligheter. Han menar också att moraliska argument och resonemang framförallt förekommer i relationer mellan människor, och mer sällan hos en enstaka individ. Paraliberalismen är helt förenlig med detta synsätt då den betonar värdegemenskapernas betydelse för granskning och förändring av värderingar.

Wikipedia-artikeln om "Social intuitionism" ger en inledning till detta område. Haidts synsätt har tydliga likheter med uppfattningen att kunskap inte bara finns på en deliberativ nivå, utan att den också har en icke-verbaliserad komponent som ofta beskrivs som "tyst kunskap". Vad gäller värderingar och tillämpningen av dem kan man kanske tala om *tyst insikt.*

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 Kreeta Niemi i hennes avhandling *Moral Beings and Becomings. Children's Moral Practices in Classroom Peer Interaction* [Niemi, 2016] . 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, 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

Bibringande 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" [Lidholm, 2007] . Den hänvisar bland annat till en amerikansk studie [Larson, 1993] där författarna hävdar att de aktiviteter som väljs i lek på fritiden spelar en avgörande roll i tonåringars känslomässiga utveckling genom att erbjuda glädje och inlevelse. En artikel på forskning.se [Nylander, 2019] skriver att "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".

Barnets förmåga att träna sin autonomi genom lek är alltså en naturlig resurs som är helt i linje med den "mångfald av situationer och möjligheter" som Wilhelm von Humboldt nämner i citat 2-1 (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". Även om avsikten då just är att erbjuda nya situationer och möjligheter kan resultatet bli motsatt det avsedda. Detta lär vara ett ganska vanligt problem i dagens värld, tyvärr, och 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 utsträckning.*

Förmåga att hantera värderingsförändringar

De värderingar och förhållningssätt som är en central del av autonomin hos en person måste grundläggas och alltså bibringas 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. Det är därför som paraliberalismen betonar därför betydelsen av deltagande i samhällets *värdekultur* där värderingar både kan formas, granskas, vidareutvecklas, och föras vidare. I denna värdekultur, och särskilt i dess värdegemenskaper, förs det 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 hon 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 hon 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 ett förnuftsbaserat förhållningssätt. Det kan kallas 'rationellt', men med den reservationen att ordet 'rationell' kan föra tankarna till en avsaknad av värderingar, men det är inte vad som avses här. Fritänkande är till för att relatera olika värderingar till varandra, inte för att utesluta dem alla.

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 2016 när publicerade bilder av Alan Kurdi, en flyktingpojke som visades drunknad 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. Därför finns det inte någon direkt motsvarighet mellan dessa bevekelsegrunder för att ändra värderingar och, å andra sidan, de olika attityderna till värdering av handlingar som beskrevs i det förra kapitlet. Ett exempel: En person som anser att eutanasi är fel därför att det strider mot Guds vilja har en moralisk attityd till sin värdering på den punkten, men om hon vill övertala en annan person om den värderingen kan hon mycket väl använda en fritänkande bevekelsegrund och peka på de sociala konsekvenserna av att tillåta eutanasi, eller en emotionell bevekelsegrund genom att berätta om ett konkret fall. Det får bero på om den som ska övertalas delar samma gudstro eller inte. Attityder och bevekelsegrunder är alltså parallella begrepp.

Vilka attityder till värdering av handlingar som en person väljer att använda torde vara något som formas tidigt i livet, även om det kan förändras senare. I princip ska preferens för en av dessa attityder ses som ett övergripande och långvarigt förhållningssätt, medan valet av bevekelsegrund (en eller flera) däremot kan variera från en situation till nästa, som exemplet visade.

Ur paraliberalismens synpunkt är det naturligt att se den deliberativa attityden som överordnad de andra i ens eget tänkande, och att vara öppen för alla slags argument när man samtalar om värderingar. 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 värdekulturen att ompröva sin värdeuppfattning 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 egen deliberativa värdeuppfattning, till exempel under intryck av en stark auktoritet.

Argumentation och förändring baserad på motsägelser

Om man ska övertyga en annan person om att hon 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 hennes 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 att 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 varanda.

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 henne, även utan att någon annan har påpekat motsägelserna. På det sättet kan hon 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 värdeuppfattningen, 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 övertygelsen vara så stark 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 försvar av eget handlande

En moralisk diskurs kan innehålla argument varmed talaren försöker få den tilltalade att ändra sina värderingar, men det är också vanligt 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 egna erfarenheter vara effektiv för att uttrycka en emotionellt grundad motivering.

Bevekelsegrundernas effekter på benägenhet för samförstånd

Både förekomsten av en värdeuppfattning 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, och 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 hon väljer att hantera oenighet och konflikt, nämligen om det görs med ett *dominansbeteende* eller ett *samförståndsbeteende* . 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 samförståndsbeteende, å andra sidan, inser båda parter möjligheten att hitta en lösning som kan vara tillräckligt bra ur bådas 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 auktoratativa 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 samförståndsbeteende.

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 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 förnuftsbaserad, 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 mycket 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. Autonomin 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 8

Motstridiga värderingar och deras förändring

När kardinalvärdering nummer 2, den om global hållbarhet, infördes i kapitel 4 gav det omedelbart upphov till motsägelser, alltså att man kunde se situationer där de två kardinalvärderingarna motsade varandra. När man sedan lägger till ytterligare värderingar kan man förutse en dramatisk ökning av möjliga motsägelser. Detta kan ses som ett problem, särskilt om man tänker sig att använda klassisk logik för att dra slutsatser av och om en uppsättning värderingar. Enligt klassisk logik är nämligen en samling av regler oanvändbar om den kan leda till en motsägelse eftersom *ex falso quodlibet,* "från en motsägelse kan man bevisa vad som helst" (med användande av den klassiska logikens slutsatsregler).

I praktiken ska man dock inte avfärda förekomsten av motsägelser så lätt, eftersom det faktiskt finns goda möjligheter till rationell användning av en samling värderingar även om den skulle innehålla motsägelser, alltså en som inte är *koherent.* Om ens värderingar t ex innehåller två riktlinjer som anvisar motsatta sätt att agera i en viss situation kan man ju helt enkelt göra en avvägning och bedöma vilken av dem som väger tyngst, eller om det går att hitta en annan lösning för den aktuella situationen.

Samtidigt vore det att gå för långt om man helt bortsåg från betydelsen av sådan motsägelsefrihet. Situationer där en persons olika värderingar motsäger varandra kan ibland kräva tunga avgöranden för henne, och motsatta värderingar inom en grupp kan leda till konflikter. Men motsatta värderingar i en värdegemenskap kan också leda till konstruktiva diskussioner där de gemensamma värderingarna revideras, och till att de blir mer genomtänkta – mer förnuftiga, med andra ord.

Rationell användning av motstridiga värderingar

Dessa möjligheter kan lättast beskrivas om man tänker sig en 'aktör' eller 'agent', till exempel en robot som ska agera i enlighet med en samling värderingar. Det enklaste exemplet på detta är om användningen av värderingarna begränsas till det rent operativa: i varje förekommande situation frågar sig agenten i fråga (alltså den som har värderingarna) om den har några riktlinjer som säger hur den bör handla i den situationen. Om det bara finns en sådan riktlinje så används den, och om det finns flera som motsäger varandra så tillgriper den en process som avväger dessa riktlinjer mot varandra. Om det inte finns någon tillämpbar riktlinje så kan agenten gå i ett vänteläge.

Vad gäller den process som ska avväga motstridiga riktlinjer kan det finnas flera möjligheter, men en självklar sådan bör vara att agenten identifierar det avsedda resultatet av varje tilltänkt riktlinje. Om dessa resultat ingår bland agentens egentliga värderingar, och om dess samlade värderingar också innehåller prioriteringar mellan de avsedda resultaten så kan detta avgöra vilken riktlinje som ska väljas.

Detta operativa synsätt är dock inte tillräckligt om värderingskonflikterna uppträder ofta, och inte heller om man vill resonera *om* värderingarna och deras legitimitet, och inte bara tillämpa dem i särskilda fall. Frågeställningen blir tydligare om man tar några exempel, lämpligen då från katalogen över föreslagna förhållningssätt i kapitel 5. Flera av riktlinjerna under rubriken "Respekt för och försvar av andras rättigheter" kan behöva stå tillbaka om det krävs för att rädda liv, till exempel "Egendomsrätt", "Rörelsefrihet" och "Respekt för medmänniskornas värdighet". Detsamma gäller för "Laglydnad" som står under en senare rubrik. Under rubriken "Mångfaldsrelaterade riktlinjer" kan man se möjliga konflikter mellan riktlinjen "Avståndstagande från all supremacism" å den ena sidan, och "Uppskattning av mångfald" samt "Tolerans" och "Ömsesidighet" å den andra. (De sistnämnda står under en tidigare rubrik).

Dessa är exempel på tydliga fall där man kanske kan tycka att valet är självklart, men vid närmare eftertanke inställer sig frågor. Det är en sak om det föreligger uppenbar och akut livsfara, och då måste i stort sett alla medel vara tillåtna, men vad händer om livsfaran är mindre akut och mindre tydlig? Vad får man göra, och vad får man inte göra om man ska transportera en person till sjukhus sedan denne av allt att döma har ätit tabletter i ett försök att begå självmord?

Det finns alltså ingen brist på svåra frågor i det här sammanhanget. För att ta ett helt annat exempel, vad gör man när Ärlighet leder till brist på Hänsynsfullhet? Och ännu ett: hur hanterar man situationer där två av ens vänner har en djup konflikt och man känner Lojalitet med dem bägge? Sådana fall kan inte lösas genom att man gör en prioritetsordning av värderingarna, utan man måste göra individuella bedömningar i varje situation för sig. Därmed blir det också omöjligt att föra generella resonemang om en grupp av värderingar, till exempel för att validera att gruppen är fri från motsägelser.

Det man däremot *kan* göra är att komplettera det operativa synsättet med ett slags inlärning. En agent som gång på gång möter situationer där ärlighet står mot hänsynsfullhet, eller där två lojaliteter står mot varandra, kan kanske så småningom se likheter mellan dessa situationer, liksom likheter mellan de förhållningssätt som kommit att väljas. På det sättet kan agentens repertoar av förhållningssätt byggas ut som resultat av en rik erfarenhet. Detta är väl en rimlig beskrivning av vad som händer i praktiken, och det borde också kunna avspeglas i en teori för hur man ska hantera brist på koherens i en samling värderingar.

Motstridiga värderingar inom en värdegemenskap

Frågan om hur man kan leva med motstridiga värderingar uppkommer redan när man talar om en enskild individs värderingar, men den blir ändå mer påtaglig om man vill tala om de gemensamma värderingarna och motstridiga värderingar i en värdegemenskap. Rawls har infört begreppet 'overlapping consensus' vilket i princip kan användas för det ändamålet, men det är ett trubbigt verktyg. Om där till exempel finns två medlemmar som har värderingar vilka är motstridiga i enstaka och ovanliga situationer så skulle ingendera värderingen kunna ingå i ett 'overlapping consensus' för gemenskapen i fråga. Då borde det vara bättre att acceptera att gemenskapen har motstridiga värderingar för vissa speciella situationer, och att den hanterar det problemet på det sätt som beskrevs i föregående avsnitt.

Men frågan har också en djupare aspekt, eftersom tillfällena till motstridiga värderingar kan ses som en nödvändig egenskap hos en värdegemenskap. En sådan är ju i princip en grupp personer vilkas individuella värderingar är tillräckligt lika för att de ska ha ett fruktbart utbyte av åsikter i de fall där värderingarna skiljer sig. Under de förhållandena bör det vara möjligt för värdegemenskapen som helhet, och för dess enstaka medlemmar, att ompröva sina värderingar och att revidera dem om detta syns motiverat. Därigenom kan deras värderingar utvecklas på ett naturligt sätt, gärna med bibehållande av vissa åsiktsskillnader. En värdegemenskap där det aldrig förekommer några motstridiga värderingar måste betecknas som dysfunktionell.

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 meningsfulla, eller till och med fientliga. När detta händer, till exempel i ett politiskt parti, kan det kanske vara bäst att acceptera situationen och låta gemenskapen sönderfalla i sina då naturliga delar.

Progressiv-konservativ dissonans i en värdegemenskap

När det gäller åsiktsförändringar inom en värdegemenskap finns det ett fall som är av särskilt intresse, nämligen när 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 dem som den progressiva respektive den konservativa delen av gemenskapen.

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' där de gemensamt förstärker sin 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 fritänkarnas 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 dess kritiker, 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. Ett mycket tydligt exempel ges av en artikel av Anders Leion där redan titeln "De ser ned på oss" visar PK-dissonansens karakteristiska drag [Leion, 2021].

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 nostalgin 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.

Värderingsförändringar 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 också ofta hänt utan särskilt stora motsättningar. Några överväganden om varför och hur detta har skett kan därför vara relevanta.

En anledning till den snabba utvecklingen i Sverige i det här avseendet kan vara att förändringarna har kunnat ses inom ramen för det allmänna målet om *jämlikhet.* Därvid har det 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 grupper i samhället 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 förts 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.

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 eller 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 dessa frågor har det funnits en mycket mer framträdande PK-dissonans där den konservativa sidan har gjort sig mer hörd än i tidigare fall.

En möjlig slutsats från utvecklingen i Sverige kan därför vara att både homogenitet i en värdegemenskap och värdeförändringar där underlättas om där finns en utbredd acceptans av någon eller några principer av generell karaktär

vilka kan tillämpas inom de flera av de områden där en förändring av de gemensamma värderingarna aktualiseras.

Kapitel 9

Kognitiv dissonans och existentiella kriser

Kapitel 7 beskrev den roll som kognitiv dissonans kan spela för omprövning av både värderingar och verklighetsuppfattning. Men en allvarligare form av kognitiv dissonans kan inträffa när en persons traditionella värderingar och hennes traditionella sätt att leva blir omöjliga på grund av stora förändringar som inträffar i hennes omgivning, till exempel storskalig migration, eller ny teknologi, eller klimatförändringar. I svårartade fall kan detta den leda till ångest och till vad som brukar kallas en *existentiell kris.* En sådan kan definieras som ett tillfälle där en människa ifrågasätter om hennes liv har mening, syfte eller värde, och där hon påverkas starkt negativt av dessa tankar. Ett sådant tillfälle är ofta förknippat med en depression, eller med att personen fastnar i ett ifrågasättande av livets mening.

En analys och förklaring av hur en sådan kris kan uppstå gavs på 1800-talet av Søren Kierkegaard, som menade att ångest och existentiell förtvivlan kunde inträffa när en människas världsuppfattning visade sig otillräcklig för att hantera oväntade och extrema upplevelser i livet. Filosofen Jonna Bornemark hävdar att det samtida samhället redan lider av en existentiell kris, delvis av dessa skäl. I [Bornemark, 2021] skriver hon följande 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. Krig kan självklart leda till existentiell kris för de berörda, och man kan också fundera på om en existentiell kris på nationell nivå i sig kan bidra till att ett krig bryter ut.

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

Det mest konstruktiva sättet att bemästra en existentiell kris tycks vara vad Peter Wessel Zapffe kallar *förankring,* (*anchoring*), och som innebär att man söker fasta punkter inom det kaos som uppstått i medvetandet, eller alternativt att man bygger

väggar för att innesluta detta kaos. En sådan förankringspunkt eller vägg kan till exempel utgöras av en värdering eller ett ideal som personen i fråga kan fokusera på, och som erbjuder ett slags stadga. Zapffe tillämpade också denna princip på samhället, och hävdade att Gud, kyrkan, staten, moralen, ödet, livets villkor, människorna och framtiden alla är exempel på kollektivt använda förankringar.

Om ett samhälle eller en grupp befinner sig i en existentiell kris, hur väljer den då sin förankring? Ett alternativ är att det sker under ledning av populistiska predikanter; ett annat är att det görs genom en process av dialog och konsensus. I det populistiska alternativet kan exempelvis ett avståndstagande från "eliten" eller från "establishment" komma att användas 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. Paraliberalismens betoning av värdekulturen och av värdegemenskapernas betydelse kan alltså tillämpas i detta sammanhang.

Sådana 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.

Litteraturen anger också några andra sätt att hantera en existentiell kris förutom förankring. *Avskärmning,* eller med ett annat ord *isolering* innebär att man helt undertrycker alla störande tankar och känslor. Vägran att erkänna fakta vad gäller klimatförändringen kan vara ett exempel på detta. *Sublimering* är när man inriktar sig bort från det som är negativt, och försöker att bara tänka på positiva saker, till exempel genom litteratur, konst, eller vetenskapligt arbete. *Distraktion* innebär att man fokuserar på något som har förmåga att engagera ens fulla uppmärksamhet så att man slipper tänka på sina problem. Både hasardspel och dataspel kan användas på det sättet. Ett starkt intresse för en konspirationsteori eller för demonisering av en uppfattad fiende är andra exempel på distraktion.

Av dessa strategier verkar förankring och distraktion ha den största potentialen för att skapa störningar i samhället som helhet, inte minst om de kan kombineras. Avskärmning och sublimering förefaller vara mer fredliga och individualistiska, även om det också är intressant att överväga om politisk avskärmning 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 har 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", "islamofoba" 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 paraliberalismens 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 paraliberalismens, 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?

Paraliberalismens premiss nummer fyra ger en början till ett svar, eftersom den för fram det som en målsättning för det mänskliga samhällslivet 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 hon 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 hon 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

Det förhållningssätt som staten och samhället antar med anledning av 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 åt 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, och särskilt till de politiska partierna eller deras sidoorganisationer. 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 motverkar populistiska tendenser och samtidigt uppmuntrar konstruktiv dialog om hur man ska lösa den underliggande kognitiva dissonansen.

.

Del III: Värderingars legitimitet

10: FN:s förklaring om mänskliga rättigheter
11: Värderingars förnuftsmässiga legitimitet
12: Konsensus om gemensamma värderingar

Kapitel 10

FN:s förklaring om mänskliga rättigheter

Kapitel 5 innehöll exempel på värderingar som borde kunna ses som naturliga och ibland självklara, men som ändå kräver samråd innan de kan fastställas. Ett alternativ till alla sådana försök är att hävda att vissa moralregler och värderingar är så självklara att de har en inneboende legitimitet varigenom de inte behöver någon annan motivering. Ett klassiskt exempel på detta finns i USA:s självständighetsförklaring från 1776, där den andra inledande meningen lyder så här:

citat 10-1 *Vi ser dessa sanningar som självklara: att alla människor är skapade jämlika; att de av sin skapare har tilldelats vissa oförytterliga rättigheter och att rätten till liv, frihet och strävan efter lycka finns bland dessa...*

I självständighetsförklaringen handlar det dock inte om moralregler eller värderingar, utan om rättigheter som är ett relaterat begrepp: om någon har en absolut rättighet till något måste det rimligen innebära att andra inte får göra något som tar ifrån detta från vederbörande. Själva rättigheten *kan* man inte ta ifrån någon, enligt den gjorda definitionen, men man får inte ta det som rättigheten avser, även om man kan. Detta måste ses som en moralregel, med den distinktion som vi här har gjort mellan moralregler och värderingar.

Därtill uppkommer frågan om hur dessa rättigheter ska bevaras och försvaras. Vem är det som ska se till, eller bidra till att människor får det de har rätt till? Den gemensamt inrättade staten måste vara en del av svaret, men rimligen måste medmänniskorna också hjälpa till. Det innebär alltså att en rättighetsförklaring kan generera både moralregler och värderingar: moralregler att man inte får ta ifrån någon det som hon innehar i kraft av en rättighet, och värderingar att man efter bästa förmåga ska bidra till att andra får sina rättigheter infriade.

Principerna för användningen av detta slags rättigheter ingår i det som kallas *naturrätt,* eller *lex naturalis.* Man skiljer då mellan två slags rättigheter, nämligen *naturliga* och *legala* rättigheter. Naturliga rättigheter är sådana som anses vara självklara, grundläggande och oförytterliga, så att de inte ska kunna upphävas av samhället eller av någon annan. Legala rättigheter är istället sådana som en rättsordning tilldelar till en eller flera personer, vilket innebär att samma rättsordning kan ändra, begränsa eller upphäva sådana rättigheter. Det betyder också att de kan förfalla om rättsordningen som sådan förlorar sin kraft.

Självständighetsförklaringen hävdar alltså ett antal rättigheter i naturrätten. Det finns också annat som ofta anses ingå i där, såsom uppfattningar om statsbildning, ägande, folkrätten, samt frågor om barn och familjebildning.

I kapitel 3 infördes en distinktion mellan moralisk och deliberativ attityd till

värderingar. Definitionen av naturliga rättigheter innebär att man förutsätter en moralisk attityd till dem, alltså att de är självklara och inte kan ifrågasättas.

FN-förklaringen om mänskliga rättigheter (UDHR)

Tanken på mänskliga rättigheter kan spåras mycket långt bakåt i historien, men ett par viktiga steg togs under 1700-talet, kanske speciellt genom 1789 års deklaration om människans och medborgarens rättigheter *(Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789)* som utfärdades som en följd av den franska revolutionen. Tanken vidareutvecklades under de två följande århundradena och fick sitt stora genombrott genom FN:s Allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna *(Universal Declaration of Human Rights)* (UDHR) som har fått bred uppslutning.

Denna UDHR består av 30 artiklar. Många men inte alla kan sägas generera moralregler eller värderingar, som beskrevs ovan. Därför behövs en enkel gruppindelning av dem för att bättre förstå i vilken utsträckning de motsvaras av regler och värderingar. Åtminstone åtta av artiklarna definierar medborgarens rättigheter gentemot staten (artikel 6-11 samt artikel 13 och 15). Ytterligare sju uttrycker medborgarens rättigheter i det samhälle där hon lever (artikel 21–27). Några av artiklarna hävdar rättigheter som är tillämpliga även om där inte finns något ordnat samhälle. Dit hör artikel 3–5 som avser rätt till liv, frihet, personlig säkerhet och till att inte behöva utstå förnedrande behandling. Dit hör också artikel 18–20 som avser de vanligen nämnda friheterna, alltså yttrandefrihet, religionsfrihet och andra liknande friheter. Artiklarna 12, 16 och 17 är svårplacerade; de behandlar rätten till privatliv och familjebildning, och till att äga och behålla egendom. Övriga sex artiklar (1, 2, 14, 28, 29, 30) behandlar övergripande frågor, såsom möjligheterna till inskränkningar i de angivna rättigheterna.

Sammanfattningsvis finns här alltså 15 artiklar som klart är orienterade mot människans rättigheter i stat och samhälle, och 6 artiklar som lika klart kan tillämpas oberoende av något omgivande samhälle. Detta är i linje med 1789 års deklaration som avsåg "människans och medborgarens" rättigheter.

En naturlig fråga i sammanhanget kan vara om det inte också finns skyldigheter för människorna och medborgarna. Det finns två delar i den frågan: vad finns det för legala skyldigheter för medborgarna, och vad finns det för moraliska skyldigheter eller riktlinjer för människorna i allmänhet? UDHR behandlar egentligen ingetdera, men närmar sig frågan genom artikel 29 där punkt 2 lyder:

Vid utövandet av sina fri- och rättigheter må envar underkastas endast sådana inskränkningar, som blivit fastställda i lag i uteslutande syfte att trygga tillbörlig hänsyn till och respekt för andras fri- och rättigheter samt för att tillgodose det demokratiska samhällets rättmätiga krav på moral, allmän ordning och allmän välfärd.

Detta innebär alltså att enligt UDHR har staten rätt att utfärda förbudslagar, dvs. sådana som uttrycker vad man inte får göra, även om de inskränkger friheterna och rättigheterna, men under vissa förutsättningar om dessa lagars tillkomst. Däremot säger UDHR inte något om lagar som ålägger medborgare andra skyldigheter.

UDHR:s relationer till moralregler och värderingar

Åter nu till frågan om hur UDHR kan motsvaras av moralregler och värderingar, och därmed till frågan om hur människor och medborgare ska få sina rättigheter infriade, och vad det finns för ansvar för detta. Svaret är enkelt vad gäller de åtta artiklar som gäller medborgarens rättigheter gentemot staten: de måste kunna realiseras genom att staten agerar i enlighet med dessa artiklar. Detta ska i sin tur garanteras genom det som sägs i artikel 21, vilken i princip uttrycker den representativa demokratins principer.

För de sju artiklar som gäller medborgarens rättigheter i samhället får man likaså förutsätta att staten ska spela en viktig roll för att garantera även dessa rättigheter, men här kompletterad med insatser från civilsamhället och av medmänniskorna. Artikel 27 kan tjäna som exempel. Denna artikel säger bland annat att

Envar har rätt att deltaga i samhällets kulturella liv, att njuta av konsten, samt att bli delaktig av vetenskapens framsteg och dess förmåner.

En sådan artikel uttrycker i första hand en egentlig värdering , eftersom den säger *vad som bör vara fallet* snarare än *vad människor bör göra.* Men denna egentliga värdering genererar både ett uppdrag för staten (i varje sammanhang där det finns en ordnad stat), en begränsning av människors friheter (man har inte obetingat rätt att hindra någon från det som sägs i artikeln), och kanske också en riktlinje (i mån av möjlighet bör man underlätta för andra att ta del av det som sägs i artikeln).

De klassiska mänskliga friheterna i artikel 18–20 uttrycker vad man har *rätt att göra,* och brukar kallas *negativa rättigheter.* Frågan om vilka moralregler och riktlinjer som genereras av en negativ rättighet är inte så enkel. Yttrandefrihet kan knappast vara ett generellt förbud mot att hindra någon från att fortsätta tala inför andra, eller ett påbud att alltid bereda plats för någon som vill tala till en grupp. Det kan heller inte vara ett skäl för total ansvarsfrihet för vad man har sagt. Istället måste sådana begränsningar av yttrandefriheten bedömas efter om de är proportionerliga eller inte, varvid man får väga in konsekvenserna av yttrandet i sig och av begränsningen. Detsamma gäller till exempel för tolkningen av religionsfriheten [SMR, 2009] . Varje negativ rättighet kan tydligen generera en riktlinje som i sig kan vara ganska komplex. Därtill kommer att många negativa

rättigheter också blir strikt begränsade genom lagar och förordningar.

En konstnärs rättighet att offentliggöra sin konst måste rimligen ses som en del av yttrandefriheten i allmänhet, vilket betyder att även konstnärens eller konstens frihet ska kunna begränsas med hänsyn till proportionalitetsprincipen.

När det nu är så att rättigheter (eller mer exakt, föreställningar om mänskliga rättigheter) är något som ofta genererar moralregler och riktlinjer, leder det till frågan om motsvarigheten är fullständig. Med andra ord: kan alla förekommande moralregler och riktlinjer lika väl uttryckas i form av rättigheter, och kan alla förekommande rättigheter lika väl uttryckas i form av moralregler och riktlinjer?

På den första frågan är svaret uppenbart nej, framförallt eftersom rättigheter är knutna till människor. Moralregler och riktlinjer som syftar till att skydda natur och miljö kan därför inte uttryckas som rättigheter, i varje fall inte inom UDHR:s ramverk.

På den andra frågan är svaret i princip också nej, eftersom till exempel "envar har rätt till frihet" eller "ingen må godtyckligt anhållas" är alltför vaga för att kunna omvandlas till moralregler eller riktlinjer. Dessa exempel ingår i FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna, i artikel 3 och 9. Däremot kan man kanske tycka att sådana rättigheter är slag i luften. Ett ändå tydligare exempel finns i artikel 28, som säger

Envar har rätt till en social och internationell ordning, i vilken de fri- och rättigheter, som uttalas i denna förklaring, till fullo kunna förverkligas.

Detta slags rättigheter får snarare ses som *universella målsättningar* .

Skäl för deklarationer om mänskliga rättigheter

Även om det alltså inte finns någon fullständig utbytbarhet mellan moralregler och riktlinjer å ena sidan, och mänskliga rättigheter å den andra, tycks det ändå som att många av de mänskliga rättigheter som anges i UDHR kan återuttryckas som lagar, moralregler och riktlinjer, och att de övriga har en tydlig karaktär av allmänna målsättningar. Då uppstår frågan varför man alls behöver arbeta med rättigheter, och varför man inte lika gärna kan fastställa vilka målsättningar man har, vad staten ska göra, och vad som är påbjudet, förbjudet, eller rekommenderat för enskilda människor att göra.

En sådan ansats kunde bland annat inrymma det slags riktlinjer som ingick i kapitel 5. De kan inte ses som en rättighetskatalog, utan i flertalet punkter rörde det sig om riktlinjer, och alltså om rekommenderade förhållningssätt. I och för sig skulle man kunna skapa en "universell" katalog över riktlinjer på samma sätt som katalogerna över rättigheter, om det fanns intresse för en sådan.

En sådan ansats skulle också kunna jämföras med islams *ahkam* (gradering) av handlingar, innefattande *wajib* (påbjuden), *mustahabb* (god, rekommenderad), *mubah* (neutral), *makruh* (olämplig), och *haram* (förbjuden).

Eftersom det alltså inte är solklart vad rättighetsdeklarationer ska tjäna för ändamål är det naturligt att gå tillbaka till skälen för att UDHR kom till. Behovet av en sådan 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 besegrade nazistregimen försvarade sig med att deras handlande varit helt i linje med de lagar som gällde i deras land när de 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 internationell överenskommelse om gemensamt erkända rättigheter, så att liknande övergrepp skulle undvikas i framtiden, och så att de skulle kunna beivras i efterskott på en klarare laglig grund. En fråga blir varför man inte lika gärna hade kunnat fastställa en internationell lag som skulle täcka samma behov. De verkliga skälen för detta kan man bara spekulera om, men en bidragande faktor var kanske att begreppet "lag" skulle ha öppnat en Pandoras ask av följdfrågor, till exempel om det då ska finnas en domstol, eller vad som ska krävas för att ändra lagen.

Många sådana problem undviks genom att man använder uttrycket "Universal Declaration of Human Rights" eftersom detta inför något som inte fanns förut, i varje fall inte i någon officiell bemärkelse. Samtidigt innehåller detta uttryck flera ord med starkt positiv laddning, alltså "Universal" och "Human Rights". Man kan jämföra med Nationalencyklopedins formulering att naturliga rättigheter är sådana *som anses naturliga, universellt giltiga för alla tider och folk, och som bör stå över de tillfälliga lagar som stiftas av stater.* Det gör att man lätt kan komma att uppfatta UDHR som en yttring av naturrätten, eller i varje fall som Generalförsamlingens gemensamma tolkning av denna.

Generalförsamlingen själv uttryckte dock aldrig några sådana anspråk. I inledningen till UDHR

tillkännager generalförsamlingen denna allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna som en gemensam norm för alla folk och nationer,...

Här framgår det alltså tydligt att UDHR:s innehåll har *fastställts* genom ett fördrag och att det är en "gemensam norm" som alla ska sträva efter att få erkänd och tillämpad. Den engelska originaltexten uttrycker det som en "common standard of achievement for all peoples and all nations", vilket alltså innebär att det är en förebild och inte någon föreskrift. Därför är det varken några naturliga rättigheter eller några legala rättigheter som proklameras här, utan istället en

gemensamt formulerad målsättning.

Att det inte rör sig om naturliga rättigheter bekräftas också av artikel 29 i UDHR som innehåller följande punkt:

Vid utövandet av sina fri- och rättigheter må envar underkastas endast sådana inskränkningar som blivit fastställda i lag i uteslutande syfte att trygga tillbörlig hänsyn till och respekt för andras fri- och rättigheter samt för att tillgodose det demokratiska samhällets rättmätiga krav på moral, allmän ordning och allmän välfärd.

Naturliga rättigheter ska inte kunna begränsas på det sättet. Det är det här synsättet på UDHR och andra rättighetskataloger som har motiverat skrivningen i premiss 7 för paraliberalismen.

Tyvärr händer det ändå att UDHR åberopas med formuleringar som kan tolkas som att den skulle ha en legal eller till och med naturrättslig legitimitet. Till exempel skrev Carl Bildt och Nyamko Sabuni beträffande UDHR

Den sätter också normer för mänskliga rättigheter som har företräde framför politiska, ekonomiska, kulturella eller religiösa skillnader. *citat 10-2*

Detta stämmer ju inte eftersom den lätt kan få stå tillbaka för nationell lagstiftning, enligt sin egen utsago. Men om nu UDHR inte kan anses ha någon naturrättslig grund utan det måste ses som en katalog över målsatta rättigheter, och om nationell lagstiftning under vissa villkor kan gå före, vilka är då de kvarvarande skälen för UDHR, och därmed också andra liknande överenskommelser?

Lyckligtvis finns det flera. Den ursprungliga motiveringen från Nürnbergprocessen är faktiskt i princip hållbar, trots inskränkningarna i artikel 29, eftersom denna artikel kräver att rättighetsbegränsande lagar ska "tillgodose det demokratiska samhällets rättmätiga krav..." osv. Det borde innebära att företrädare för en icke-demokratisk regim inte ska kunna åberopa denna artikel som ursäkt för handlingar som kränkt mänskliga rättigheter.

De krav och förväntningar som UDHR ställer på statsledningar är ett annat viktigt skäl, och det uttrycks direkt i generalförsamlingen uttryck om "standard of achievement", alltså en ambitionsnivå och måttstock. Ett konkret exempel på detta ges i [Garcia, 2020] vilket är en rapport från människorättsexperter från FN som besökt slumområdet Cañada Real utanför Madrid. De skriver bland annat

Avsaknaden av elektricitet strider inte bara mot dessa barns rätt till lämpliga bostäder, utan det har också mycket allvarliga verkningar på deras rätt till hälsa, mat, vatten, sanitet och utbildning. *citat 10-3*

Härmed avser de uppenbarligen att artikel 25 och 26 i UDHR inte är tillgodosedda. Detta är ett tydligt och intressant exempel på hur rättighetsförklaringar kan leda till ett målsättningsstyrt tänkande i moralfrågor, i stället för att tänka i statiska kategorier. Det innebär att man inte fokuserar på frågor om vilka handlingar som är korrekta, obligatoriska eller förbjudna, utan man utgår istället från konkreta situationer som kräver åtgärd eftersom någons eller några mänskliga rättigheter blir kränkta, och från den utgångspunkten försöker man reda ut hur problemet ska lösas. Både myndigheter, organisationer och individer anses då ha ett generellt ansvar för att bidra i sådana sammanhang. Detta kan ses som en paradigm för hur ett teknologibaserat och därför komplext samhälle ska fungera på moralisk grund.

Ännu ett gott skäl för användningen av UDHR är att den kan tjäna som referensram för den politiska debatten inom ett land, vilket Antje Jackelén har framhållit i [Jackelén, 2021] .

Rättighetsdeklarationer som situationsindikator

I kapitel 3 beskrevs ett förhållningssätt som ett sätt att hantera en uppkommen situation: när en person konfronteras med en situation väljer hon ett förhållningssätt till denna, vägledd av riktlinjer och andra värderingar. Exemplet från Cañada Real följer samma mönster: där beskrivs en situation och efterfrågas ett förhållningssätt till denna, i detta fall ett förhållningssätt från myndigheternas sida. Det är då intressant att referenserna till barnens rättigheter enligt UDHR kan användas som ett sätt att beskriva situationen och betona dess allvar. Mer allmänt kan man föreställa sig en tvådelad modell för moraliskt handlande, där den ena delen består i att identifiera och karakterisera en situation som kräver åtgärd, och den andra delen består i att formulera och realisera ett motsvarande förhållningssätt. Denna tvådelade modell borde kunna användas för att beskriva moraliskt handlande både hos individer och hos stora organisationer.

I inledningen till det här kapitlet beskrevs hur formuleringar om mänskliga rättigheter kan generera moralregler och förhållningssätt. Det nu sagda innebär att de också kan ha en viktig funktion för att indikera situationer som kräver åtgärd, samtidigt som valet av åtgärder görs till en separat fråga.

Rättighetsdeklarationer som juridiska grunddokument

Även om UDHR uttryckligen var avsedd som en gemensam ambitionsnivå eller måttstock, och inte som ett slags lagstiftning i sig, har det ändå funnits en rörelse i riktning mot det senare. Förhållandet mellan UDHR och nationell lagstiftning diskuteras ofta; en översikt över problemet finns i [Svensson-McCarthy, 1998] .

Samma slags juridifiering kan också observeras i samband med andra rättighetsförklaringar, och särskilt *Europakonventionen,* formellt den *Europeiska kon-*

ventionen om skydd för de mänskliga rättigheterna och de grundläggande friheterna, [ECHR, –] vilken har *Europadomstolen* som sitt kontrollorgan. Detta är

en internationell domstol inom Europarådet som tolkar Europakonventionen. Domstolen hör inlagor som hävdar att en av konventionens stater har brutit mot en eller flera av de mänskliga rättigheter som anges i konventionen eller i något tilläggsprotokoll där staten i fråga ingår. *citat 10-4*

Olika medlemsländer har olika synsätt på denna domstol. En av skillnaderna gäller dess princip om *marginal för förståelse* ("margin of appreciation") varmed avses att domstolen ska ta hänsyn till skilda nationella uppfattningar om mänskliga rättigheter, bland annat för att inte riskera stödet för sin egen legitimitet. Domstolens webbsida återger argumentet att användningen av en sådan "marginal" underminerar uppfattningne om de mänskliga rättigheternas universella karaktär. Ett besläktat argument är att denna användning försvagar möjligheten till en "framväxande konsensus" mellan medlemsstaterna som domstolens verksamhet sägs syfta till. Även denna målsättning är dock kontroversiell.

Wikipediasidan om Europakonventionen uppger "Europakonventionen tillkom för att lagstadga Förenta nationernas deklaration om de mänskliga rättigheterna". Frågan om huruvida mänskliga rättigheter ska ses som naturliga rättigheter, som legala rättigheter eller enbart som värderingar blir i högsta grad konkret när åsikter bryts på detta sätt.

Kapitel 11

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 diskurs om värderingar 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 hon börjar ifrågasätta stora delar av sin hittillsvarande moralinställning. (Begreppet infördes i kap 9).

I sådana situationer uppkommer frågan om *legitimitet* för värderingar och moralregler, alltså om det finns övertygande motiveringar för dem vilka 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 bearbetas 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 använda den åtskillnad som infördes i kapitel 1 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 samt riktlinjer 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 egentliga värderingar) än om det 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, riktlinjer och egentliga värderingar) som är övergripande och relativt generella, medan andra är specialiserade till vissa situationer. Frågan om skälet för en viss moralregel kan antingen besvaras genom att hänvisa till en mer generell regel, eller till karaktären i dess förväntade resultat. Motsvarande gäller för riktlinjer som också kan vara mer eller mindre generella. 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 det sättet.

Motiveringar som hänvisar till de förväntade effekterna av att tillämpa en viss moralregel (eller en viss riktlinje) är normalt beroende av kunskapen 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. Allmänt 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 moralregler, värderingar 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 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. I sådana fall kommer *förändringsbenägenheten* hos gruppen och hos dess medlemmar att spela en viktig roll för hur dess värderingar utvecklas.

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. 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 då 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 konstruktionar 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 skulle också kunna vara 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* [Rawls, 1971] 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

utformat för att främja sina medborgars bästa, och väl organiserat enligt en allmän föreställning om rättvisa *citat 11-1*

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

Det som utmärker reflektiv jämviktsteori är dess tes att moralens legitimitet inte kommer av någon yttersta moralisk princip, utan av om det finns ett sammanhang och en konsekvens mellan alla moraliska och ickemoraliska föreställningar som är relevanta för den fråga det gäller. *citat 11-2*

Man ska alltså inte behöva utgå från några filosofiska eller religiösa grundprinciper, och Rawls hävdar istället att man ska utgå från egenintresset och härleda en gemensam rättsuppfattning därur. Han beskriver en metod i flera faser vilken 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 enbart styrs av sitt egenintresse. Dessa teoretiska personer antas ha olika verklighetsuppfattningar, men däremot ingen kunskap om sina personliga egenskaper. En sådan teoretisk person vet alltså inte om den är man eller kvinna, ung eller gammal.

I den första fasen av processen för att hitta en gemensam rättsuppfattning formulerar var och en av dessa abstrakta gruppmedlemmar sin *ursprungliga rättsuppfattning* genom att tänka på olika slags situationer var för sig, och att göra en spontan bedömning av vad som är rätt och riktigt i var och en av dem. 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 *övervägd* sådan. I denna finns en del regler som upphovspersonen är helt övertygad om, och denna del av den övervägda 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 övertygelserna, 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 försöker bidra till detta genom att den innehåller ett drygt tiotal *premisser* och ett större antal *riktlinjer* vilka tillsammans är avsedda att kunna användas på det sättet, och som innehåller både förhållningssätt och egentliga värderingar. Därefter borde man kunna identifiera 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 i just det fallet. 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 moralinställningen (som den definierades 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 [Maagt, 2016] . För tydlighetens skull kommer jag att använda termen "överlappande konsensus" för den bredare betydelsen, och jag väljer då 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 Antje Jackelén [Jackelén, 2016] , [Irving, 2014] . Det används då i mer allmän bemärkelse, varvid distinktioner som den mellan överlappande konsensus och gemensam övertygelse inte kan urskiljas.

Stabilitet i en världsbild

Stabiliteten i en världsbild, eller en del av den, är ett viktigt och relaterat begrepp. Stabilitet och jämvikt är synonyma begrepp i detta sammanhang. För att fortsätta

exemplet med val av stormarknad: anta att den andra personen inte alls bryr sig om vilken butik som ska väljas. (Han kanske bara vill få det hela överstökat 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 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 borttagande 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. 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 förut-

sätter 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.

Införande av sekulära trosuppfattningar

Man kan tycka att det inte är så stor skillnad mellan 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 hon alltså inte om hon kommer att vara invånare eller utlänning i de situationer där regeln skulle tillämpas. Det är detta som kallas att ställningstagandena görs under "okunnighetens slöja".

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 det måste vara avgjort 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 speciella 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, inte i den formella modellen, utan genom att medborgarna bibringas en övertygelse om dem redan vid tidig ålder, och genom att samhället är tydligt med att det är dessa som ska gälla.

I en sådan ansats kan de övergripande värderingarna betraktas som *sekulära trosuppfattningar.* De skiljer sig isåfall från religiösa trosuppfattningar genom att de inte förutsätter någon Gud eller något annat övernaturligt fenomen, men de liknar ändå de religiösa uppfattningarna i att de måste vara baserade på övertygelse och utan att kunna bevisas.

Värdeliberalismens 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, nämligen som skydd för att avvisa sådana 'ursprungliga värdeuppfattningar' som inte bekymrar sig om hållbarheten av den värld vi lever i.

Om denna åtgärd inte bedöms som tillräcklig för att Rawls' ansats ska kunna tillämpas kan man också överväga att lägga till en tredje kardinalvärdering bland de sekulära trosuppfattningarna. Valet av en sådan är dock långt ifrån enkelt.

Kapitel 12

Konsensus om gemensamma värderingar

Föregående kapitel behandlade Rawls' *reflective equilibrium theory* vars uttalade mål är att ge en helt rationell grund för begreppet 'rättvisa' vilken enbart skulle vara baserad på ett upplyst egenintresse. Där framfördes att man kanske kunde använda samma metodik för ge en motsvarande grund för värderingar. Kapitlet beskrev därefter en del av de principiella svårigheterna med denna ansats, tillsammans med ett tänkbart sätt att undvika dessa svårigheter, nämligen genom att förutsätta någon eller några *sekulära trosuppfattningar* som ska föregå den rationella analysen och inte kunna kullkastas av denna. Detta skulle dock innebära att man frångår den ursprungliga målsättningen som var att finna en grund för 'rättvisa' eller 'moral' som skulle vara helt rationell och därför inte kunna bestridas (av rationellt tänkande människor).

Villkorat naturliga rättigheter enligt Rawls' politiska liberalism

I sin bok *Political Liberalism* [Rawls, 1993] prövar Rawls en helt annan ansats i sina försök att ge en rationell grund för begrepp som 'rättvisa'. Den nya ansatsen går ut på att först ange vissa rättsregler som ett slags premisser och att därefter försöka identifiera sådana karaktärsdrag hos individerna i en befolkning som leder till att de kommer att uppfatta dessa rättsregler som naturliga och självklara, och särskilt när det gäller rättsregler som begränsar några medborgerliga rättigheter. Han beskriver dem som kriterier för legitimitet och stabilitet i ett liberalt samhälle, alltså att befolkningen upplever reglerna som legitima och därför inte gör uppror.

För detta ändamål ställer Rawls 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 verkligen ett tillräckligt skäl ur moralisk och principiell synpunkt, om det nu handlar om mänskliga rättigheter? Vidare ställer han frågan vad som krävs för att samhällsordningen då ska vara stabil, alltså att medborgarna accepterar det som sker i sådana fall.

Därtill utgår Rawls också från en princip att *politisk makt bara får användas på sådana sätt som alla förnuftiga medborgare rimligen kan förväntas godkänna.* Användningen av den politiska makten kan då vara att frånta någon en medborgerlig rättighet, till exempel rörelsefriheten. Båda de två orden 'förnuftig' och 'rimligen' avser att medborgarens ställningstagande ska ske inom ramen för rationellt tänkande. Det betyder inte att medborgarna förväntas tänka rationellt och förnuftigt i alla livets skiften, utan enbart att det ska vägleda

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 realiseras. Till att börja med förutsätter han att medborgarna uppvisar tolerans och ömsesidig respekt, och att de är allmänt förnuftiga (*reasonable*), antaganden som är helt förenliga med den paraliberala livsinställningen.

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.

Det kan dock diskuteras huruvida "public reason" enbart bör avse medborgarna, eller alla boende i ett samhälle.

Slutligen gör Rawls också en förutsättning om att *förnuftig pluralism* föreligger i samhället i fråga, vilket innebär att de doktriner som bärs upp av de olika värdegemenskaper som kan finnas där ska vara förnuftiga doktriner. Där kan alltså finnas förnuftig evangelism, förnuftig islam, förnuftig buddhism, 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-förnuftig doktrin kan man ta en doktrin som kräver av sina anhängare att de ska rösta på ett visst politiskt parti i stället för att göra sina egna bedömningar.

Rawls utgår som ovan sagts från en princip om när politisk makt får användas, men en naturlig variant av denna princip är att undantag från medborgerliga rättigheter bara får göras på sådana sätt som alla förnuftiga medborgare rimligen kan förväntas godkänna. Härigenom blir det möjligt att se uttryck för sådana undantag som ett slags värderingar, vilket gör att de kan få ingå bland de samhällsgrundande värderingarna i tillämpliga fall.

Rawls använder beteckningen 'pluralism' i samband med beskrivningen av ett samhälle där bara förnuftiga doktriner förekommer, men han hade lika gärna 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 finns goda förutsättningar för att man där ska kunna utveckla lagar och andra rättsregler som kan få allmän acceptans bland medborgarna, inklusive lagar som inskränker en enskild persons medborgerliga rättigheter. Denna allmänna

acceptans innebär alltså att även dessa lagar uppfattas som legitima. Rawls begränsar sig dock till att hävda att det finns "goda förutsättningar" för ett sådant resultat (alltså ingen garanti), och han noterar att under problematiska förhållanden är det fullt möjligt att denna önskade effekt inte uppnås.

Rawls' teori om förnuftig pluralism kan ses som en generalisering av naturrättens principer, eftersom den klassiska naturrätten då får utgöra det specialfall av teorin där man inte behöver förutsätta några speciella särdrag hos medborgarna för att acceptans ska uppstå. Hans resonemang är i högsta grad relevant för den här bokens ämne. Det kan försvaras som rimligt ur rationell synpunkt, samtidigt som man kan ifrågasätta hur troligt det är att man ska få någon större uppslutning runt någon av de 'förnuftiga doktriner' som han tänker sig. Trots denna och andra osäkerheter har ändå en riktlinje om tillämpning av medborgerligt förnuft förts in under rubriken "Riktlinjer som avser kunskap och förnuft" i kapitel 5. Innehållet i det kapitlet är ju avsett som exempel och diskussionsunderlag, och inte som något slutligt förslag. Med en liknande reservation kommer kravet på förnuftig pluralism att tas upp i värdering 30 i kapitel 15.

Invändningar mot tanken på rationellt grundad moral

Jämsides med olika försök till formulering av en rationellt grundad moral som har gjorts av Rawls och av andra, finns det andra filosofer som helt har tagit avstånd från dessa strävanden. En framträdande företrädare för dessa alternativa synsätt är den skotske moralfilosofen Alasdair MacIntyre som har framfört en stark kritik av den moderna tidens syn på etik och moral vilken 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 syfte eller dess mening. 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.

Skillnaden i synsätt blir särskilt tydlig när man behandlar möjligheterna till *moralförändring,* snarare än den rent statiska analysen av moralen. Både Rawls och MacIntyre förutsätter möjligheten till rationell moralförändring, alltså en process av argumentation och av successiva kognitiva dissonanser, diagnoser av orsakerna till varje dissonans, och åtföljande 'reparation'. Men för Rawls är detta en blind process där varje reviderad moraluppfattning följer av den föregående inom ramen för logikens lagar, men utan några andra begränsningar.

Enligt det teleologiska synsätt som MacIntyre företräder måste det istället finnas vissa 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. Tanken i det förra kapitlet att komplettera Rawls' ansats med en eller flera sekulära trosuppfattningar kan ses som ett enkelt exempel på teleologiska antaganden. I en viss utsträckning motsvaras de också av begreppet kardinalvärderingar som infördes i kapitel 2, även om paraliberalismen hävdar att även dessa ska kunna ändras om tillräckligt starka skäl föreligger.

Alasdair MacIntyre framförde denna kritik i sin bok *After Virtue* [MacIntyre, 1981]. Han pekar där på Aristoteles' etik med dess teleologiska syn på det högsta goda och dess syn på moraliska handlingar, och han menar att det är "den bästa teori som kommit fram än så länge".

MacIntyre tar avstånd från tanken att de grundläggande värderingarna skulle kunna vara universella och samtidigt vara så konkreta att de kunde avgöra moraliska tvistefrågor. Istället menar han att moral formuleras och utvecklas inom flera olika tanketraditioner i världen, och att skilda uppfattningar kan uppstå både inom och mellan sådana traditioner. Varje tradition för sig består av en verklighetsuppfattning, en samling av begrepp och tolkningar av dessa, ett sätt att resonera, och mycket annat. Därför finns det enligt honom ingen möjlighet att använda innehållet i en tradition för att logiskt motbevisa något som hävdas i en annan tradition. Däremot kan utomstående granska och kritisera en tradition, till exempel vad gäller dess inre logiska konsekvens, dess sätt att hantera oklara begrepp, eller dess förmåga att åstadkomma meningsfulla resultat.

Några enkla exempel på hur sådana tanketraditioner kan komma till och utvecklas ingick i kapitel 8, i samband med frågor om motstridiga värderingar och deras förändring.

Genom anknytningen till Aristoteles' tänkande för MacIntyre fram formuleringen av 'dygder' som ett komplement till moralreglerna, och han beskriver vissa moralregler som ovillkorliga, dvs att de inte medger några undantag De exempel på samhälleliga riktlinjer som beskrevs i kapitel 5 kan i viss mån ses som motsvarigheter till vad MacIntyre betecknar som 'dygder' eller som villkorliga moralregler.

Värderingsförändringar bör ses som ett slags opinionsbildning

Kapitel 8 beskrev bland annat fenomenet med progressiv-konservativ dissonans vilket 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 paraliberal synpunkt måste svaret bli att eftersom vi vill värna om fri opinionsbildning, och eftersom värderingsförändringarna ingår där följer att de processer där värderingar förändras måste vara fria från statlig påverkan, om det inte finns särskilt starka skäl för motsatsen.

Ett uppenbart sådant undantag gäller de samhällsgrundande värderingarna, 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. Även 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 paraliberal synpunkt utgör detta 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 inte innebära att man omedelbart accepterar alla de nya idéer som dyker upp i den allmänna debatten, eller framförs av staten. Om någon gör det 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 prövat 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.

Sammanfattning av materialet i bokens del III

De första kapitlen i denna bok definierade paraliberalismen i form av ett antal premisser, tillsammans med kommentarer i anslutning till dessa. Kapitel 10 till 12, alltså bokens del III, har framförallt refererat och diskuterat arbeten av John Rawls och av Alasdair MacIntyre med tanke på deras möjliga relevans för paraliberalismen. Resultatet av denna granskning kan nu sammanfattas som följer.

Beträffande Rawls' 'reflective equilibrium theory' var utgångspunkten att denna visserligen var formulerad som en rättslära, en 'theory of Justice', men att samma ansats också borde kunna tillämpas på värderingar. Slutsatsen har emellertid blivit

att så inte är fallet, i grunden beroende på att värderingar inte behöver vara absoluta, utan de har ofta formen av riktlinjer som medger undantag när så är motiverat.

Däremot framstår Rawls' senare bidrag i boken *Political Liberalism* som betydligt mer tillämpbart. särskilt hans principer om medborgerligt förnuft dvs. *public reason.* Dessa principer har därför införts i kapitel 5 och kapitel 15.

Vad gäller de principer som MacIntyre framför finns en självklar överensstämmelse med paraliberalismen på många sätt. Den enda invändningen vid den här punkten gäller hans anknytning till traditionen från Thomas av Aquino vilken är främmande ur paraliberalismens synpunkt. I huvudsak måste man ändå se paraliberalismen som ett synsätt i Alasdair MacIntyres efterföljd.

Del IV: Liberalt samhällsskick och statsskick

13: Staters suveränitet och autonomi
14: Värderingar för autonoma nationalstater
15: Metavärderingar för autonoma nationalstater
16: Medborgarskapet, rösträtten och den demokratiska koden

Kapitel 13

Staters suveränitet och autonomi

Hittillsvarande kapitel har behandlat autonomi och värderingar ur individens synpunkt. Nu ska samma begrepp tillämpas på stater och nationer, framförallt genom att även dessa förväntas ha sina egna uppsättningar av värderingar. Detta är viktigt för att kunna diskutera statens förhållningssätt till minoriteter som har andra värderingar än dem som är gemensamma för staten som helhet. Vidare är det också viktigt som utgångspunkt för tankar om hur mänskligheten ska kunna axla sin naturliga uppgift att värna om jordens miljö, och om dess förmåga att ge hela dess befolkning goda livsvillkor. I dessa sammanhang görs en nytolkning av ett antal kända begrepp, såsom 'nation' och 'nationalism'.

Statens ändamål

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 rättskipning, 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, och vilka vägleds av paraliberalismens kardinalmål, alltså medborgerlig autonomi och global hållbarhet.*

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 global 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 [Tännsjö, 2018], men dessa tankar har bestridits kraftfullt [Leander, 2018] , och ur hållbarhetsmålets synpunkt måste de betraktas som en distraktion.

Hur ska man då åstadkomma att suveräna stater faktiskt kommer att vägledas av dessa kardinalmål? Viljan till detta måste ytterst komma från medborgarna, och nästa premiss anger hur det ska kunna ske:

Premiss 11 *är en övertygelse att om huvuddelen av medborgarna i en suverän stat är autonoma individer så kan de ge staten som sådan en förmåga till autonomi, alltså till självständigt handlande med hjälp av samråd, kunskap och förnuft, och styrt av gemensamma, ansvarskännande värderingar och förhållningssätt.*

Denna premiss klargör också vad som ska menas med begreppet 'autonom stat', och särskilt att en sådan stat måste stå för en uppsättning egna värderingar.

De tidigare synsätten på vad som är målen för en stat eller en nation har blivit mindre självklara på senare tid, och av flera skäl. Främst för att relationen mellan "befolkningen" och "territoriet" blir alltmer flytande på grund av den ökande migrationen, men också eftersom hållbarhetsmålet numera framstår som ett övergripande mål för mänskligheten. Av bägge dessa skäl måste man överväga nya, och kanske helt annorlunda svar på den existentiella frågan för stater och nationer. I grunden är det därför som autonomibegreppet, med dess betoning av ansvarsfulla värderingar, nu kan behöva utsträckas så att det kan tillämpas även på stater. Tanken på global hållbarhet som ett övergripande mål för mänskligheten innebär direkt att varje stats ansvarsfulla autonomi måste utövas inom ramen för värderingar där staten bidrar till detta mänklighetens gemensamma mål.

Suveränitet, autonomi och den liberala världordningen

Genom premiss 10 och 11 ses staten som en moralisk agent, alltså något som har förmåga att agera i enlighet med en egen moraluppfattning. Denna tanke omfattas inte av alla. Per Ericson har till exempel skrivit att *alla liberaler har utgått från [att] bara den enskilde är en moralisk agent* [Ericson, 1999].

Att en stat är suverän betyder att den inte är utsatt för något yttre tvång, och därav följer att suveränitet och autonomi är relaterade men skilda begrepp. Enligt resonemanget om tvång i kapitel 2 kan en stat ha autonomi även om den inte är suverän, och suveräna stater behöver inte nödvändigtvis vara autonoma. Alla agerar uppenbarligen inte med hjälp av samråd, kunskap och förnuft, till exempel.

De nyssnämnda premisserna innebär att paraliberalismen hävdar bägge dessa principer, alltså suveränitet och autonomi, men att den tar höjd för att det finns ett antal stater i världen där premiss 11 knappast kommer att vara tillämplig under överskådlig tid. Förhoppningen är ändå att premiss 10 är och kommer att vara tillämplig för de allra flesta stater.

Begreppet *den liberala världsordningen* återkommer ofta i den allmänna debatten, gärna i samband med uttalanden om att den befinner sig i kris. Detta begrepp förknippades främst med att mellanstatliga relationer skulle hanteras dels inom ramen för internationella organisationer och en internationell rätt som fastställts inom dessa, dels också genom fritt ingångna avtal mellan suveräna stater. En mycket klarsynt analys av denna världsordnings svagheter publicerades så tidigt som 2016 av Magnus Christiansson som då skrev [Christiansson, 2016]:

Många hävdade att murens fall 1989 innebar historiens slut. I dag finns det tvärtom anledning att betrakta perioden 1989–2015 som en avslutad epok. Både inom nationerna och på den internationella arenan stärker de antiliberala krafterna

sina ställningar. Vi bedrar oss när vi talar om en kris för demokratin. En kris är något övergående, men den försvagning av det öppna samhället som vi nu bevittnar är en mer djupgående utveckling.

Christiansson tar där ett historiskt perspektiv, och jämför till exempel perioden 1989-2015 med perioden 1789-1815, alltså från den franska revolutionen till Wienkongressen. I dagsläget är anfallet på Ukraina 2022 helt i linje med Christianssons analys, och i detta år är det en helt öppen fråga vilken väg utvecklingen ska ta. Premiss 10 och 11, liksom övriga premisser i det här kapitlet, får ses som försök att precisera några viktiga aspekter av det hittills förhärskande systemet, och som uttryck för en förhoppning att det ska kunna leva vidare.

En av de dagsaktuella tendenserna är att imperietanken har kommit tillbaka, alltså tanken att en stat ska kunna underkuva flera av sina grannar och styra över dem. Detta är förstås i fullständig motsats till det westfaliska systemet, och det påminner om den epok som (förenklat uttryckt) avslutades 1648. Då var det det västromerska riket som gick i graven, nu kan man tänka att det är det östromerska riket som befinner sig i samma avslutande fas.

Här finns också en anknytning till motsatsparet samförståndsvilja – dominansvilja som beskrevs i kapitel 5. Inom den liberala världsordningen karakteriseras mellanstatliga relationer av samförståndsvilja; inom imperietänkandet styrs det av dominansvilja.

Statens värderingar definieras av dess nation

Vilka värderingar ska då en stat med autonoma medborgare anses ha? Alla tycker inte lika, och i praktiken kommer det alltid att finnas några medborgare vilkas värderingar skiljer sig kraftigt från majoritetens. Varje stat behöver ha gemensamma lagar, och dessa kan tas fram inom ramen för en representativ demokrati, men värderingar av olika slag (inklusive riktlinjer och förhållningssätt) är mer flexibel materia som inte låter sig hanteras i ett formaliserat system.

Paraliberalismens förslag till lösning på detta problem är att göra skillnad mellan 'stat' och 'nation' så att de får betydelser som är närliggande men inte identiska. Ordet *nation* kommer här att användas för att beskriva en värdegemenskap som enats om ett antal samhällsgrundande värderingar, och som ingår i eller vill upprätta en stat baserad på dessa. En sådan stat kommer att kallas en *nationalstat.* 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, men med

den här definitionen av nationsbegreppet blir det naturligt att ha en övergripande definition av *nationalism i allmänhet,* nämligen att

nationalism utgörs av en upplevd tillhörighet till en viss nation, parad med en övertygelse om, och ett engagemang för de värderingar som är gemensamma för denna nation.

Den definitionen är tillämpbar för de olika slagen av nationalism, och med den blir det meningslöst att tala om huruvida nationalism är bra eller dålig. Det beror ju helt på vilken nation den avser, och hur den som yttrar sig bedömer de värderingar som gäller inom den nationen. På samma sätt blir 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 gemensamma samhällsgrundande värderingar vilka också överensstämmer med liberalismens principer.

En *liberal nationalstat* är därför en nationalstat som bildas av en liberal nation. Den som ingår i en liberal nationalstat och ansluter sig till dess värderingar kommer alltså att se nationalism för den egna nationen som helt positiv. Uttrycket *demokratisk kod* kommer att användas för att beteckna de samhällsgrundande värderingarna i en liberal nationalstat.

Följande premisser anger naturliga förutsättningar för en sådan 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 avvisa dem som inte accepterar dem. Även om det finns en

viss tidpunkt då alla medborgare accepterar dessa värderingar kan detta kanske förändras över tiden. Det kan t ex inträffa eftersom medborgarskap vanligen ärvs till nästa generation, och då 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. Följande premiss uttrycker vad som bör vara förhållandet mellan stat, nation och demokrati:

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.*

Det är alltså principiellt viktigt att de som har avvikande uppfattningar vad gäller den demokratiska koden inte ska betraktas som andra klassens medborgare av detta skäl. De ska åtnjuta full respekt både för sig själva och för sina argument, samtidigt som de förväntas visa samma öppenhet och respekt gentemot den majoritet som nationen utgör.

Syftet med lagstiftningen och den demokratiska koden uttrycks på följande sätt:

Premiss 14. *En autonom nationalstat måste baseras på två ömsesidigt beroende resurser, nämligen dess demokratiska kod och dess lagstiftning. Det främsta syftet med bägge dessa ska vara att skydda integriteten, autonomin 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 nationens gemensamma värderingar för att vara legitima, men brottsbekämpning kan inte garanteras enbart av polisen och rättsväsendet. Dessa gemensamma värderingar är också nödvändiga förutsättningar för att lagarna ska tillämpas i praktiken.

Moralen i det 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 värderingskonflikter, förutom de uppenbara konkreta konflikterna, och detta kräver en viss diskussion.

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 ständig 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.

Det westfaliska systemet och nationaldarwinismen

En principiell invändning mot det westfaliska systemet kan vara att det möjliggör *nationaldarwinism* , dvs det sysnsätt som nämndes inledningsvis och som hävdar att 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.

Invändningen mot det westfaliska systemet skulle alltså vara att det riskerar att bereda vägen för ett nationaldarwinistiskt synsätt i brutal bemärkelse: om varje stat tillerkänns fullständig suveränitet och ingen stat ska ha rätt att ingripa i en annan stats inre angelägenheter, då finns det inte längre någon spärr mot ohöljd våldsamhet och egoism från en stat mot en annan. Utan en sådan spärr kan man frukta att skrupelfria stater komme att överflygla de andra på sikt.

Ur paraliberal synpunkt bemöts denna invändning som vi sett genom att överföra principerna om autonomi (enligt 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. Kriget i Ukraina år 2022 är ett aktuellt exempel på brott mot dessa principer, och på de kraftiga reaktionerna från andra stater som då har följt. Det sagda utgör alltså inte några nyheter, utan det tjänar till att visa hur paraliberalismens principer överensstämmer med vad som faktiskt tillämpas i rätt stor utsträckning, men också hur mycket som återstår att göra.

Ändå finns invändningen att detta kanske inte räcker, och att Bismarck kan ha haft en poäng när han 1862 sade att *tidens stora frågor avgörs inte genom tal och majoritetsbeslut – det var misstaget 1848 och 1849 – utan genom järn och blod.* Detta är alltså ännu ett exempel på hur dominansvilja har valts framför samförståndsvilja. Sådant beteende ligger nationaldarwinismen nära, och det kan tillämpas både i mellanhavanden mellan jämnstarka grannar, och som ett sätt att legitimera imperiebyggande.

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 det 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.

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.

Etniska och liberala nationer

En annan invändning mot det westfaliska systemet och dess konsekvenser kan vara att det bereder vägen för etnisk nationalism, och att detta är nationalismens ursprungliga och grundläggande karaktär, dess "rötter". 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 "Förenta 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 möjligt exempel.

Trots dessa svagheter i det westfaliska systemet, både principiella och praktiska, tycks det ändå uppenbart att inget bättre förslag står till buds.

.

Kapitel 14

Värderingar för autonoma nationalstater

De premisser för staters suveränitet och autonomi som uttrycktes i det föregående kapitlet är avsedda som en tydlig grund för paraliberal ideologi. För den som accepterar dessa premisser blir nästa steg att överväga vilka värderingar som är rimliga för en autonom nationalstat i paraliberalismens bemärkelse. Här talar vi alltså om värderingar som ska vägleda den autonoma statens handlande. Liksom i kapitel 5 är det (förslag till) värderingar som varje nation har att pröva och ta ställning till efter sina förutsättningar.

De följande förslagen till nationella värderingar är uppdelade i tre grupper, nämligen inomstatliga värderingar, mellanstatliga värderingar, och värderingar som avser frågor vid mellanstatlig migration. Värderingarna numreras från 15 och uppåt eftersom premisserna i föregående kapitel slutade vid nummer 14.

Inomstatliga värderingar

De inomstatliga värderingarna avser hur staten ska ställa sig i frågor som bara gäller den egna befolkningen.

Värderingen gällande statens uppdrag

Värdering 15. *I en autonom nationalstat ingår det i statens uppgifter att garantera medborgarnas och den övriga befolkningens rättigheter, i linje med premiss 14. Detta åliggande utövas inte bara genom statens lagar och rättssystem, utan också på flera andra sätt. De 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 icke-acceptabla ojämlikheter i dessa avseenden.*

Samhällsgrundande värderingar och en demokratisk kod

Avgränsningen av 'samhällsgrundande' värderingar infördes i kapitel 3, och de förslag till 'riktlinjer' som beskrevs i kapitel 5 är avsedda att kunna 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* [Aiken, 1952] 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 får här beteckna en överenskommen samling av samhällsgrundande förhållningssätt som stämmer överens med demokratiska principer.

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 medborgerlig uppslutning.

Främjande och användning av statens demokratiska kod

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

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 att 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.

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.

Den liberala nationalstatens fortlevnad och självförsvar

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

Värdering 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.

Värdering 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.*

Värdering 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 värdering kompletterar Premiss 6, men ur ett annorlunda perspektiv eftersom Premiss 6 gäller individens intressen, medan värdering 18 gäller statens intresse och det allmänna bästa.

Värdering 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.*

Värdering 20. *Som en följd av värdering 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 7 behandlade 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.

Värdering 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 kunde ändra dess karaktär bort från dessa värderingar och på ett permanent sätt, då 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 värdering är ändå användbar som en avsiktsförklaring.

Migrationsrelaterade värderingar

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 mellan två delar av befolkningen som vi kan kalla *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. Inhemska 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 med dåliga villkor 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 resurser. 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.

Statens inställning till mänskliga rättigheter

I linje med Premiss 7 måste varje liberal nationalstat förutsättas ha tagit ställning för FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna, eller i varje fall en egen variant av denna. Det innebär att en sådan stat har accepterat vissa förpliktelser mot andra staters invånare, och inte bara mot sina egna medborgare och sin befolkning. Följande värderingar behandlar de tillhörande frågorna.

Värdering 22. *Staten och dess medborgare måste behandla andra staters medborgare med respekt och generositet. Detsamma gäller statslösa personer.*

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.

Nästa värdering berör direkt de mänskliga rättigheterna och utgår från den uppdelning av dessa som gjordes i kapitel 9. Det som där beskrevs som "rättigheter gentemot det egna samhället", dvs. artiklarna 21 – 27 ska betecknas som positiva rättigheter ('rättighet att få något'), medan de övriga alltså betecknas som negativa rättigheter ('rättighet att göra eller behålla något').

Värdering 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 dock rätt att göra vissa begränsningar av de positiva rättigheterna för de invånare som har valt att ta avstånd från statens demokratiska kod.*

Värdering 24. *Statslösa personer som befinner sig 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.*

Värdering 25. *Vid behandling av frågor om medborgarskap, asyl eller begäran om inresa för icke-medborgare har nationalstaten oinskränkt beslutanderätt. Därvid har den 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. Inom dessa ramar ska den utöva största möjliga generositet mot dem som är i behov av hjälp.*

När värdering 25 nämner "oinskränkt beslutanderätt" förutsätts självklart också att staten följer de internationella avtal som den har ingått.

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 är för stort för att behandlas här.

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 invåndare, eller av den stat som tagit emot tillresande. Mer specifikt, vad ska det krävas, enligt de samhälleliga 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 moral i samband med migration. Eftersom migration ibland orsakas av förändringar i klimat och miljö är detta en av huvudpunkterna i konflikten mellan de två kardinalmålen.

Mellanstatliga värderingar

Mellanstatligt samarbete gällande kardinalmålen

Det förra kapitlet förde fram tanken på *autonoma stater* som har handlingsfrihet eftersom de är suveräna, men som också har egna värderingar på samma sätt som autonoma individer. Det leder till viktiga frågor om hur statens värderingar bör

samspela med medborgarnas, och vilken status de samhällsgrundande värderingarna ska ha. Vidare uppkommer frågor om vilka värderingar som en stat lämpligen bör ha gentemot andra stater och deras medborgare. Detta är frågeställningen för det här avsnittet.

Värdering 26. *Varje autonom stat ska samarbeta med andra stater för att gemensamt uppnå hållbarhetsmålet. Den tar också som sin uppgift att bidra till att uppnå autonomimålet vad avser alla individer i sin egen befolkning, och likaså ska den stödja andra stater i deras motsvarande ansträngningar.*

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

Mellanstatliga åtgärder vid värderingsbrott

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.

Avvikelser 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 kanppast uppfyllas under överblickbar tid, givet de förhållanden som råder i världen idag.

Avvägningar

Vad gäller värdering 15: När staten utför sitt uppdrag att skydda medborgarnas friheter och rättigheter enligt värdering 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 värdering 16. Denna värdering 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

Metavärderingar för autonoma nationalstater

Kulturell mångfald föreligger när det finns viktiga skillnader mellan stora grupper inom befolkningen i en stat, till exempel skillnader med avseende på etnicitet eller religion. 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.

Paraliberalismens premisser om autonomi och om liberala nationalstater kan lättare uppnås i ett land med stor kulturell homogenitet, så kulturell mångfald innebär att många av dessa premisser måste ifrågasättas och kanske omprövas. Ändå bör paraliberalismen kunna ha något att säga även om sådana förhållanden.

Migration är ofta den viktigaste förklaringen till en ökad kulturell mångfald, och migrationen beror i många fall på försämringar 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 paraliberalismens synpunkt, nämligen: (1) Hur ska en paraliberal 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?

Den senare frågan behandlades i ett avsnitt med rubriken "Mångfaldsrelaterade riktlinjer" i kapitel 5, och här ska den första av dessa frågor behandlas.

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.

Eftersom paraliberalismen lägger stor vikt vid de samhällsgrundande värderingarna och den demokratiska koden är följande värdering en naturlig konsekvens:

Värdering 26. *De riktlinjer som beskrivs i kapitel 5, avsnitt 7 (Respekt för och försvar av det egna landet) förväntas av alla medborgare och invånare, inklusive av dem som inte accepterar den demokratiska koden i sin helhet. Detta inkluderar t.ex. riktlinjen 'nationell förankring'. Det ingår i statens uppdrag att främja dessa riktlinjer.*

Det följer också att staten bör 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 hennes val av värderingar.

Öppen diskussion om den demokratiska koden

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 kan uttryckas med följande värdering.

Värdering 27. *Universitet och andra akademiska miljöer ska inte få ha regler som 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.

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 en egen, sluten grupp som står i opposition till det

omgivande samhället. En sådan inriktning betecknas som *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 separatism av detta slag [Macron, 2020] , [The Guardian, 2020] . Politisk separatism är oförenlig med paraliberalismen vilket utsägs genom dess värdering 17. Detta motiverar också en särskild värdering avseende åtgärder mot separatism:

Värdering 28. *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 handfasta motåtgärder vid behov.*

Dessa motåtgärder kan i första hand avse sociala aktiviteter och opinionsskapande verksamhet, men ibland kan det behövas mer. Det gäller särskilt när det handlar om grupper med stark inre disciplin vad gäller opinionsbildningen. I sådana fall kan vi tala om *normativa värdegemenskaper* vilka kan utgöra ett särskilt problem.

Normativa värdegemenskaper

För att diskutera normativa värdegemenskaper behöver vi göra 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 inskärpa gemenskapens normer bland medlemmarna, både som allmänna principer och genom att ta ställning i specifika fall. Eftersom normer liknar 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 värderingar.

Värdering 29. *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.*

Värdering 30. *En normgivare eller morallärare i en normativ gemenskap förväntas iaktta och medverka till förnuftig 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.

Förnuftig pluralism definierades i kapitel 12, med vissa reservationer som också är tillämpliga på värdering 30. Mot denna värdering kan man också invända att ingen överhuvudtaget har rätt att uppmana människor att bryta mot lagarna, men tanken med denna värdering är dels att framhälla att morallärare har ett särskilt ansvar i detta avseende, dels också att utsträcka principen till att också gälla uppmaningar att bryta mot gällande samhällsgrundande värderingar.

I värdering 28 nämndes möjligheten att vidta "kraftfulla" åtgärder mot en framväxande separatism. En sådan åtgärd kan vara att utfärda ett *förkunnelseförbud,* dvs. att förbjuda enstaka normgivare att tala inför publik, vare sig på platsen eller via elektroniska media, samtidigt som man behåller rättigheten för vederbörande att uttrycka sig i skrift. Detta kan vara ett väl avvägt sätt att motarbeta värderingar som strider mot den liberala demokratin eller den gällande demokratiska koden. Det försvårar agitation samtidigt som det behåller en viss möjlighet till sansat meningsutbyte mellan olika åsiktsriktningar. Ett förkunnelseförbud är förstås en begränsning av yttrandefriheten, så det bör bara användas när det finns tillräckligt starka skäl.

Auktoritet kontra autonomi inom en projektorganisation

I samband med resonemanget om normativa värdegemenskaper kan man också notera att sådana faktiskt är mycket vanligt förekommande i ett samhälle, men på ett sätt som vi uppfattar som någorlunda naturligt. 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 där ledarlösa organisationsformer diskuteras, nämligen i utopiska beskrivningar av alternativa sätt att organisera samhället. Ett aktuellt

exempel finns i Martin Hägglunds senaste bok *This Life - Secular Faith and Spiritual Freedom* [Hägglund, 2020] . Han föreslår där en "demokratisk socialism" där dagens kapitalism har ersatts med ett nytt värdebegrepp – värde, inte värdering – där monetärt värde ersätts med ett annat mått på vad som är viktigt i livet. I våra termer består detta koncept av 'hur stor del av sin tid som en person kan utöva sin egen autonomi'. Martin Hägglunds idéer är tankeväckande och intressanta, men det är svårt att se hur de ska kunna fungera i praktiken.

Realistiskt sett måste vi istället leva med spänningen mellan auktoritet och autonomi, och hantera den spänningen efter bästa förmåga. Moderna ledningsteorier lägger stor vikt vid hur man bäst kan motivera anställda och andra projektmedlemmar för deras arbete, och hur man uppnår deras aktiva deltagande. Detta överensstämmer kanske med att ge var och en tillräckligt utrymme för att utöva sin autonomi, och att se till att utövandet av autonomin blir till en resurs som gynnar projektet som helhet. Detta berördes också genom punkten om medbestämmande i kapitel 5, avsnitt 5.4.

.

Kapitel 16

Medborgarskapet, rösträtten och den demokratiska koden

Premiss 13 i kapitel 13 bekräftade 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 medborgarskap och rösträtt

Man kan i princip urskilja tre renodlade kriterier för *medborgarskap.* En möjlighet är att medborgarskap erhålls genom arv, till exempel att man ärver faderns medborgarskap om inga särskilda skäl föreligger. En territoriell definition är en annan möjlighet, där de som stadigvarande uppehåller sig på en viss stats territorium ska räknas som dess medborgare. Den tredje möjligheten är att koppla medborgarskapet till kulturell tillhörighet, så att var och en som är tillräckligt 'förankrad' i en stat ska vara berättigad att få medborgarskap där. Denna tredje möjlighet ger större möjlighet till bedömningar än de två första, vilket i sig kan vara en nackdel.

I praktiken tillämpar Sverige, liksom många andra länder, en kombination av det första och det tredje kriteriet. Det ger utrymme för ett visst godtycke, men har ändå utvecklats till en etablerad praxis. Samtidigt finns det en återkommande diskussion om vad som bör gälla, till exempel om kunskaper i landets nationalspråk ska vara ett krav för medborgarskap, eller om det ska krävas kunskaper om, och förståelse av landets samhällssystem. Sådana krav motiveras då med att medborgarskapet ger rätt att rösta i allmänna val, och de kraven ses som förutsättningar för att man som väljare ska kunna fatta ett välgrundat beslut.

Frågorna om *rösträtt* och rätt till medborgarskap hänger alltså samman. I det följande ska dessa frågor diskuteras förutsättningslöst, alltså så långt möjligt utan bindningar till nu gällande regler och praxis, och främst utgående från paraliberalismens principer. Detta kommer också att ge en förklaring till den sista meningen

i Premiss 13, som annars kan förefalla omotiverad.

Synen på nationalstaten som en värdegemenskap med avseende på samhällsgrundande värderingar är grundläggande för paraliberalismen, och den har beskrivits i de föregående kapitlen. Med hänsyn till detta är det naturligt att se dessa värderingar som den naturliga referensramen för politiken och de politiska besluten, och därför också för de allmänna valen. Å andra sidan vore det inte acceptabelt att begränsa rösträtten till dem som säger sig omfatta dessa värderingar, särskilt som det är svårt att veta vad en person verkligen anser. En bättre lösning är istället att förutsätta *kunskap om* de samhällsgrundande värderingarna och hur de används i praktiken, men inte mer. En person som kan redogöra för detta men samtidigt säger att hon inte alls delar dessa värderingar, skulle ändå ha full rätt att rösta och skulle välkomnas till detta.

Vad gäller rösträtten är det också en närmast universell princip att den enbart ska omfatta myndiga medborgare, men inte minderåriga barn. Även denna 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 ge eleverna en demokratisk skolning.

Det sagda ska ses som det grundläggande ideologiska ställningstagandet, och det innebär att man får acceptera möjligheten att myndiga personer kan sakna rösträtt. Vad gäller frågorna om kriterier för medborgarskap kan man då tänka sig två möjligheter: antingen att man kan vara myndig medborgare utan rösträtt, eller att kunskap om de samhällsgrundande värderingarna och deras användning i samhället får vara en förutsättning för medborgarskap.

Dessa principiella ställningstaganden leder till en del intressanta frågeställningar. Vad ska då till exempel gälla för barn till utlandssvenskar om dessa barn har bott utanför Sverige under hela sin uppväxttid? De har rätt att bli 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 kunna bli svenska medborgare redan från födseln, utan särskilda krav, och på samma sätt som barn till andra andra svenska medborgare. Däremot skulle frågan om rösträtt behöva avgöras för varje sådan medborgare när hon blir myndig.

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.

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. Det måste 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 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 förståelse.

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 måse 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 oliktänkande 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 hon förstår dem – däremot inte att hon 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 folkomröstningar så avvisades det. En urvattnad variant blev senare accepterad 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 'premisser', '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 ju ifrågasättas.

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 med en systematisk metod varmed överflödiga riktlinjer utesluts.

Både de konkreta förslagen och den övriga texten i diskussionsunderlaget kommer 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. Ett skäl för att ha sådana tydliga nyckelbegrepp är att det ju handlar om ett rikstäckande projekt där lokala diskussioner i små eller medelstora grupper måste kunna ge bidrag till integrerande aktiviteter på gemensam nivå. Sådant samarbete försvåras om olika grupper använder olika betydelser för centrala begrepp. Därför bör diskussionsunderlaget innehålla tydliga definitioner av viktiga begrepp som den rekommenderar ska användas i kommunikationen.

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 V: Varianter och alternativ till liberalismen

17: Liberalismens motpoler
18: Olika slag av liberalism
19: Land, stat, nation och religion
20: Studium av Wilayat al-Faqih, den statsbärande religiösa ideologin i Iran
21: Studium av Wael Hallaqs kritik av det moderna samhället
22: Några aktuella strömningar inom islam
23: Möjligheterna till överlappande konsensus mellan liberalism och islam
24: Sammanfattning

Kapitel 17

Liberalismens motpoler

I det inledande avsnittet om den här bokens ansats och syfte angavs "vara en röst i försvaret av liberal demokrati" som den första punkten, och det sades att för detta behövdes dels en tydlig kritik av motsatta idéer, dels också *en klar och genomtänkt formulering av det liberala och demokratiska statsskick som vi vill föra fram och försvara.* Ett problem är då att både "liberalism" och "demokrati" betyder olika saker för olika människor, och flera ideologier beskriver sig själva som liberalism, gärna i kombination med något annat. Detsamma gäller för ordet "demokrati". 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 bemöta dagens icke-liberala ideologier, och befintliga beskrivningar av liberalism passade inte för det syftet.

Hittillsvarande delar av boken har ägnats åt denna uppgift, alltså åt att beskriva min egen tolkning, som nu fått namnet paraliberalism. Några följande kapitel ska användas för de första stegen i granskning och kritik av några ideologier eller förhållningssätt inom islam som tar tydligt avstånd från västerländskt statsskick och från dess syn på demokrati och liberalism, men också åt några strömningar inom islam som söker närma sig västerländskt tänkande och tillägna sig en del av dess tankestoff.

Avsikten med dessa kapitel är inte att ge någon uttömmande eller rättvis helhetsbild av dagens tänkande inom islam – det vore en omöjlig uppgift – utan istället att ge några första exempel på hur den tydligt definierade paraliberalismen kan användas som en fast utgångspunkt vid jämförelser med icke-liberala ideologier, alltså som ett slags referensversion av liberalism. Det är heller inte min avsikt att måla upp just islam som liberalismens antites; frågan är mer komplicerad och sammansatt än så.

Behovet av en tydlig definition gäller därför inte bara för den egna positionen utan också för den som man jämför med. Därför vore det inte rimligt att försöka göra en jämförelse med "islam i allmänhet" eller "shia islam i allmänhet", eller för den delen "nationalism i allmänhet". I ett första steg väljer jag istället att göra noggranna granskningar av verk av en författare åt gången. Jag vill relatera dem till paraliberalism, men också bredda perspektivet till liberalism i allmänhet i den mån detta låter sig göras.

Först krävs det dock några förberedelser, nämligen en övergripande beskrivning av det ideologiska landskapet. Det här kapitlet ska ägnas åt frågan om vad det finns för ideologi som ligger så långt från liberalismen som möjligt, och nästa kapitel ska diskutera skillnader och överensstämmelser mellan olika former av liberalism med mera, inklusive paraliberalism. Därefter ska kapitel 19 ägnas åt

vilka slags frågor som kan ge gemensam identitet åt medborgarna i ett land. Dessa tre kapitel ska ge en ram för granskningen av några islamiska författare och deras arbeten.

Vad är då liberalismens antites, alltså den ideologi som är så motsatt mot liberalismen som något kan vara? Man kan inte gärna svara 'socialismen' eller 'konservatismen' eftersom dessas företrädare mycket ofta för fram att de också omfattar liberal demokrati och politisk liberalism. Men i linje med att liberalismen innehåller både en livsinställning och en ideologi kan man urskilja åtminstone två sådana antiteser, nämligen *integrismen* respektive *despotin.* Despoti som statsskick står i uppenbar motsats till liberalismen, och det här kapitlet kommer därför att främst ägnas åt integrismen.

Integrismen diskuteras sällan i vårt land, men den har sina fästen både i Sydeuropa och i Nord- och Sydamerika. Den är inte bara av intresse som liberalismens antites, utan också som ena ändpunkten på en skala som sträcker sig från extrem liberalism till renodlad integrism, och där flera andra ideologier kan placeras in i en viss ordning. Denna skala kan alltså ge ett perspektiv på hur olika ideologier förhåller sig till varandra, och på ett annat sätt än vänster-höger-skalan eller GAL-TAN-skalan.

Katolsk integrism

Begreppet integrism (eller integralism) användes först inom den katolska världen för att beteckna en åsiktsriktning som hävdade att staten skulle vara underordnad den 'universella' kristna kyrkan, alltså den romersk-katolska. Detta synsätt var förhärskande inom den katolska kyrkan under 1800-talet, och det har sina rötter långt tillbaka i tiden. År 1864 deklarerade påven Pius IX i encyklikan *Quanta cura* att det inte är något idealiskt system att ha en stat som ställer sig helt neutral i religiösa frågor, och 1885 framförde Leo XIII i *Immortale Dei* ett antal krav som religionen enligt honom kan ställa på staten. Där ingick bland annat ett avståndstagande från flera liberala grundprinciper:

Likaså är en frihet att tänka och att publicera vad man vill, utan några hinder, inte i sig något förhållande som ett samhälle har anledning att glädja sig åt. Tvärtom är det ursprung och källa till mycket ont. *citat 17-1*

Leo XIII:s uttalanden i dessa frågor hävdade dock inte att kristenhetens högsta företrädare (såsom påven) skulle ha något direkt inflytande över stater. Kristendomens inflytande ska istället ske inom ramen för det politiska systemet. I §47 av *Immortale Dei* uttalar han att:

citat 17-2 *det strider mot lagen att bete sig på ett sätt i sitt privata liv och på ett annat i det offentliga, så att man respekterar kyrkans auktoritet i det privata men förkastar det i det offentliga; för detta skulle innebära att man knyter samman det goda och det onda och sätter människan i konflikt med sig själv; medan hon istället alltid bör vara konsekvent, och aldrig i minsta avseende eller i något livets skifte avvika från den kristna rättskaffenheten.*

Detta är ett anmärkningsvärt uttalande. Det förklarar inte varför det skulle vara olagligt för någon som har ett förtroendeuppdrag, i statens tjänst till exempel, om denne följer de förutsättningar som ingår i uppdraget, även om det skulle strida mot vederbörandes personliga uppfattning. Den personen följer ju isåfall den nationella lagstiftningen i fråga. Uttalandet innebär alltså att den katolska kyrkan hävdar att dess lagar går före nationell lagstiftning, inte bara i grundläggande samvetsfrågor utan i alla stycken.

Det synsätt som framkommer i §47 står i uppenbar motsättning till Rawls' princip om förnuftig pluralism, som beskrevs i kapitel 12, och det blir alltså ett exempel på icke-förnuftig katolicism i Rawls' bemärkelse. Det var inte minst detta synsätt som gjorde att det under lång tid fanns ett motstånd mot att välja katoliker till politiska ämbeten i USA, och till exempel att John F. Kennedy måste ägna mycket energi till att bedyra att som president skulle han ge respekten för USA:s konstitution prioritet före sin katolska tro. Tiderna har förändrats, och Joe Biden har inte ifrågasatts på det sätt som skedde för John Kennedy.

Det beskrivna tänkesättet har också utvecklats vidare inom katolicismen. Sedan 1920-talet finns där en tankegång om "Kristus konungen" ("Christ the King") som avser kristi överhöghet. År 1969 omdefinierade den domssöndagen (söndagen närmast före första advent) till att heta "Kristus konungens dag", och även i Svenska kyrkan ändrades den dagens tema från "yttersta domen" till "Kristi återkomst", dock utan att ändra dagens namn.

Några har byggt vidare på dessa tankar. Crean och Fimister [Crean-Fimister, 2020] , [Bunderson, 2020] tolkar "Kristi kungadöme" ("the social kingship of Christ") som att en rättvis social ordning inte kan finnas förrän den politiska ledningen i ett land erkänner Kristi auktoritet, ställer sin världsliga makt till den andliga maktens förfogande, och därigenom blir provinser i den förenade kristenheten. Denna är då den timliga aspekten av kyrkan vilken har fått kött och blod genom den romerka kejsaren Konstantins omvändelse till kristendomen. Så länge detta inte har skett liknar kyrkan "en själ som har skilts från sin kropp".

Integrismens position inom den katolska kyrkan försvagades under 1900-talet, vilket bekräftades 1965 när det Andra vatikankonciliet gjorde sin deklaration om religionsfrihet genom dokumentet *Dignitatis humanae.* Under 2000-talet har integrismen dock kunnat återkomma i viss mån. Samtidigt har begreppet integrism

eller integralism vidgats till att också användas för liknande strömningar inom islam, särskilt som man i Frankrike ofta talar om *l'intégrisme islamique* eller *l'intégrisme musulman.* Därtill finns också integristiska strömningar inom den 'evangeliska' kristendomen i USA.

Islamisk integrism

Ett tydligt exempel på islamisk integrism ges av Alija Izetbegović som var president i Bosnien under krigen på Balkan under 1990-talet. I sin skrift *Den islamiska deklarationen* diskuterar han den islamiska världens nutida kris. Han hävdar där att islams kris bara kan lösas genom inrättande av en *islamisk stat,* men han menar också att en sådan stat inte ska komma till stånd förrän samhället först präglats av en *islamisk ordning* där samhälle, stat och religion är helt integrerade. Detta kräver en religiös förnyelse följt av en politisk revolution. Izetbegovic publicerade sin islamiska deklaration år 1970, och för detta dömdes han 1983 till 14 års fängelse, samtidigt som boken förbjöds även om den cirkulerade olagligt. Den publicerades åter år 1990. Hans tankar kom dock att spridas på andra sätt, både till hans anhängare och hans motståndare, och de kroatiska och serbiska grupperna i Bosnien reagerade kraftigt på dess budskap. Man måste förstå detta som en av de många faktorer som bidrog till det inbördeskrig som bröt ut 1992.

Kärnpunkten i den islamiska deklarationen uttrycker Izetbegovic på följande sätt:

Genom att förbehålla sig rätten att själv ordna sin värld, utesluter islam klart och tydligt varje främmande ideologis behörighet och möjlighet att verka inom dess område. Det finns med andra ord ingen sekulär princip och staten måste vara ett uttryck för och understödja religionens moraluppfattning. *citat 17-3*

Liknande tankegångar har förts fram av många andra, både före och efter Izetbegović. Den shiamuslimske läromästaren Ahmad Vaezi ger till exempel uttryck för samma inställning när han skriver

Att mana människorna att göra det som är rätt, och att förhindra det som är orätt är ett gemensamt ansvar för staten och dess medborgare. En islamisk regering kan inte förhålla sig neutral vad gäller samhällets moralisk-religiösa förhållanden. Dessutom, lika väl som den har ansvar för ärenden som säkerhet, välfärd och ordningen i samhället har regeringen också ett uppdrag att upprätthålla mänskliga dygder, det gemensamma bästa, moral och religiöst engagemang. *citat 17-4*

I sin bok *Reformera Islam* beskriver Ayaan Hirsi Ali hur detta uppdrag till medborgarna kan realiseras i praktiken [Hirsi-Ali, 2015, kapitel 6]:

Detta är bara en del av ett större problem inom islam. Det är alltid de närmaste anhöriga som sätter igång förföljelsen av fritänkarna, av dem som brukar ställa frågor och föreslå något nytt. Därifrån flyttar det ut till samhället i stort. 1900-talets totalitära regimer fick anstränga sig för att övertala familjemedlemmar att ange varandra för myndigheterna. Det muslimska systemets makt ligger i att myndigheterna inte behöver dras in. Den sociala kontrollen börjar i hemmet.

I första hand är integrismen ändå ett synsätt enligt vilket statens uppdrag och auktoritet utsträcks till alla centrala aspekter av medborgarnas livsföring. För att en religion ska kunna utgöra bas för integrism måste den tydligen ha en stor bredd i sina ställningstaganden. Enligt många av sina förespråkare har islam just denna egenskap. Webplatsen *aboutislam.net* besvarar frågan "Is Islam a Complete Way of Life?" på följande sätt:

citat 17-5 *Islam är inte en religion i ordets vanliga, förvrängda betydelse som begränsar dess tillämpning till människans privatliv. När vi säger att den är ett fullständigt sätt att leva menar vi att den tillgodoser alla delar av människans tillvaro. Den ger vägledning i livets alla skiften – individuella och sociala, världsliga och moraliska, ekonomiska och politiska, legala och kulturella, nationella och internationella. - - -*
Islam fördömer helt och fullt detta [förvrängda] religionsbegrepp och uttalar tydligt att den syftar till själens rening och till reform och rekonstruktion av samhället.

Webbplatsen för 'European Fatwa Council for Halal Transactions' uttrycker samma tankegång med den koncisa formuleringen *islam är ett fullständigt paket* , och den
citat 17-6 säger också att denna livsåskådning är odelbar eftersom *att bryta sönder den i sina delar och sedan studera dessa var för sig ger föga eller ingen förståelse för islams sammanhängande helhet.*

Citaten i detta avsnitt har gett exempel på integristiska synsätt i dagens islam. Det kan föra till frågan huruvida integrismen är en del av islams grundläggande karaktär eller enbart ett av flera möjliga sätt att tolka islam. Den frågan faller dock utanför ämnet för det här kapitlet, hur intressant den än må vara.

Skillnaden mellan integrism och fundamentalism

Ordet 'integrism' är inte i allmänt bruk i Sverige, och ovan beskrivna förhållningssätt betecknas ofta som 'fundamentalism'. Det är dock meningsfullt att göra en tydlig åtskillnad mellan dem, och att då utgå från deras ursprung. Integrismen

har sina rötter i grupper inom den katolska kyrkans ledande skikt vilka hävdade religionens överhöghet över staten. Fundamentalismen uppkom däremot bland reformerta kristna i USA som hävdade att man skulle återgå till den egna religionens ursprungliga form och rensa bort allt som lagts till över tiden. Fundamentalismen i denna bemärkelse hade därför varken anledning eller möjlighet (i USA) att hävda religionens överhöghet över staten. I princip är den också helt förenlig med liberalismen, så länge den inte landar i trossatser som är oförenliga med den senare. Även på det sättet skiljer den sig från integrismen som är totalt oförenlig med liberalismen.

På svenska har begreppet fundamentalism kommit att också inkludera integrism då det senare begreppet inte varit i allmänt bruk. Nationalencyklopedin ger till exempel en beskrivning av fundamentalism som först definierar den i begränsad mening, varefter det följer:

fundamentalism, i vidare mening: politiska åsiktsriktningar och rörelser som hävdar att en religion eller ideologi, oberoende av folkviljan, ska tillämpas som samhällsordning. Det innebär att de religiösa eller ideologiska ledarna och kadergrupperna får det avgörande inflytandet över statens institutioner och rättsväsende.

Fundamentalismen i dess ursprungliga betydelse är uppenbart oförenlig med katolicismen eftersom denna har lagt till nya doktriner gång på gång under sin historia. Nationalencyklopedins definition innefattar däremot den katolska integrismen.

Det finns mycket goda skäl för att skilja på integrism och fundamentalism, framförallt för att få klarhet och tydlighet i diskussionen om dessa fenomen. I integrismen ingår två huvudpunkter: dels att lärosatserna och traditionen bara ska kunna förändras av en högsta auktoritet (och därför inte heller ska få ifrågasättas), dels också att människorna ska fås att leva helt och hållet enligt detta regelverk. Det är angeläget att ha beteckningen integrism för detta förhållningssätt, och att inte blanda ihop det med fundamentalism.

Svenskt perspektiv på integrismen

Det förefaller mycket osannolikt att integrism skulle kunna vinna något insteg i Sverige, eller för den delen i något land som har en protestantisk tradition. Vad gäller just Sverige fastställde Uppsala möte (1593) att kyrkan skulle ha en avgränsad uppgift i samhället, vilket innebar att kyrkan var underordnad staten, och inte tvärtom.

Däremot skulle förstås även Sverige komma att påverkas kraftigt om länder som anammat katolsk integrism kom att utgöra en inflytelserik grupp inom EU.

Det kan dock knappast hända inom någon överskådlig framtid. – Ett ökat inflytande för integrism i USA tycks isåfall vara något mer tänkbart.

Skalan mellan liberalism och despoti

Om skalan mellan liberalism och integrism avser avvägningen mellan individens frihet och samhällets gemensamma behov är det också värt att studera den skala som direkt avser hur staten ska styras, alltså skalan från liberal demokrati till despoti. Händelserna i världen under 2022, och särskilt sedan krigsutbrottet den 24 februari gör att den är högst aktuell.

Den stora mängden av filosofiska skrifter som hävdar olika slags integrism har inte någon motsvarighet när det gäller despotin. Platon ser visserligen tyranniet (väsentligen samma sak) som en av de fem distinkta styrelseformerna, och som den lägsta av dem, men han beskriver framförallt hur tyranni kan uppstå när demokratin (i hans bemärkelse) förstörs genom att både medborgare och styresmän korrumperas.

Om man däremot vill finna skrifter som beskriver despotin som ett normalt styrelseskick, och kanske som det enda normala, är boken *Fursten* av Niccolò Machiavelli den naturliga utgångspunkten [Machiavelli, 1532] Boken anger som sitt syfte att vägleda framtida härskare hur de ska bygga en stark stat och samtidigt behålla och utöka sin egen makt – två målsättningar som han ser som sammanfallande. Hans rekommendationer går ut på att fursten måste vara maktfullkomlig och hänsynslös, samtidigt som han också måste se till att ha och behålla folkets förtroende eftersom han annars skulle riskera sin egen maktställning.

Machiavellis furste företräder alltså en extrem syn på despotin varigenom det är naturligt att se den som en av liberalismens motpoler, men litteraturen innehåller också mindre avskräckande förslag. Dit hör särskilt tanken på en filosofkonung, en *philosopher king,* som Platon framförde som ett ideal, och som flera andra filosofer har vidareutvecklat. Grundtanken är att det bästa styrelseskicket är att ha en allsmäktig och allvis regent som arbetar för folkets bästa utan att se till sina egna önskningar.

Det finns en uppenbar invändning mot denna idealbild: den kommer aldrig att fungera i praktiken, framförallt på grund av den inverkan som de omgivande personerna kommer att ha på regenten, även om denne i sig verkligen skulle vara helt oförvitlig. Illasinnade personer kommer nämligen att söka sig till regentens omgivning för att försöka bli rådgivare och verkställare åt denne, de kommer att konkurrera ut mer rättrådiga personer bland regentens rådgivare, och de kommer att sätta sina egna intressen före statens och medborgarnas.

Jämsides med rådgivargruppens förändringar finns det också, särskilt i stora länder, en fara för växande hybris hos regenten själv, inte bara å sina egna vägnar utan också å det egna landets vägnar. Han (vanligen) kan alltså få en allt starkare

övertygelse om det egna landets storhet och om sitt eget uppdrag att göra landet än större och starkare. På det sättet vill han väl göra avtryck i världshistorien. Den klassiska beteckningen på detta syndrom är ’kejsarvansinne’.

Kapitel 18

Olika grader av liberalism

Ordet "liberalism" betyder olika saker för olika människor, och flera ideologier beskriver sig själva som baserade på liberalismens principer, gärna i kombination med något annat. Därför kan det vara på plats att säga något litet om hur den paraliberalism som beskrivs i den här boken är relaterad till vad som eljest finns sagt om liberalismen och om ideologier som är besläktade med den. Det är ämnet för det här kapitlet.

För att få en bra överblick över skaran av mer eller mindre liberala ideologier kan man börja med att urskilja de två motsatsförhållanden som nämndes i det förra kapitlet, alltså liberalism mot despoti, och liberalism mot integrism. Det ger två axlar som är oberoende av varandra, så att de kan ritas med en rät vinkel mellan dem. Längs vardera axeln kan man urskilja ideologier med mer eller mindre fullständig despoti, och mer eller mindre fullständig integrism. Där axlarna korsas har man alltså teoretiskt sett renodlad liberalism, ingen despoti, och ingen integrism.

Axeln från liberalism till integrism är den mest intressanta ur den här bokens synpunkt eftersom den liberalism som förekommer i verkligheten nästan alltid accepterar att staten ställer en del krav på medborgarna. I skalans liberala ändpunkt återfinns alltså inte vanlig liberalism, utan snarare den libertarianism som hävdar att statens inflytande över medborgarna ska vara extremt litet.

Sedan man så har prickat in libertarianism, vanlig västerländsk liberalism, och fullständig integrism som tre punkter på denna skala kan man gå vidare och föra in fler alternativ.

Kommunitarismen

Den ideologi och den underliggande människosyn som brukar kallas *kommunitarism* ses ibland som en oppositionell minoritetsgrupp inom liberalismen, och ibland som en extern kritiker. I bägge rollerna invänder den mot det renodlat individualistiska tänkesätt som fördes fram t ex av J.S. Mill, och som beskrevs i kapitel 1. Istället hävdar den att människors karaktär framförallt formas genom deras deltagande i gemenskaper ('communities'), och att denna syn på människans natur bör styra både våra värderingar och vårt samhällssystem.

Frågan blir då vilka värderingar och vilket samhällssystem som man vill hävda utifrån en sådan (i och för sig fullt rimlig) grundsyn. En av kommunitarismens företrädare, David E. Pearson, går så långt att han anser att

för att en grupp ska kunna sägas var en gemenskap tycks det mig att den måste ha förmåga att ställa moraliska krav på sina medlemmar och att avkräva dem ett visst mått av efterlevnad. Det betyder att gemenskaperna är förknppade med tvång och inte bara med moral, så att de kan hota sina medlemmar med sanktionernas piska om de går vilse, och ge dem säkerhet och stabilitet som morot om de inte gör det. *citat 18-1*

Detta synsätt kan inte rimligen rymmas inom liberalismens ram, utan där har man rört sig rätt långt i riktning mot integrismen. Många andra kommunitarister vill dock inte sträcka sig så långt. En av dem, Amitai Etzioni, nämner stark social sammanhållning som karakteristisk för gemenskaperna, och han menar att de ska karakteriseras av tre egenskaper: en gemensam historia, en gemensam uppslutning kring gemensamma värderingar, och ett nätverk av känslomässiga relationer mellan medlemmarna.

Gemensamt för kommunitarismen är ändå att man ser sådana gemenskaper som viktiga för att ge mening åt livet, och att människor som inte deltar i sådana blir djupt ensamma och därför desorienterade. Därför ser man det också som en viktig uppgift för individen att bidra till några gemenskaper genom att ta aktiv del i deras verksamheter.

Kommunitarismen har haft kritik mot liberalismen som ett genomgående tema, och den har ibland kritiserats för att inte ha någon egen linje utan bara ägna sig åt kritik. 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. En viktig aspekt av Per Ericsons essä 'Leva fritt och leva väl' [Ericson, 1999] var också att bemöta olika delar av denna kritik. Han menade att liberalism inte behöver vara sådan som kommunitärerna föreställer sig den.

Vad gäller paraliberalismen är samma kritik heller inte tillämplig eftersom denna innebär 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 kan paraliberalismen placeras mellan kommunitarismen och den vanliga liberalismen längs skalan, samtidigt som det finns tydliga skillnader mot kommunitarismen. Därvid begränsar sig paraliberalismen till att betona vikten av att delta i värdekultur och värdegemenskaper vad gäller samhällsgrundande värderingar. Den ger därför inga anvisningar vad gäller deltagande i värdegemenskaper i övrigt; den erkänner deras bety-

delse men ser det som varje individs ensak vad hon vill delta i. Samtidigt erhänner den också samhällets rätt att lägga vissa begränsningar på sådana gemenskapers verksamhet om de kommer i konflikt med de samhällsgrundande värderingarna.

Kontraktualism

Det moraliska orienterade idealet om individens självförverkligande eller "fullkomnande" dominerade det liberala tänkandet under senare delen av 1800-talet och en stor del av 1900-talet, och det har sina rötter långt tillbaka, t ex till Aristoteles' tankar om mänsklig lycka som grund för etiken.

En helt annan uppfattning är *kontraktualism* som finns i två klassiska varianter, nämligen enligt Kant och enligt Hobbes. Framförallt den senare distanserar sig från etiska grundbegrepp, och utgår istället från att varje individ ser till sina egna intressen, men att hon också inser att hon själv är betjänt av samverkan med andra individer, och att det behövs vissa normer för att denna samverkan ska fungera bra. Moralen ses därför som ett gemensamt ramverk som gynnar varje persons egenintresse.

Med detta synsätt är frågan om meningen med människans liv avgjord från början: man förutsätter att det är egenintresset som gäller. Från denna premiss är det naturligt att det nödvändiga normerande ramverket behöver uttryckas i form av lagar eller av formella överenskommelser, och att även lagarna i grunden ska ses som ett slags överenskommelser. Därav namnet kontraktualism.

Går det då att placera in kontraktualismen någonstans i skalan från libertarianism, via allmän liberalism och kommunatarism, och till integrism? Det måste bero på hur heltäckande dessa kontrakt kan bli. Om man bedömer att sådana kontrakt bara är möjliga för några få och enstaka grundprinciper tycks den ligga långt åt det libertariana hållet, men om man istället anser att även de flesta av vardagslivets värderingar i princip kan baseras på kontrakt, då kommer man istället långt åt integrismens håll. Alla dess kontrakt måste ju rimligen ses som bindande.

Det senare alternativet framstår dock inte som realistiskt, för ju fler moralregler som man försöker motivera kontraktuellt, desto svårare blir det att finna övertygande och vattentäta argument för varje sådan regel, och därigenom förlorar regelverket både acceptans och legitimitet. Kontraktualismens ansats tycks därför vara begränsad till att motivera ett mindre antal nästa självklara moralregler. Det innebär att den antingen överlåter åt varje individ för sig att välja sina egna värderingar i övrigt, eller att den måste kompletteras med någon ytterligare moralisk princip.

Synen på värderingar som strikt privata

Åtskilliga debattörer hyllar tanken att värderingar är varje persons ensak, och den återkommer ofta i form av diskussionsinlägg i dagens värdekultur. Den innebär att man ser följande faktorer som styrande i människornas beteende: (1) gällande lag, (2) några grundläggande principer, t ex FN:s deklaration om mänskliga rättigheter, UDHR, (3) varje människas egna värderingar, som ingen annan har med att göra. Vad gäller punkt (2) kan man ha olika syn på om det som där ingår ska ses som naturrätt eller legala rättigheter.

Följande är några illustrativa exempel på hur denna fråga har kommit upp i den allmänna värdedebatten. 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 [Hökmark, 2016]

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 [Jerlerup, 2016]

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 [DN, 2019]

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 [Johansson Heinö, 2016]

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 [Bali, 2019]

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 statsskicket, 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 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.

På skalan från libertarianism till integrism måste man erkänna att detta synsätt är väl företrätt inom den faktiskt förekommande liberalismen av idag, och att paraliberalism ligger längre bort, inte så långt bort som kommunitarismen men åt det hållet.

Juridifiering av värderingar

Synsättet på värderingar som strikt privata är alltså vanligt förekommande idag, och detta har en del anmärkningsvärda konsekvenser som förtjänar att diskuteras. Det kan nämligen lätt leda till tanken att allt som inte kan betraktas som strikt privat ska regleras i lag, alltså till en *juridifiering* av värderingarna. Ett exempel på detta gavs i en artikel av Karin Svanborg-Sjövall med titeln *Orimligt att låta domstolar avgöra alla målkonflikter i klimatpolitiken* [Svanborg-Sjövall, 2021]. 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 genom lag. 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 svenska webbplats [Amnesty: asyl]

Att söka asyl är en mänsklig rättighet. Alla stater i världen som har 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, och inte som en absolut regel, så öppnas dörren för att denna värdering får avvägas mot andra värderingar som till exempel kan ha att göra med mottagarlandets förhållanden och kapacitet. I praktiken sker väl detta ändå, men diskussionen skulle bli mer realistisk om den inte kom att bara handla om individernas rättigheter och staternas skyldigheter.

Statsindividualism

Henrik Berggren och Lars Trägårdh har fört fram begreppet *statsindividualism* [Berggren, 2015] 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 skyddsnät 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.

Statsindividualism måste ses som en inriktning inom liberalismen. Den stämmer mycket väl överens med paraliberalismen så som den beskrivs i den här boken. Det finns två huvudsakliga argument för dess principer, nämligen dels att de befordrar jämlikhet och lika möjligheter (särskilt vad gäller utbildning), dels att de strukturer som man eljest 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 eller en ansenlig grad av korruption i statens verksamhet gör att man knappast kan förvänta att statsindividualism ska fungera, eller ens kunna införas. Det kräver helt enkelt att det finns en väl fungerande stat (i medborgarnas ögon) till att börja med. Detta torde begränsa dess attraktivitet och dess användbarhet i världen som helhet. Berggren och Trägårdh ser statsindividualism som karakteristisk för de nordiska länderna, och särskilt för Sverige [Berggren, 2010] , [Trägårdh, 2015] , [Wikipedia: statsindividualism] , [Petersson, 2012] , [Andersson, 2006] .

Därför kan man beskriva statsindividualismen som en partiell ideologi: Den är starkt individualistisk såtillvida att den företräder individens oberoende av många band som har social grund; den torde bara fungera bra i samhällen med enhetliga värderingar; men den säger inget om hur denna enhetlighet kan åstadkommas, eller med vilka medel den får försvaras.

Den sekulära humanismen

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

citat 18-2 *Humanismen är en progressiv livsåskådning som inte vidkänns någon gudstro eller andra övernaturliga trossatser, och som hävdar vår förmåga och vårt ansvar att leva etiskt och nå personlig uppfyllelse som syftar till det större goda.*

Denna livsåskådning har alltså inte någon relation till liberalismen som politisk ideologi, men däremot har den en naturlig plats på skalan av livsinställningar. Vad gäller dess namn betecknas den omväxlande som Humanismen med stort H, eller som sekulär humanism . I bägge fallen görs det för att kunna skilja mot humanism i ordets allmänna bemärkelse.

Konventionen att skriva Humanism med stort H ska ses som ett sätt för rörelsen att markera att man vill vara jämställd med kristendom, islam och andra religiösa livsåskådningar. Dessa skrivs ju med stor bokstav på engelska (Christianity, osv). På svenska är det därför mer naturligt att skriva 'sekulär humanism'.

Det finns en organisation, *Humanists International,* som enligt sin webbsida samlar mer än hundra organisationer som betecknar sig själva som humanister, rationalister, ickereligiösa, ateistiska, sekulära, fritänkande med mera, i mer än 40 länder. Deras sammanlagda medlemsantal uppges uppgå till mellan fyra och fem miljoner. Den har specificerat sin livsåskådning i sex teser [AHA, 2003] där de två första uttrycker den positivistiska grundinställningen att kunskap om världen nås med vetenskapliga metoder, att människan är enbart en del av naturen, och

att hon endast existerar i sitt jordeliv. I linje med detta hävdar den tredje tesen att etiska värderingar utvecklas av människan själv, samtidigt som den tar ställning för varje människas värde och värdighet.

Tes nummer fyra, fem och sex framför en grundinställning att människan är social till sin natur och att arbeta för samhällets bästa är den bästa vägen till mänsklig lycka. Människan får alltså sitt välbefinnande främst genom sin verksamhet i de mänskliga idealens tjänst. I detta välbefinnande ingår det att ha en djup känsla av livets mening och av tillvarons glädjeämnen och sorger. Det mänskliga kulturarvet och humanismens livsåskådning ses också kunna ge både uppmuntran och stöd i livets alla skiften.

Den sekulära humanismens mål är därför en värld av ömsesidig omtanke, fri från grymhet och dess konsekvenser, vilket betyder att den vill minimera de orättvisor som kommer sig av omständigheterna eller av människors förmåga, och den söker en rättvis fördelning av naturens resurser och av det mänskligheten frambringar.

Vad särskilt gäller synen på individualismen hävdar tes nummer fem att kombinationen av individualitet och ömsesidiga beroenden berikar våra liv, uppmuntrar oss att berika våra medmänniskors liv, och ger hopp om fred, rättvisa och möjligheter för alla. Schematiskt kan man säga att de tre första teserna uttrycker rationalism och sekularitet, medan de tre sista uttrycker humanism i någon bemärkelse. Den sekulära humanismens sex teser är mer utförliga än paraliberalismens ställningstaganden inom samma område, men de överensstämmer i allt väsentligt.

Liberalism längs skalan till despoti

De ovan beskrivna varianterna av liberalism kan placeras längs skala från libertarianism till integrism. Vad gäller den andra dimensionen, alltså skalan från libertarianism till despoti finns det inte motsvarande möjligheter att formulera varianter av liberalism som kan sägas ha svaga inslag av despoti. Möjligen kan man hävda att det är direkt demokrati som utgör skalans ändpunkt i den dimensionen, och att representativ demokrati ligger något i den riktning som har despotin i sin andra ändpunkt.

En intressant fråga kvarstår dock: var ska man placera det synsätt som Viktor Orbán för fram under beteckningen *illiberal demokrati* ? Det tycks innehålla bebränsade inslag både av integrism och av auktoritära tänkesätt, och de senare får anses ligga på axeln i riktning mot despoti. I ett tvådimensionellt koordinatsystem hamnar alltså Orbáns illiberalismen inte längs någon av axlarna, utan i kvandranten mellan dem.

Kapitel 19

Land, stat, nation och religion

I kapitel 13 infördes en åtskillnad mellan begreppen 'stat' och 'nation' enligt vilken stater är det som världen är indelad i, och en nation är en grupp av människor som gemensamt har bildat eller vill bilda en stat. Tydliga definitioner behövs för dessa begrepp eftersom 'stat' ibland betecknar en statsledning, och 'nation' ibland ses som detsamma som en stat. Med våra definitioner är Förenta Nationerna en sammanslutning av stater, och inte av nationer.

Stat, land och folk

Varje stat, nation och religion har sina karakteristiska värderingar, och det här kapitlet ska ägnas åt att diskutera förhållandena mellan dessa. I det sammanhanget är det opraktiskt att ordet 'stat' har de nämnda två betydelserna, eftersom man då vill kunna tala om hur en person kan identifiera sig med den egna staten, och det ger helt olika associationer om man sägs identifiera sig med den egna statsbildningen eller den egna statsmakten. För att undvika det problemet kommer därför ordet 'land' att användas som synonymt med 'stat' , utom när det är staten = statsmakten som man avser.

Varje nation som har kunnat bilda en egen stat har alltså ett eget land, en nationalstat. Enligt definitionerna förutsätts det att en tydlig majoritet av dess befolkning ingår i nationen, men det kan också finnas mindre grupper inom befolkningen som har klargjort att de inte delar värderingarna i landets demokratiska kod, och som därför inte anses ingå i nationen.

Emellertid finns det också värderingar som är knutna till landet snarare än till nationen. Dit hör dels emotionella värderingar som har att göra med grupptillhörighet (till exempel i samband med idrottstävlingar), eller med traditioner som har samband med årstidernas växlingar, eller uttryck för försvarsvilja i samband med yttre hot mot det egna landet. Vidare kan det finnas ekonomiska värderingar eftersom internationell handel organiseras på basis av stater och inte av nationer. I kapitel 5 föreslogs ett antal riktlinjer under rubriken "Respekt för och försvar av det egna landet", och de som nämndes där avser just landet och inte nationen.

Men här krävs ytterligare en precisering. Värderingar som "Identifiering med det egna landet" och "Nationell förankring" kan inte förväntas av alla personer som ingår i befolkningen, alltså som är fast bosatta i landet. En person som har invandrat i vuxen ålder kan inte förväntas helt dela dessa värderingar, även om hon bör känna sig välkommen att ansluta sig till dem om hon vill. För att nå en tydlighet med den frågan är det naturligt att använda ordet 'folk' för att beteckna just de personer som känner en tillhörighet till landet som sådant. Det är i linje

med vad Grundtvig skrev 1848, under rubriken 'Folkeligheden':

> *Til et folk de alle høre,*
> *som sig regne selv dertil,*
> *har for modersmålet øre,*
> *har for fædrelandet ild.*

Ernest Rénan uttryckte en liknande tankegång i sitt föredrag *Que est-ce qu'une nation ?* (Vad är en nation?) vid Sorbonne-universitetet 1882, även om han hävdade att det gemensamma språket inte var ett avgörande krav. Zacharias Topelius gav uttryck för samma åsikt när han skrev om Finland att "alla dess söner och döttrar äro samma folk, hwad språk de än tala". [Teir, 2021] . Även för Rénan och Topelius var det viktigt att man har en känsla av tillhörighet och att man brinner för fosterlandet. Grundförutsättningen var därför att varje människa själv avgör vilket folk som han eller hon tillhör. Detta kan tyckas självklart, men ändå finns det ett antal regimer i världen som tvärtom anser att en stat "äger" sina medborgare och inte vill medge dem rätten att kunna välja en annan tillhörighet.

Med Grundtvigs synsätt blir det alltså naturligt att använda ordet 'folk' för att beteckna de personer som är knutna till ett visst land med det slags emotionella värderingar som nämndes ovan. Därigenom finns det ett slags koppling mellan en nation och ett motsvarande folk, i varje fall när man talar om en nationalstat. Men nation och folk behöver inte sammanfalla, man kan höra till den ena utan att höra till den andra. En person kan ingå i det svenska folket eftersom hon brinner för Sverige, men ta avstånd från svenska samhällsgrundande värderingar. Vi har välkända exempel på detta idag. Det omvända förhållandet är mindre självklart: den katalog över riktlinjer som ingick i kapitel 5 innehöll bland annat punkten "identifiering med det egna landet"; om den eller liknande riktlinjer har förts in i den svenska demokratiska koden bör varje medlem i den svenska nationen normalt komma att ingå i det svenska folket.

Det svenska folket och den svenska befolkningen är också begrepp som överensstämmer till stor del, men inte helt. En person kan uppleva sig som svensk även om hon har bott utomlands i många år, och alltså inte ingår i den svenska befolkningen.

Tillhörighet i folket och i nationen

Frågor om vem som har medborgarskap i ett land och vem som ska anses ingå i dess befolkning regleras naturligen av respektive statsledning. Däremot definieras alltså både nationstillhörighet och folktillhörighet ytterst av varje individ för sig. Samtidigt är det naturligt att en persons närmaste omgivning gör antaganden i dessa frågor, och även att en statsledning kan ha förväntningar eller förhoppningar

om hur personer i dess befolkning ska ställa sig.

Ett extremt synsätt som framfördes i den allmänna debatten för några år sedan var att varje person som sätter sin fot i Sverige omedelbart ska betraktas som svensk. Detta var naturligtvis inte seriöst, men det påminner om den viktiga frågan om hur länge man ska behöva bo i Sverige för att bli betraktad som svensk, antingen i folkets eller nationens bemärkelse. Svaret att "det kan man inte säga något om för det får var och en bestämma för sig själv" är visserligen hedervärt, men samtidigt mycket opraktiskt. Det vore bättre med något slags tumregler eller riktlinjer.

Sådana tumregler bör lämpligen vara inkluderande, så att många känner sig välkomna till folkgemenskapen och så att ingen känner sig ställd utanför. Samtidigt måste de ta hänsyn till att de allra flesta invandrare fortsätter att ha en stark relation till sitt ursprungsland även efter ankomsten till Sverige, och i många fall under hela resten av livet. En tumregel som säger att de är att betrakta som svenskar om inte motsatsen har deklarerats, skulle då lätt kunna upplevas som mer kränkande än välkomnande.

Ett rimligt sätt att hantera denna avvägning kunde vara med en tumregel som säger att varje person som har vuxit upp i Sverige och därigenom har gått i svensk skola ska kunna antas ingå i det svenska folket och i den svenska nationen, om inte motsatsen har meddelats. En sådan regel kan motiveras både empiriskt – unga människor tenderar att acceptera de värderingar som ingår i deras kamratkrets – och principiellt, eftersom en av den svenska skolans två huvuduppgifter utgörs av "elevernas demokratiska fostran".

Med en sådan tumregel skulle första generationens invandrare inte antas vara "svenskar", alltså ingå i det svenska folket, utom om de själva säger att de vill se sig som svenskar. Omvänt skulle alla inom andra och senare generationers invandrare antas vara svenskar och ingå i det svenska folket om de inte själva deklarerar motsatsen.

Sverigedemokraterna har – åtminstone tidigare – hävdat en definition av begreppet 'nation' enligt vilken var och en av de nationella minoriteterna i Sverige betraktas som en egen nation. Men ingen av dessa minoritetsgrupper hävdar någon önskan om att bilda en egen stat, och ingen av dem har heller något väsentligt annorlunda synsätt på samhällsgrundande värderingar, såvitt man vet. Enligt de definitioner som används här kan de därför inte betecknas som separata nationer. En beskrivning som skilda folk (enligt denna terminologi) vore däremot fullt möjlig om de själva skulle önska det.

Land och religion

Den saudiske teologen Muhammad Bin Abdul Karim Issa är generalsekreterare i *the Muslim World League* och en ledande företrädare för moderat islam. År 2020

gjorde han följande uttalande i en intervju på fransk TV:

Var och en som bor i ett land och vill avskilja sig från dess värderingar förstör själva det sociala kontrakt enligt vilket han reste in i landet. Om man kommer in i ett land måste man respektera dess lagar, eljest bör man inte alls resa in där. Men att resa in i ett land och sedan säga att man inte respekterar dess värderingar – inget land skulle tillåta något sådant. *citat 19-1*

och även:

[Politisk islam] respekterar inte olika länders lagar och grundlagar. Den har en politisk bakgrund och strävar efter att genomföra en politisk agenda. Därför representerar den inte islam.

Ur liberal synpunkt är det mycket lätt att sympatisera med dessa yttranden, samtidigt som man måste inse att de har rätt långtgående konsekvenser, inte minst i en svensk miljö. De är till exempel tillämpliga på dem som deltar i kravallerna efter Rasmus Paludans koranbränningar [Flores, 2022] i den mån dessa personer är invandrare och religiöst motiverade. Issas principiella ställningstagande aktualiserar flera aspekter av vad som kan ingå i integration och eventuell assimilation. Eftersom Issa tar så tydligt avstånd från politisk islam får man tolka honom så att orden "its values" ska innefatta de samhällsgrundande värderingarna. De direkta värdeomdömen om handlingar som diskuterades i kapitel 3, till exempel handlingar inom ramen för mänskligt umgänge borde också kunna ingå, liksom även handlingar inom ramen för en tradition. Värdeomdömen om egna och andras troshandlingar kan däremot ses som en annan fråga.

Andra anhängare av islam har helt andra åsikter i dessa frågor. Följande är några diskussionsinlägg som illustrerar spännvidden i synsätt, och som behandlar frågan om hur muslimer i ett icke-muslimskt land ska förhålla sig till julfirandet. Flera inlägg i diskussionen återges utförligt eftersom de bör vara av stort intresse för att visa vilken bredd av åsikter som faktiskt förekommer i olika läger. Som vanligt återfinns den ursprungliga engelska texten i slutet av boken för att säkrare återge nyanser i språket.

Under rubriken "Vad varje muslim bör veta om julen" uttrycker webbplatsen JustAskIslam ett renlärigt perspektiv på julen och julfirandet. Följande är ett kort sammandrag:

Varje troslära eller ritual ... måste uppfylla följande kriterier för att den ska kunna kallas autentisk: *citat 19-2*
1. Den ska vara styrkt från skriften eller från budbärarens autentiska utsagor.
2. Budbärarens själv eller hans förtrogna ska ha utfört den och framfört den.

Dyrkan av träd var vanligt förekommande hos de germanska och skandinaviska folken i norra Europa före deras omvändelse till kristendomen.

Då vi är sanningens väktare och 'det bästa samhälle som skapats åt mänskligheten' och 'vittnen till mänskligheten' kan vi muslimer inte stå stilla när samhället omkring oss snärjs av djävulen. Att föreskriva det goda och förbjuda det onda bör vara vårt ledmotiv.

Framförallt måste man inse att julen är ett stort påfund som leder till att stora delar av mänskligheten till avgudadyrkan ('shirk'). Kristendomen har överskridit de gränser som Allah har fastställt; att visa lycka och glädje vid jul, allhelgonadagen, påskdagen eller långfredagen är därför som att skaka hand med djävulen och säga åt honom att fortsätta sitt goda arbete.

Användningen av ordet 'påfund' i detta citat ska ses i samband med följande uttalande av profeten Mohammed, ofta kallad budbäraren:

citat 19-3 *Varje nyuppfunnet ting är en bid'ah, varje bid'ah är ett sätt att fara vilse, och varje villfarelse kommer att sluta i [den eviga] elden.*

Ordet bid'ah kompletterades med översättningen 'innovation' i inläggens engelska text och har här återgivits som 'påfund'. Ett helt annorlunda synsätt uttrycks på webbplatsen Islam Stack Exchange som ger möjlighet till meningsutbyte mellan olika åsiktsriktningar

citat 19-4 *Ur shias perspektiv är det av tradition så i vårt samhälle att det inte finns några problem med att fira den så länge man inte utför några förbjudna handlingar under festen. Vi har en liknande högtid som kallas Nowruz som inte är islamisk och som firas i början av våren ... Den betraktas inte bara som tillåten ('halal') utan den uppmuntras eftersom familjer samlas, barnen är glada för ledigheten och resandet, gåvorna förstärker familjeband, och så vidare. Det är inte emot något av Allahs bud utan det är väl i linje med dem, så varför skulle det vara förbjudet ('haram'). Det finns också flera andra icke-islamiska högtider i Islam, t ex vid vinterns början som är årets längsta natt och som kallas yaldanatten. ...*

Efter det sassanidiska imperiets fall och den följande uppgången för islam i Persien/Iran förlorades den religiösa betydelsen för denna högtid, liksom för andra zoroastriska högtider. Yalda blev en social högtid när familjer och nära vänner kunde samlas.

Islam har alltså omformat de gamla traditionerna, behållit deras goda delar och uteslutit de syndfulla ritualerna och avgudadelarna i dem. Vi tillråds att följa traditionerna i det samhälle som vi lever i, och även dess gemensamma sätt att leva. Bara i de avseenden som de strider mot islam ska vi undvika dem.

Men en annan deltagare i samma diskussion hade en helt annan mening, och skrev:

Att fira utomståendes religiösa högtider betyder att man firar det som är emot islams lärosatser. Att julen även firas av icke-kristna har inte med saken att göra. Det är ändå en högtid med kristet ursprung. – Med detta sagt bör det inte vara något problem med att fira andras icke-religiösa högtider. Men — det är svårt att definiera vad som är icke-religiöst, eftersom islam definierar religionen som ens sätt att leva. *citat 19-5*

Ytterligare en annan skrev:

Det är förbjudet att kopiera icke-muslimer i deras dyrkan, deras religion och deras högtider. Att stärka familjeband behöver inte göras vid årets slut utan det finns 365 dagar att göra det på. *citat 19-6*

Dessutom är sådant efterliknande inte bara icke-muslimskt, utan det är också ett firande av något icke-muslimskt. Som det klargörs i Koranen och sunnaskrifterna har varje folk sina egna sätt och sina ritualer, och muslimer ska inte efterlikna dem ens i enstaka detaljer i deras firande. Sharia har kommit och gett oss vårt eget sätt och våra högtider, och de är Eid al-Adha och Eid al-Fitr. När profeten kom till Medina brukade folket högtidlighålla två dagar under året. Profeten kom och sade: 'Ni har haft två dagar när ni har kunnat leka, men Allah har gett muslimerna något istället som är bättre en de: al Fitr-dagen och al Adha-dagen.

Detta är bara några exempel på de stora åsiktsskillnader som finns, liksom på de ibland mycket låsta positionerna som påminner om det som sades om tvärsäkerhet i kapitel 5. Sådana åsikter måste hanteras på ett medvetet och konstruktivt sätt av varje land som har ett inflöde av migranter med muslimsk åskådning, i varje fall om inflödet har en betydande omfattning.

Ur paraliberal synpunkt är det naturligt att ta värderingarna i kapitel 14 och 15 som utgångspunkt för att hantera denna problematik, och särskilt värderingarna 16 och 17. De utsäger att en liberal nationalstat måste ge hög prioritet till vården av sin värdegemenskap och till att säkerställa dess fortlevnad inom den egna staten. De kompletteras av värderingarna 28, 29 och 30 som behandlar grupper som aktivt distanserar sig från nationens värdegemenskap och samhällets grundläggande värderingar, alltså sådana grupper som Issa tar tydligt avstånd, från enligt

ovanstående citat [citat 19-1].

Muhammad Issas uttalande kan ses som ett stöd för tanken att uppmaning till återvandring eller vidarevandring kan vara en lämplig policy när distanseringen är särskilt kraftig och när separatismen tenderar att sprida sig och få allt fler anhängare. Bedömningen i varje konkret situation måste då utgå från vilka samhällsgrundande värderingar som har fastställts i det land där frågan kommer upp. För att fortsätta med ovanstående exempel kan man anta att de riktlinjer som angavs i kapitel 5 är de som gäller, inklusive riktlinjen om medborgerligt förnuft som beskrevs i kapitel 15. Isåfall får inläggen i citat 19-2 och 19-6 betraktas som stridande mot de valda samhällsgrundande värderingarna, särskilt Öppenhet, Ömsesidighet och de mångfaldsrelaterade riktlinjerna.

Tvärsäkerhetens förbannelse

I kapitel 5 definierades tvärsäkerhet som motsatsen till öppenhet, och det framhölls att öppenhet är av fundamental betydelse för paraliberalismen. Det är då slående att både inlägg 19-2 och inlägg 19-6 ger starkt uttryck för tvärsäkerhet. Citat 19-2 nämner islams regel om att dess utövare ska påbjuda det goda och förbjuda det onda, vilket är en regel som ofta nämns och ofta tillämpas, till exempel av revolutionsgardisterna i Iran med deras uppdrag att övervaka "moralen" på allmänna platser. Citat 19-6 hänvisar till att det ska vara "förbjudet" att "imitera" icke-muslimska traditioner, nämligen eftersom Koranen och Sunna-skrifterna säger detta.

Sådan tvärsäkerhet finns förstås inte bara inom islam. Den förekom rikligt under ortodoxins tid i vårt eget land, alltså under 1600- och 1700-talen, och idag kan man finna den bland en del kristna rörelser, till exempel i USA. Likaså kan den återfinnas hos visionära rörelser som vill förändra samhällets struktur och karaktär, och hos aktivistiska rörelser som ser som sin uppgift att försvara djur, natur eller något annat som i och för sig är viktigt.

Påståenden om tvärsäkerhet kan också ingå i beskrivningar av, eller föreställningar om nationella karaktärsdrag. Ett aktuellt exempel ges i [Filipenko, 2022].

Man ska heller inte se detta slags tvärsäkerhet som allenarådande inom islam, vilket ovanstående uttalande av Muhammad Issa visar; han är ju en tydlig auktoritet. Ändå förefaller detta problem vara särskilt stort i samband med islam i våra dagar. Ayaan Hirsi Ali beskriver det i citat 17-5 från hennes bok 'Reformera islam'. Den systematiserade spridning av social kontroll som hon beskriver kan inte bara påverka andra muslimer, utan alla i omgivningen. I inlägg 19-2 uttrycktes det som att *[då] kan vi muslimer inte stå stilla när samhället omkring oss snärjs av djävulen,* till exempel när man firar jul. Barn i en del svenska skolor erfar det när deras muslimska kamrater agerar aggressivt mot klädsel och matvanor som som strider mot islam som de har lärt sig. Allt detta är uppenbart ofören-

ligt med det svenska samhällets värderingar och det som brukar åberopas som vår värdegrund.

Tvärsäkerheten må vara grundlagd i hemmiljön, som Hirsi Ali skriver, men den kan cementeras genom att den förknippas med de religiösa föreställningarna om att vissa regler är direkt komna från Gud, och att de därför inte får ifrågasättas. Detta slags tvärsäkerhet är helt oförenlig med det medborgerliga förnuft och den förnuftiga pluralism som Rawls postulerar i sin bok *Political Liberalism* (se kapitel 12), och det är svårt att se den som förenlig med något slag av liberalism.

Ett särskilt stöd för tvärsäkerheten uppstår hos personer som är övertygade om den egna trons överlägsenhet. En sådan inställning illustreras av formuleringar som "det bästa samhälle som skapats åt mänskligheten" i inlägg 19-2. (Det är f ö intressant att det står "åt mänskligheten" och inte "av mänskligheten"). Den inställningen underbyggs också av uppfattningen att islam är den sista, slutgiltiga och perfekta religionen, och att judendom och kristendom var tidiga men bristfälliga förelöpare. Kapitel 5 innehåller en föreslagen riktlinje som avvisar sådan supremacism.

Utöver trakasserier mot dem som anses göra något 'haram', både inom den egna gruppen och utanför den, har denna sociala kontroll också effekter som är direkt samhällsskadliga, nämligen genom att den bidrar till bildande och bevarande av parallellsamhällen.

Generellt sett gäller att tvärsäkerhet tycks vara mycket svår att påverka, kanske genom att den är förenad med attityder och mentala försvarsmekanismer som blir till ett skydd för samma tvärsäkerhet. Det är därför den blir ett slags förbannelse och förtrollning: den är skadlig både i närmiljön och i samhället, den som har drabbats av sådan tvärsäkerhet förstår inte att den är ett problem, och därför har han eller hon svårt att befria sig från den. I ett paraliberalt samhälles självförsvar (enligt värdering 16) måste det därför ingå att motverka tvärsäkerhet närhelst den förekommer. Inte minst är detta en viktig uppgift för skolan på alla nivåer.

Intressesfärer och imperialism

Citaten 19-2 och 19-6 uttryckte tanken på islam som ett samhälle för sig, ett eget "ummah", och som varande överlägset alla andra. En liknande tanke fanns i citat 17-3 där Alija Izetbegović hävdade nödvändigheten av att islam själv ska få ordna sin egen värld. Med ett sådant tankemönster framstår "islams värld" som en intressesfär som åtminstone inkluderar de länder som för närvarande har muslimsk majoritet eller ett muslimskt styre. Några vill också ta med länder eller områden som tidigare dominerats av islam, till exempel på den pyreneiska halvön.

Det förekommer även ett liknande tänkesätt där man vill definiera en intressesfär på etnisk grund, eller på rent geografiska skäl. Ryssland och Kina för numera gemensamt fram kravet att världen ska organiseras "polycentriskt" vilket i klartext

betyder att de ska ha varsin intressesfär som definieras utifrån historiska, språkliga och andra etniska argument. Argentinas stående krav på att överta Falklandsöarna (uppenbarligen mot folkviljan på dessa öar) förs istället fram med en kombination av historiska och geografiska argument.

Hävdandet av intressesfärer måste rimligen betraktas som imperialism. Visserligen kan det finnas argument för att den nuvarande världsordningen med ungefär 200 suveräna stater inte fungerar särskilt bra, och att mer regionala arrangemang skulle kunna fungera bättre. Men isåfall representerar EU ett mer lovande sätt att skapa en sådan regionalisering. Problemet är bara att andra försök till regionala samarbeten tenderar att stupa på de starka lokala motsättningar som finns, om inte på annat.

Möjligen kan man hävda att mänsklighetens stora utmaningar kommer att kräva regionala beslut som inte alltid kan vara baserade på konsensus mellan alla ingående stater i regionen. Det skulle till exempel kunna krävas när höjningen av havsytan gör den befintliga indelningen i stater ohållbar, eller när ojämlikheten i mineraltillgångar eller andra naturresurser skapar orimliga skillnader i levnadsförhållanden mellan olika stater. Detta skulle då kunna vara skäl för att i varje region kunde ett land få ta rollen som stark ledare och genomdriva de beslut som krävs för allas bästa. Problemet är bara att en sådan ledande stat isåfall inte kan få ha (eller tillägna sig) en chauvinistisk uppfattning om sig egen storhet och ett motsvarande förakt för grannländerna.

Slutsatsen måste bli att även om det westfaliska systemet och den därpå baserade internationella rättsordningen har ett antal svagheter finns det ändå inte något trovärdigt alternativ i sikte.

.

Kapitel 20

Studium av Wilayat al-Faqih, den statsbärande religiösa ideologin i Iran

Boken *Shia Political Thought* [Vaezi, 2004] av Ahmad Vaezi beskriver den statsbärande ideologin i Islamiska republiken Iran, en ideologi som ligger integrismen nära. Det här kapitlet innehåller en beskrivning och kritik av denna då den är av intresse som ett faktiskt förekommande exempel på en av liberalismens motpoler. Kapitlet får också utgöra ett första exempel på hur paraliberalismen med sin strikta definition kan vara en utgångspunkt vid granskning av en ickeliberal ideologi.

Ideologin i fråga kallas *Wilayat al-Faqih.* Ahmad Vaezi kan uttala sig som auktoritet i detta ämne bland annat då 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:

citat 20-1 *Genomförandet av den islamiska revolutionen i Iran var vändpunkten i shiismens historia. Både bland sunniter och shiiter har bildandet av den Islamiska republiken i Iran varit det enda framgångsrika genomförandet av politisk islam under de senaste hundra åren.*

Ahmad Vaezi har en viss internationell bakgrund utöver sitt iranska ursprung. Efter sina studier i hemlandet tillbringade han också några år i Storbrittanien 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.

Väktarstyre, demokrati och *Wilayat al-Faqih*

Vaezi beskriver *Wilayat al-Faqih* som en variant of väktarstyre *(guardianship)* vilken har begränsade inslag av demokrati. Först beskrivs det renodlade väktarstyret som ett politiskt system där staten styrs av därtill kvalificerade styresmän som betecknas som väktare. Dessa utses inte genom val utan på grund av sina särskilda kvalifikationer eller förmågor. Företrädare för detta system menar att det tjänar till folkets bästa.

Det arabiska ordet *wilayat* är en avledning från stammen *wali* som har flera betydelser, såsom "vän", "supporter", "övertygad" och "beskyddare'. Vaezi förklarar att detta ord och dess olika avledningar används i situationer där någon sköter någon annans affärer. Den som sköter den andres affärer är alltså dennes *wali,* och därför används begreppet ofta i samband med statsskicket. Betydelsen kan då breddas till att omfatta "ha beslutanderätt om", "att styra", eller "att utöva

auktoritet". Det är detta breda begrepp som återges som "guardian" på engelska och som "väktare" på svenska. Det förekommer till exempel när man talar om 'väktarrådet' i den iranska regimen.

I en del sammanhang är beteckningen "väktare" den naturliga översättningen av det engelska ordet "guardian", men detta har också andra betydelser, till exempel "förmyndare" vilket bättre motsvarar den angivna betydelsen på arabiska. Man kan därför överväga om "väktare" kanske är en felöversättning, men eftersom det är väl etablerat på svenska kommer det att användas här.

Ahmad Vaezi nämner tidigare tänkare som fört fram sådant väktarstyre som den bästa styrelseformen, till exempel Platon och Marx, men påpekar att de hade helt olika åsikter om vilka kvalifikationer dessa väktare borde ha. I fallet med *Wilayat al-Faqih* ska väktarna istället utses bland jurister. Ordet *faqih* betyder 'jurist', alltså en person som har utbildning och kompetens i frågor om lag och rätt, närmare bestämt inom sharía. Den ordagranna översättningen av uttrycket *Wilayat al-Faqih* är alltså 'juristtyre', men enligt Vaezi får termen beteckna juristtyre som modifieras med vissa inslag av ett demokratiskt valförfarande.

Denna karakteristik av *Wilayat al-Faqih* leder omedelbart till tre frågor, nämligen (1) hur utses isåfall de jurister som ska få förtroendet att vara väktare, (2) vilken legitimitet har de, och (3) hur görs avgränsningen mellan väktarnas och de folkvaldas befogenheter? I Ahmad Vaezis framställning är (2) den centrala punkten och de andra två blir naturliga konsekvenser. Detta är ett resultat av grundläggande principer inom shia. Under rubriken "Politisk teologi" skriver han att shias politiska tänkande har teologisk karaktär eftersom det framförallt behandlar ledarskapet, egenskaper hos den rättmätige ledaren, och korrekta metoder för att välja ut och utnämna denne. I shiitiskt tänkande ses detta inte bara som politiska eller juridiska frågor, utan de är en grundläggande aspekt av dess islamiska ideologi.

Innan vi går in på svaren till de tre ovan ställda frågorna måste vi därför först vara orienterade om de grundläggande synsätten i denna politiska teologi. Det följande är en koncis sammanfattning av Vaezis beskrivning av den.

Grundläggande tänkesätt och värderingar

Synen på människans förmåga att bygga ett gott samhälle

I sin bok diskuterar Ahmad Faezi några möjliga invändningar mot *Wilayat al-Faqih,* både ur ett inomislamiskt perspektiv och ur ett externt. En av de externa invändningarna som han tar upp är att ideologin kan tyckas se ned på vanliga människor som varande oförmögna att delta fullt ut i sitt lands styrelse. Han framför att ett av svaren på den invändningen är att människor är oförmögna att skapa ett felfritt och välordnat samhälle om de inte får hjälp av uppenbarelser från

Gud. Därav drar han slutsatsen att den erforderliga kompetensen står att finna hos väktarna, att människorna behöver religionen, och att denna har en viktig roll i att organisera förhållandena i samhället.

Synen på statens uppdrag och människans karaktär

Utöver de uppdrag som är tillämpliga för alla statsbildningar (såsom infrastruktur och välfärd) framhåller Vaezi tre uppdrag som gäller specifikt för en religiös stat, såsom den Islamiska republiken Iran.

1. Att genomföra sharia
2. Att påbjuda det goda och förbjuda det onda
3. Att skydda människornas sanna frihet.

Det första punkten är en religiös plikt eftersom Koranen ålägger sina troende att genomföra, skydda och respektera islams lagar i alla delar av sina offentliga och privata liv. Punkt två ses som ett gemensamt ansvar för den religiösa staten och för medborgarna, och staten kan inte frånsäga sig ansvar för samhällets moraliska och religiösa tillstånd. Den har ansvar för att upprätthålla mänskliga dygder, det gemensamma bästa, moralen, och den religiösa övertygelsen.

Det kan tyckas att punkt 1 och 2 motsäger punkt 3, men Vaezi förtydligar att den första punkten inte ger staten eller medborgarna någon rätt att påtvinga islamisk tro eller islamiska värderingar på någon. Var och en får ha sin egen tro, men i allmänhetens åsyn ("in public") måste man följa islamiska lagar. Den uppenbara följdfrågan blir hur då detta krav kan vara förenligt med den sanna friheten.

På just den punkten noterar Vaezi först att ordet 'frihet' tolkas på många olika sätt i världen. Enligt islams syn på den mänskliga naturen utsätts vi för olika slags frestelser och begär. De som bara följer sina naturliga böjelser förblir i det fängelse som deras låga begär utgör, varigenom de inte kan realisera sina möjligheter. Men de som kan kontrollera sig själva och sträva efter att rena sig, de är verkligen fria.

Granskning och kritik

Flertalet huvudavsnitt i detta kapitel avslutas med ett underavsnitt med rubriken 'Granskning och kritik'. Därvid kan 'kritik' innefatta både bestridande och instämmande kommentarer.

Synen på människans begränsade förmågor är alltså ett genomgående tema i det här huvudavsnittet, tillsammans med tanken att det därför behövs en religion för allas bästa. Tanken om människans oförmåga att bygga ett gott samhälle motsägs på ett konkret sätt av paraliberalismens premiss 11. Vad gäller behovet att

ta hjälp av Gud för detta ändamål måste man isåfall fråga vad det finns för historisk eller annan empirisk evidens för religionens generella förmåga att bidra i det avseendet.

Vaezi formulerar en motsättning mellan att "följa sina naturliga böjelser" eller att "kontrollera sig själv och rena sig", vilket närmast för tanken till att frihet ska tolkas som frihet från synd. Hans formulering medger dock många tolkningar. Den kan tolkas i linje med von Humboldts yttrande i citat 6-3 som just tar avstånd från "vaga och övergående begär". Man kan också tolka den i överensstämmelse med hur paraliberalismen hävdar en autonomi där människan agerar "med hjälp av kunskap och förnuft, och styrt av ansvarskännande värderingar och förhållningssätt". Att *kunna* kontrollera sina naturliga böjelser är säkerligen bra i princip, men alla naturliga böjelser är inte dåliga. Empati och självuppoffring är också naturliga böjelser, och inkvisitionens hantlangare måste ha kontrollerat eller förträngt sin empati för att kunna utföra sitt hantverk. Mycket hänger alltså på vad man ska mena med att "rena sig".

Beträffande Vaezis definition av verklig frihet finns det också anledning att fråga hur man ska se på de människor som inte själva har full kontroll över sina begär, men där staten eller medmänniskorna ställer upp hinder så att begären inte kan tillfredsställas. Detta måste ju bli en effekt av punkterna 1 och 2, och man kan lätt tänka sig att det ska gälla för rätt många människor. Ska även dessa då anses ha sin "sanna frihet"? Isåfall framstår begreppet "sann frihet" bara som en lek med ord och ett exempel på orwellianskt Newspeak. I motsatt fall måste istället punkterna anses motsäga varandra.

Tanken att även de enskilda medborgarna har ett uppdrag att "påbjuda det goda och förbjuda det onda" medger också ett brett spektrum av tolkningar beroende på vad man lägger i de ingående orden. Det kan vara en god tanke om man får läsa "påbjuda" som "uppmuntra" och "förbjuda" som "motverka", och om detta förhållningssätt utövas med respekt för att olika människor ibland kan ha olika syn på vad som är gott eller ont. Med en bokstavlig läsning av "påbjuda" och "förbjuda", och med en tvärsäker attityd till vad som är ont eller gott leder den istället till ett sådant förtryckande beteende som Hirsi Ali har beskrivit och som återgavs i kapitel 17.

Den naturliga synen på dessa frågor inom ramen för liberalismen är att varje person måste kunna få 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. Med paraliberalismens syn på autonomi och på värderingar kan varje människa förväntas ha en förmåga att bygga upp sina egna värderingar och att ledas av dem. Värderingarna formas genom deltagande i en värdekultur, kombinerat med egna erfarenheter. Detta synsätt uttrycks genom premisserna 1 till 4 som ingår i kapitel 2. Premiss 10 och 11 i kapitel 13 uttrycker en övertygelse om att detta också

kan vara grunden för ett gott statsskick.

Den islamiska statens fortbestånd som en kardinalvärdering

Ahmad Vaezi tar även upp frågan om vad som är allra viktigast i livet, och han återger då ett uttalande av Ayatollah Khomeini enligt vilket genomförandet av sharia visserligen var mycket viktigt, men det var inte det yttersta målet. För honom var nämligen den islamiska staten inte bara en aspekt av islam, utan den var i sig själva islam. Att skydda det islamiska systemet och dess intressen var alltså till och med viktigare än att upprätthålla de islamiska lagarna.

Detta ska Khomeini ha framfört redan före den islamiska revolutionen, men senare skärpte han detta synsätt ytterligare. I ett brev till Ayatollah Khamenei (som blev hans efterträdare) framhöll han att profeternas och imamernas rätt att styra är en gudomlig lag av högsta prioritet, högre än regler om att bedja, att fasta, eller vallfärden till Mekka.

Uttalandena i frågan om den islamiska statens fortbestånd som en kardinalvärdering måste innebära att Khomeini redan från början syftade till att hans ideologi skulle ta makten i Iran och inte lämna den ifrån sig, och att detta skulle motiveras som ett uppdrag från Gud. Det är alltså ett tydligt exempel på ett integristiskt synsätt. Därmed följer också att det finns starka invändningar mot det, både ur islamisk och ur sekulär synpunkt. Vad gäller de senare kan det räcka med konstaterandet att andra totalitära regimer har fört liknande resonemang, till exempel genom tesen om proletariatets diktatur, och att detta inte brukar sluta väl.

Läran om imamerna i imami shiism

De nu beskrivna tänkesätten leder till en mycket viktig fråga: hur ska denna rätttroende statsledning utses? Inom katolicismen utses påven av en konklav som främst består 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* (även kallad 'twelver' shiism) är den största och 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, eftersom dessa är de sanna efterträdarna till profeten Muhammed. Varje sådan efterträdare måste utses av Allah genom hans profet.

Dessa imamer ses som nödvändiga för att konstituera universum och den sanna religionen. Imamen är den 'port' eller 'garant' genom vilken man kan närma sig Gud för att få kunskap och uppenbarelse. En sådan 'garant' kan också utdela befallningar å Guds vägnar. Uppdraget att vara imam kan inte ärvas, och imamer kan inte utses genom val eftersom endast Allah vet vem som har de egenskaper som erfordras för ett kombinerat religiöst och politiskt ledarskap.

Detta är i och för sig klart och tydligt, men då blir frågan hur det ska gå till när Gud utser en imam. Problemet är dock ändå svårare än så. Det är nämligen utsagt från början att det kommer att finnas exakt tolv imamer; elva av dem har avlidit mellan åren 661 och 874 i vår tideräkning, och den tolfte imamen är för närvarande fördold.

Den tolfte imamen i det fördolda, al-Mahdi

Enligt imami shiism gäller följande. En viss Muhammad ibn al-Hassan, alias al-Mahdi, född år 868 i Samarra i nuvarande Irak, lever i det fördolda sedan år 872, och detta kommer att fortsätta så länge Gud vill det. På uppståndelsens dag kommer han att framträda för att "återupprätta islams rättmätiga styrelseskick och fylla jorden med rättvisa och frid".

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 att under den tolfte imamens frånvaro gäller ett generellt bemyndigande vilket innebär att varje jurist som är rättvis och som är kompetent i den islamiska rättsläran har rätt att utöva imamens auktoritet som dennes ställföreträdare. Generellt bemyndigande har alltså givits till många jurister i varje tidsålder och i varje generation.

Enligt denna doktrin kan man få ett avsevärt antal jurister som var för sig anses ha rätt att 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: Wilayat al-Faqih definierar vilka egenskaper som ska krävas av en regent och hävdar att var och en som uppfyller dessa genskaper har rätt att regera. Detta är allt som krävs i princip. I praktiken krävs emellertid också "lämpliga politiska förhållanden" och en acceptans från folket. Enligt imamidoktrinen gäller därför att om muslimer utser en rättvis och

kompetent jurist som sin ledare så måste de andra stödja honom och lyda hans befallningar, så länge som han uppfyller villkoren för ledarskap.

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 juriststyre 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 generellt bemyndigande, så som beskrivits ovan. Vaezi citerar flera komplicerade motiveringar för deras legitimitet som till slut leder 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.

I och med detta anses frågan om legitimitet vara klargjord, om än på ett sätt som är mycket främmande för oss.

Avgränsningen mellan väktares och folkvaldas befogenheter

Vi övergår nu till den tredje av de frågeställningar som angavs tidigare, alltså hur man definierar avgränsningen mellan väktares och folkvaldas befogenheter. Vaezi betonar att 'Wilayat al-Faqih' utgör en blandning mellan juriststyre och demokrati, samtidigt som folket och dess representanter inte har rätt att delegera sina politiska rättigheter till personer som inte kan förväntas stifta lagar eller fatta beslut i enlighet med Guds lag, islamisk lära och islamiska värderingar. Väktarrådet har en styrande och övervakande roll i det avseendet.

Granskning och kritik

Detta statsskick är alltså är baserat på en religiös doktrin om den tolfte imamen som har all makt men inte kan utöva den eftersom han är fördold, vilket leder

till att man måste tillgripa en ad-hoc-lösning för att staten ska kunna styras. För västerländska öron måste detta statsskick förefalla mycket underligt, och man kan undra om det verkligen fungerar på det sättet i Iran, eller någon annanstans. Är detta en reell referensram för beslutsfattare och tjänstemän på olika nivåer, eller är det en officiell berättelse som inte har någon praktisk verkan? Enligt mina erfarenheter i olika organisationer i vårt eget land tycker jag mig se att en oklar och förvirrande organisationsstruktur lätt leder till att en liten grupp makthavare kan styra efter eget skön och med en stor grad av godtycklighet.

Efter denna beskrivning av Wilayat al-Faqih framför Ahmad Vaezi också sin syn på typer av demokrati, och på hur Wilayat al-Faqih kan passa in där.

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 synes vara helt i linje med det nuvarande statsskicket 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 upphävas 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.

Tanken på begränsad demokrati i motsats till obegränsad sådan motiveras med att det ska finnas ett antal grundläggande rättigheter – inklusive politiska rättigheter – som står över demokratin och det demokratiska systemet, vilket betyder att de inte kan avskaffas ens med ett majoritetsbeslut. De gäller i kraft av sin moraliska höjd eller sin filosofiska självklarhet. Medborgarna innehar dessa friheter och rättigheter oberoende av eventuella beslut i den demokratiska processen.

Därtill hävdar Vaezi att begränsad demokrati också ska kunna lägga andra begränsningar på det demokratiska beslutsfattandet, nämligen begränsningar som är

grundade på moraliska och religiösa värderingar. Allt som har en obestridlig legitimitet ur moralisk eller filosofisk synpunkt ska skyddas så att det inte kan skadas av demokratin. Begränsningarna på demokratin kan alltså vara såväl konstitutionella och moraliska som religiösa.

Religiös demokrati

Sedan Ahmad Vaedi definierat "begränsad demokrati" på detta sätt inför han begreppet "religiös demokrati" som en viss sorts begränsad demokrati. Han tillämpar den enbart på en religion, nämligen islam, och deklarerar:

citat 20-2 *Inom islam finns det inte någon motsättning mellan religionens absoluta auktoritet – de gudomliga lagarnas och de islamiska värderingarnas definitiva status som inte kan ifrågasättas – och folkets politiska status i en idealisk islamisk stat.*

Detta uttalande motiveras med att eftersom det finns begränsningar på folkets vilja och önskemål har det sina rättigheter inom de ramar som de islamiska reglerna och värderingarna sätter. Därför har folkets majoritet eller dess representanter inte någon makt att stifta lagar eller fatta beslut som strider mot islam.

De närmast följande avsnitten i kapitlet ägnas åt att beskriva och diskutera i vad mån begreppet 'shura' (rådslag) inom islam ska ses som en motsvarighet till demokrati. Avsnitten framhåller att 'shura' måste ske inom de ramar som islam sätter. I avsnittet med titeln "Inkräktande på Guds suveränitet" betonar han att suveräniteten tillkommer Gud och inte folket, vilket betyder att folket inte har rätt att stifta vilka lagar som helst. Han anför som ett exempel att även om alla muslimer skulle enas om att det är tillåtligt att ta ränta på lån så skulle detta ändå vara förbjudet eftersom Gud har förbjudit det. Därför har muslimerna inget val i den frågan.

Begränsningarna på folkviljan i en religiös demokrati tycks inte bara gälla den lagstiftande makten, utan också den verkställande. Vaezi citerar ett uttalande av den egyptiske ledaren Sayyid Qutb (en av muslimska brödraskapets grundare) där denne säger att liberal demokrati inkräktar på Guds suveränitet och utgör en revolt mot hans auktoritet. Skälet ska vara att demokratin leder till att en individ kan bli underordnad andra individers vilja, istället för att underordnas Guds styrelseskick på jorden.

Granskning och kritik

Enligt ovanstående avsnitt om begränsad och om religiös demokrati hävdar Ahmad Vaezi alltså att det finns principer som står över folkviljan, vilket skulle innebära att folket inte har rätt att ändra i dem. En del av dessa principer motiveras

som varande självklara vilket i princip är en naturrättslig motivering. Då borde inskränkningarna vara harmlösa, för varför skulle folket vilja ändra på något som redan är självklart? Men Vaezi lägger också till möjligheten att begränsa folkviljan enligt vissa moraliska eller religiösa värderingar. Det är detta som möjliggör principen om väktarstyre eller "guardianship". Även här måste hans synsätt beskrivas som integristiskt.

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

I sina följande avsnitt vill Vaezi visa att politisk liberalism är oförenlig med islam, så som han tolkar den. Detta torde vara uppenbart redan mot bakgrund av det sagda. Samtidigt är det intressant att ta del av hans argument för detta, eftersom det kan ge en viss inblick i hans tänkande.

Vaezis syn på liberal demokrati

Det är mot den nu beskrivna bakgrunden som Ahmad Vaezi går vidare till att diskutera möjligheterna att förena islam med liberal demokrati. Det senare karakteriseras för honom av västerlandets syn på mänskliga rättigheter, rättvisa och rationalitet, och de som försöker formulera ett gemensamt synsätt vill då koppla bort sharia från frågor om hur samhället ska styras och ledas, och från frågor om mänskliga relationer. Istället vill man reducera sharias innehåll till att bara avse rent juridiska frågor.

Därmed beskriver han alltså åtskillnaden mellan stat och religion i en sekulär stat, och det är detta förhållningssätt som han tar avstånd från. Han diskuterar dess konsekvenser och noterar att 'religionen' då måste 'acceptera och respektera' flera stora förändringar, till exempel vad gäller det politiska systemet, mänskliga rättigheter, medborgerliga rättigheter och skyldigheter, och religionens begränsade roll i människornas liv.

Vid en snabb läsning av hans text kan man tänka att han överdriver problemet: även i ett sekulärt samhälle är ju en religiös rörelse oförhindrad att ha sina egna åsikter om det politiska systemet och om mänskliga rättigheter, till exempel, och

att föra fram dem i den allmänna debatten. Men problemet ligger i orden att "religionen måste acceptra och respektera" ett för den främmande politiskt system och en begränsad roll för religionen i människornas liv. Det integristiska tänkesättet är tydligt, och strävan efter en religiös hegemoni kunde inte uttryckas klarare.

Vaezis invändningar mot liberal demokrati

Ahmad Vaezi har tre invändningar mot det av honom beskrivna förhållningssättet. Invändning nr 1 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 nedan. De övriga är mer interna för islam.

Invändning nr 2 är att om religionens budskap och innehåll omprövas allteftersom 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 sekuläre läsaren ser väl inte detta som något problem, men Vaezi hänvisar till att Abdolkarim Soroush (en av företrädarna för liberal islam) hävdat att en religiös demokrati måste ge religionen en roll som vägvisare och skiljedomare i sina konflikter. Han frågar då hur religionen kan fylla den rollen om den är föränderlig?

Invändning nr 3 är följande:

citat 20-3 *Denna doktrin kan inte visa varför frågor om mänskliga rättigheter eller om rättigheter kontra skyldigheter faller utanför religionen, och varför vi inte ska respektera de religiösa vetenskapernas inomreligiösa förklaringar. Det enda skäl som möjligen kunde motivera denna ansats vilar på en extremt subjektiv föreställning om den religiösa kunskapens natur och om tolkningen av [religiös] text. ... Det är tydligt att många grundläggande tankar i den moderna föreställningen om mänskliga rättigheter är djupt påverkade av liberalismens begrepp och värderingar, vilka i sin tur lider av en avsaknad av giltig validering.*

Granskning och kritik

Vad först gäller invändning nummer 3 måste det omedelbara svaret ur liberal synpunkt bli att Vaezi här försöker vända på bevisbördan. Det rimliga måste ändå vara att när någon vill åberopa "förklaringar från de religiösa vetenskaperna" i en diskussion om mänskliga rättigheter ligger det på denne att motivera varför sådana

"förklaringar" är relevanta. Man kan inte begära att övriga deltagare ska motivera varför de inte anses relevanta.

Man kan kanske invända att "respekt för vetenskap" var en av de riktlinjer som framfördes i den här bokens kapitel 5. Frågan är bara vad man menar med "de religiösa vetenskaperna". Om man därmed menar studiet av religionerna inom historievetenskap och samhällsvetenskap är riktlinjen tillämplig, men det kan knappast vara dem som Vaezi avser med "inomreligiösa förklaringar". Han syns istället betrakta dem som "extremt subjektiva".

Och vidare: 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 begränsning på dess användning. Men en kritik mot liberal demokrati som inte beaktar detta kommer oundvikligen att skjuta över målet.

Invändning nummer 2 gällde hur religionen kan fylla en roll som "vägvisare och skiljedomare" i samhället om den kan förändras över tiden. Denna roll är inte självklar, men även om man ser den som viktig måste den rimligen innebära att religionen agerar inom ramen för värdekulturen och inte inom det juridiska systemet. Och värdekulturen karakteriseras just av att den medger väl övertänkta förändringar av samhällets värderingar när det finns goda skäl för detta. Omvänt kan man fråga hur religionen ska kunna vara "vägvisare och skiljedomare" om den *inte* kan förändra sig när världen och samhället utvecklas, och när nya insikter tillkommer.

Kritik av kravet på legitimering och giltigt stöd av moralregler

Vi återvänder så till Vaezis invändning nummer 1 och hans fem argument till stöd för denna. I flera av dem återkommer kraven på "giltigt stöd" ("valid justification") och på "pålitlig giltighet" för religiös kunskap. De 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' motsvarar begreppet legitimitet enligt kapitel 11, och det är ett naturligt önskemål 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 använder orden *stöd* och *validering* för sådan legitimering i ett föreskrivande sammanhang.

Ett problem vid all sådan validering 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 9 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

citat 20-4 *Jag har skapat de osynliga väsendena och människorna enbart för att de skall [känna Mig och] dyrka Mig. Jag begär ingen försörjning och ingen föda av dem. Det är Gud som drar försorg [om skapelsen] , den Starke, den Orubblige. De som begår orätt skall få sin andel av det straff som drabbade deras likasinnade föregångare. De behöver inte be Mig att påskynda [domen] ! Den dag som förnekarna av sanningen har fått löfte om skall bli en dag av fasa och elände!*

Ordet 'dyrka' är här en översättning av det arabiska ordet 'ibadah' vilket är förknippat med ord som "Ubudiyyah" (slaveri), och det har en innebörd av lydnad, underdånighet och ödmjukhet. Språkligt sett betyder det "underdånig lydnad". Inom islam översätts ibadah vanligen som "dyrkan" med betydelsen lydnad, underdånighet, och hängivenhet till Gud.

Detta är den information som ges av den engelskspråkiga wikipedia-artikeln om 'ibadah'. Den överensstämmer också med erkända uttolkningar av korancitatet, till exempel enligt följande citat:

Den Allsmäktige har meddelat oss att han skapade dem (människorna och väsendena) för 'ibaadah, och han sände sina budbärare och sina böcker till dem för att de skulle underkasta sig honom och lyda honom. Så 'ibaadah är det enda syfte som de skapades för. *citat 20-5*

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. Samtidigt har det redan från början funnits en omfattande kritik mot denna regim, även inom Iran, och kritiken är i stor utsträckning religiöst grundad. En av de kritiskt sinnade, Naser Ghobadzadeh har gett en översikt över kritiken genom sin bok "Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State" [Ghobadzadeh, 2015] . Följande beskriver huvudlinjerna i hans bok.

Ghobadzadeh beskriver inledningsvis vad han ser som den islamiska regimens karakteristiska egenskaper ur religiös synpunkt. Där ingår doktrinen om Guds allmakt eller suveränitet, integrationen av statens och religionens institutioner, och prästerskapets uteslutande rätt till politiskt ledarskap. Diskursen om religiös sekularitet angriper dessa egenskaper, även om varje aktör kanske skjuter in sig särskilt på någon av punkterna.

Den första punkten bestrids bland annat av grand ayatollah Montazeri som är en av de högst rankade skriftlärde i Iran. Både 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 (fördoldhetens) 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 och menar att 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 förytligat förhållningssätt till religionen:

citat 20-6 *Tillkomsten av den islamiska staten har lett till omfattande hyckleri och till prioritering av religionens yttre manifestationer. Påbudet om sharia har inte bara förvanskat religionens frivilliga karaktär, utan det har också bidragit till religiöst hyckeri vilket är något som Koranen och haditherna tar kraftigt avstånd från.*

Motsvarande kritik riktas ofta mot etablissemangen i den katolska och den ortodoxa grenen av kristendomen, och den har också varit ett återkommande tema vid reformationen, liksom också hos de frikyrkliga rörelser som framkom senare.

Vad gäller den tredje punkten skriver Ghobadzadeh att den har frestat prästerskapet till politisk, ekonomisk och etisk korruption, och att dess goda rykte dessutom har fläckats av dess politiska misslyckanden vad gäller socialpolitik och landets ekonomi. Han förklarar detta med att prästerskapets utbildning vid de religiösa seminarierna inte har gett dem vare sig de breda religiösa kunskaper eller de allmänna kunskaper som krävs i dagens värld.

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 med hänvisningen till traditionen från Medina poängterar han dock också att de religiösa urkunderna inte ska ha sista ordet vid utformningen av det politiska systemet eftersom de inte framför några principer för hur staten ska organiseras. Religionen sätter upp 'rättvisa' som en ledstjärna, men den låter de troende själva utveckla ett politiskt system som kan tjäna detta syfte.

Vidare hävdas att det politiska system som man då utvecklar inte ska försöka reglera grundläggande religiösa frågor, eftersom den religiösa upplevelsen är en personlig relation mellan Gud och den troende människan. Varken staten eller andra människor ska försöka göra sig till mellanhand i den relationen.

Allt detta känns naturligt och välbekant, både ur västerländsk synpunkt och

inom vårt lutheranska arv. För Ghobadzadeh och för hans meningsfränder i Iran skiljer det sig ändå från västerländsk sekularism så som de känner den. Han jämför med erfarenheterna från Frankrike och Turkiet, och konstaterar att till skillnad från dessa är den sekulära diskursen i Iran inte på något sätt antireligiös. Religiös sekularitet är istället baserad på en intim förbindelse med religionen.

Ur svensk synpunkt måste man då notera att ifrågasättandet av de täta banden mellan kyrka och stat inte alls började som en antireligiös rörelse hos oss. Istället var det ju de tidiga väckelserörelserna på 1700- och 1800-talen som opponerade sig 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.

I dagens läge finns det uppgifter om omfattande missnöje med det förhärskande systemet i Iran, men ändå inga tecken på en snar systemförändring. Den här beskrivningen av *Wilayat al-Faqih* ska därför inte alls ses som en uttömmande beskrivning av shia-islams ideologi, men däremot kan den vara en naturlig utgångspunkt för studier av de andra strömningar som där finns, och som naturligen ofta definierar sig genom hur de skiljer sig från *Wilayat al-Faqih.* Inom den här bokens ram får detta kapitel också tjäna som ett första exempel på hur den tydliga definitionen av ett slags liberalism – alltså paraliberalismen – kan användas som utgångspunkt för granskning och studium av en icke-liberal ideologi som också är tydligt definierad.

Kapitel 21

Studium 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. Denna kritik har han särskilt framfört i sin bok *The Impossible State. Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* [Hallaq, 2012] vilken alltså är ett exempel på vilken bild av det västerländska samhället som kan innehas och spridas av en förespråkare för islam. När man som förespråkare för liberalismen vill söka en diskussion med islams företrädare bör man vara medveten om vad slags föreställningar man då kan få möta. Av det skälet ska det här kapitlet ägnas åt att granska den nämnda boken.

I de första sex av bokens sju kapitel ger Wael Hallaq 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.

När det gäller Wael Hallaqs ställningstaganden kan man notera att han beskriver sig själv som kristen, samtidigt som han är en erkänd auktoritet vad gäller islam och ser många positiva drag i denna.

Wael Hallaqs avståndstagande från moderniteten

I sin bok framför Hallaq en häftig kritik mot den moderna statens grundprinciper och dess karaktär, som han hänför till dess västerländska ursprung. Denna kritik utmynnar i en plädering för en genomgripande förändring av världssamhället som han motiverar på följande sätt:

citat 21-1 *Moderna muslimer står därför inför utmaningen att jämka samman två fakta: för det första, det observerade faktumet som staten och dess ovedersägligen starka närvaro utgör, och, för det andra, den faktiska plikten att åstadkomma en shariabaserad styrelseform.*

Han ser detta som en mycket stor utmaning eftersom han kort därefter skriver:

Emellertid är den övergripande slutsatsen [tydlig:] ett islamiskt samhällsskick är inte hållbart inom ramen för förhållandena i dagens värld. *citat 21-2*

Eftersom det islamiska samhällsskicket, som han ser det, inte kan realiseras i dagens värld blir hans slutsats att världen måste förändras så att detta blir möjligt. Världssamhället måste därför undergå en genomgripande förändring på många plan, såsom vad gäller samhälsmoral, sociala strukturer, ekonomiskt system, och inte minst vad gäller ekologiskt ansvarstagande.

Hallaq är förstås inte ensam om att peka på stora problem i alla dessa avseenden, men hans beskrivning av problemen skiljer sig från vad man vanligen ser. I den första delen av det här kapitlet ska hans synsätt sammanfattas och i någon mån kommenteras.

Den moderna statens ursprung och karaktär

Wael Hallaq ger först en beskrivning av det traditionella styrelseskicket i den muslimska världen, som enligt honom karakteriserades av lokalsamhällen som var självstyrande till exempel vad gäller rättsskipning, men inom ramar som sattes av en kalif eller motsvarande. Därefter jämför han det med sin bild av vad som har förevarit i västerlandet tidigare i historien, och med hur dagens system har utvecklats därur. Enligt hans bild har styrelseskicket i tur och ordning haft karaktären av feodalsystemet, kungligt envälde, den suveräna statens framväxt genom det westfaliska systemet, den franska och den amerikanska revolutionen, och därefter den tidiga industrialismen och proletariatet under 1800-talet.

I linje med detta menar han att våra lagar går tillbaka på sådana som suveräna monarker har utfärdat i sitt eget, själviska intresse. Han ser också den moderna staten som en fortsättning på samma paradigm. För honom är denna stat ett fenomen i sig; något som styr över folk och land, som formar medborgarna till att vara lydiga undersåtar (särskilt genom skolans försorg), och som också manipulerar medborgarna till att tro att de har största möjliga frihet och lycka. Framväxten av den moderna välfärdsstaten ser han inte som en seger för folkviljan, utan som överhetens kalkylerade reträtt för att undvika en förödande revolution. Det är alltså en mycket pessimistisk beskrivning av det nutida samhället.

Ett av de påfallande dragen i Hallaqs beskrivning är att där inte finns någon föreställning om en folkvilja eller om något folk med förmåga att agera. Såväl suveränerna i äldre tid som den suveräna staten har 'undersåtar' ('subjects') men dessa saknar politisk vilja, utom kanske när en revolution inträffar. I samband med diskussionen av staten tar han upp 'nationen' som en annan sida av samma mynt (för att ha en stat måste man ha en nation, och vice versa), men han avfärdar nationsbegreppet med att det är en påhittad konstruktion som

saknar reellt innehåll.

En viktig skillnad mellan de två samhällsmodellerna i Hallaqs beskrivning är att i det första fallet är även kalifen underställd sharía, och rättssystemet är autonomt och oberoende av kalifen. I det andra fallet är 'suveränen' inte underställd lagarna, utan har tvärtom befogenhet att ändra dem eller sätta sig över dem.
I Hallaqs syn gäller detta både för den enväldige kungen i äldre tid och för den moderna staten sedd som en autonom storhet i sig.

Svenskt perspektiv på Hallaqs historieskrivning

Ur specifikt svensk synpunkt finns det starka invändningar mot Hallaqs historieskrivning. Feodalsystemet förekom aldrig som styrelseskick hos oss, och kungligt envälde bara under några årtionden omkring år 1700, varefter det efterträddes av en tidig form av parlamentarism.

Vad gäller ursprunget till våra lagar hade ju vart och ett av tidigare tiders landskap sina egna lagar som traderades muntligt tills de nedtecknades på 1200-talet, och som tillämpades på lokala ting. Det var alltså ett system som utvecklades lokalt och som hade vissa likheter med den bild Hallaq tecknar av det klassiska sharíasystemet. I dessa lagar, och i deras efterföljare – Magnus Erikssons allmänna landslag, vid mitten av 1300-talet – fastställdes att kungen inte kan råda över lagen. Några citat från vilka regler som gäller för kungen:

citat 21-3 *Konungen ska upprätthålla, styrka och beskydda all gammal svensk lag, den som allmogen har samtyckt till och stadfäst med fri vilja, så att igen olag går in i den rätta lagen, och särskilt så att ingen utländsk lag drages in i riket.*

och vidare att *ingen lag gives till allmogen utan deras ja och fria vilja.* Under eriksgatan skulle den nyvalde kungen besöka den tidens landskap, och i vart och ett av dem avge ett löfte att respektera dess lagar. Följande rader i Upplandslagens företal illustrerar också synen på lagens natur:

Ty lag skall vara satt och skipad allmogen till styrsel, både den rik och den fattig är, och att vara gräns mellan rätt och orätt. Lag skall minnas och hållas, dem fattigom till värn, dem spakom till fred, dem ospakom till näpst och fasa. Lag skall vara dem rättvisom och snällom till heder, dem vrångom och osnällom till rättelse. Vore alle rättvisa, då tarvades ingen lag.

Upplandslagen formulerades av en kommission om femton personer, fem från vart och ett av de mindre länder som tillsammans bildade Uppland. De hade fått som uppdrag att jämka samman och strukturera befintliga lagar i sina respektive områden. Kommissionen skrev följande om lagens ursprung:

Lagens upphov var Viger spåman, heden i heden tid. Det i hans lagsaga vi finnom allom behövligt , det sättom vi i denna bok. Det tarvlöst och tungsamt är, det viljom vi utesluta. Det hedningen lät saknat vara, såsom kyrkorätt och kristenlag, det skole vi tillöka i denna boks början. ...

Inte heller längre fram i historien kan man hävda att kungen eller högadeln hade någon total kontroll över lagstiftningen. Den allmänna landslagen byggde i stor utsträckning på landskapslagarna, och när den reviderades ungefär hundra år senare gjordes inga större förändringar annat än de rent språkliga. Motsvarande var fallet för den allmänna stadslagen. När dessa lagar slogs samman till en gemensam lag för riket, 1734, gjordes det vid en tid när kungamakten var påfallande svag och mösspartiet (alltså den mer folknära delen i riksdagen) dominerade riksrådet. Förarbetena till denna lag finns bevarade och visar att där fanns en levande och seriös diskussion om vad som var rimligt och lämpligt, till exempel i frågan om kvinnlig arvsrätt. Frågan gällde då om kvinnor skulle ärva hälften så mycket som män, liksom enligt den gamla landslagen, eller lika mycket som män som fallet dittills varit enligt stadslagen.

Den tanke som dominerar i Hallaqs beskrivning av vårt samhälle, alltså att staten skulle vara en autonom koloss som formar, styr och manipulerar medborgarna efter sin vilja kan bara betraktas som en paranoid tankekonstruktion. Det var inte så, vare sig i äldre eller nyare tid. Varken frikyrkorna, nykterhetsrörelsen, arbetarrörelsen, flera successiva kvinnorörelser, 1968 års revolter, kärnkraftsmotståndet, HBTQ-rörelsen eller de senaste årtiondenas miljörörelse kan på allvar sägas vara något som staten har format medborgarna till att göra. Många av dem har snarare startat i motvind från statens sida.

Till detta måste också läggas att när de första stegen togs mot skolning av folkets breda lager, alltså under 1600- och 1700 -talen, så var huvudmålsättningen dels att lära ut den lutherska kristendomens grunder (genom den lutherska katekesen), dels också att lära det uppväxande släktet att läsa så att de själva kunde ta del av psalmboken och bibeln. Visst var detta ett sätt för staten att 'forma' medborgarna, men med en i högsta grad moralisk målsättning.

Hallaqs historieskrivning från feodalsystemet och framåt är kanske inte lika helt fel om man ser till förhållandena på den europeiska kontinenten eller på de brittiska öarna, men måste ändå ses som en stor förenkling. En tanke som ligger nära till hands är att Wallaq tolkar det västerländska samhället genom att använda grundstrukturen i det klassiska muslimska samhället enligt hans beskrivning. Om man gör det så kan ju den demokratiska staten ses som en variant av kalifens egenmäktiga styre, med den enda förändringen att kalifen också har tagit sig rätten att utfärda lagar och att leda rättsskipningen. På det sättet kan man kanske förstå hans egenartade historieskrivning.

Statens omoraliska och våldsbenägna karaktär

Med sin tydligt vinklade beskrivning av den moderna statens ursprung och karaktär som bakgrund tecknar Wael Hallaq en bild av den moderna staten som omoralisk och som baserad på våldsutövning. Detta ingår i hans resonemang om 'den politiska världen' ('the political', 'the realm of the political') varmed han avser den nu förhärskande och våldsamma tidsandan. Han ser denna tidsanda som ett genomgripande fenomen som inkräktar på alla områden, och på själva existensen, och han vill använda den för att beteckna vår tidsålder, jämsides med till exempel bronsåldern eller industrialiseringens tidsålder. Enligt hans synsätt är våldet den viktigaste källan till makt i politikens tidsålder, och det viktigaste begreppet där är skillnaden mellan fiende och vän. Han ser det som den avgörande faktorn i vår tidsanda.

'The realm of the political', alltså konflikternas och våldsamhetens rike, är därmed en samhällsform som karakteriseras av misstänksamhet och brist på förtroende, och av att alla medel är tillåtna i konkurrens och i konflikter. Hallaq är uppvuxen i Israel och nu verksam i USA, och både i detta och andra sammanhang domineras hans världsbild av vad som gäller i USA. Till exempel uppfattar han den tredelade statsmakten av amerikansk modell som karakteristisk för den moderna staten i allmänhet. Därför kan man kanske tänka sig att det också är det amerikanska samhället som har präglat hans begrepp om 'the political'.

Ur svensk synpunkt finns här en anknytning till diskussionen om det ökande våldet i vårt samhälle, och de skilda åsikterna om huruvida det har ökat på senare tid. Man kan också se en anknytning till den fråga som Bo Rothstein har undersökt och diskuterat, alltså graden av mellanmänsklig tillit i ett samhälle, och den stora inverkan denna tillit har på samhällets funktioner i övrigt. Givet att Sverige och de andra nordiska länderna uppvisar en hög nivå av sådan tillit [Rothstein, 2015] är det svårt att se att 'the political' med dess avsaknad av mellanmänsklig tillit skulle vara en inneboende egenskap i den moderna västerländska staten i allmänhet.

Den moderna statens oförenlighet med sharíasystemet

Wael Hallaq anger fem skäl för att förhållandena i dagens värld är oförenliga med sharíasystemet. Några av dessa invändningar ska behandlas här. Hans invändning nummer 2 är att en stat där folket har makten inte har några gränser för sin maktutövning. Mot detta ställer han att "en stat som förstår sig själv som ett uttryck för en gudomlig eller en naturlig ordning kan låta mål utanför sig själv begränsa sina handlingar". En islamisk styrelseform kan alltså respektera en suverän vilja utanför sig själv, medan den moderna staten utropar sin egen suveränitet.

Det finns uppenbara invändningar mot bägge halvorna i detta resonemang. Varje demokratisk stat har sin konstitution eller sina grundlagar

(med Storbrittanien som ett säreget specialfall), och detta sätter tydliga gränser för statsledningens handlande. Vi har också goda exempel på hur folkviljan har motsatt sig krig och begränsat statsledningens initiativ till sådana. Samtidigt har vi tydliga exempel på hur stater som ser sig själva som uttryck för Guds ordning har startat och bedrivit omfattande angreppskrig och andra utslag av gränslöst våld. Vad t.ex. gäller islam kan man anföra det muslimska al-Andalus' upprepade försök till intrång norr om Pyrenéerna, eller det osmanska rikets upprepade försök att erövra Wien.

Mot de exemplen kan man kanske hävda att dessa krig var uttryck för Allahs vilja att islam skulle erövra det romerska riket, eller dess efterföljare. Men de visar ändå att inte heller i stater som ser sig själva som uttryck för Guds ordning finns det någon generell 'restraint on the use of force'.

Det grundläggande problemet med Hallaqs argument ligger i användningen av det lilla ordet 'kan'. En folkvald regering *kan* under vissa omständigheter utöva extremt våld (t ex Tyskland under nazismen), men den behöver ingalunda göra det. En religionsbaserad regim *kan* "låta mål utanför sig själv begränsa sina handlingar", men det betyder inte att den nödvändigtvis kommer att lägga någon sådan begränsning på sig själv.

I föregående kapitel beskrevs ayatollah Khomeinis doktrin att den islamiska statens eget fortbestånd är dess mest prioriterade målsättning. Detta tycks vara ett konkret exempel där en islamisk makt utropar sin egen suveränitet som enbart begränsas av dess egna värderingar.

Den tredje invändningen är härledd från de två föregående. Invändning 4 avser vad slags medborgare eller undersåtar ('subjects') som framkommer i de två systemen. Hallaq hävdar att den moderna staten får medborgare som skiljer sig från vad man får i varje form av islamiskt styrelseskick, med djupgående skillnader i politiskt, socialt, moraliskt, epistemiskt och psykologiskt avseende. (Verbet 'får' motsvarar 'produces' i hans text, vilket kan tolkas både som 'producerar' och som 'resulterar i'). Det leder enligt honom till känslomässiga yttranden och handlingar som så småningom formar både kropp, själ och tänkesätt.

Å andra sidan, menar han, är den moderna statens medborgare inte helt formade av det moraliska imperativet. Den traditionella och konventionella moralen utmanas ständigt av en teknisk syn på personligheten vilken tjänar statens intressen genom att skapa den nationelle medborgaren. Den muslimske medborgaren strävar enligt honom efter moralisk förbättring, medan statens undersåtar strävar efter att uppfylla dess vilja vilken kan förefalla som undersåtens egen vilja, men som realistiskt sett är den beslutande suveränens vilja.

Han pekar alltså på fasta, klädsel och andra yttre troshandlingar som sätt för ett islamiskt samhälle att forma undersåtarna ur politisk, moralisk och psykologisk synpunkt. Men man kan gott ifrågasätta hur effektiva de beskrivna åtgärderna har varit, till exempel i Iran, eller i Saudiarabien.

Vidare menar han att den västerländska staten söker forma 'nationsmedborgare'; innebörden av detta förklaras i samband med den femte invändningen. Där ingår bland annat att sådana nationsmedborgare förväntas vara beredda att offra sitt liv för det egna landet och nationen, ett krav som islam inte ställer på sina anhängare enligt Hallaq. Detta ska belysas närmare nedan.

Även den femte invändningen avser hur medborgarna formas i de två systemen, varvid han jämför deras normerande syn på individens karaktär. I det islamiska samhället är det en person som är underkastad ett högre moraliskt imperativ, medan det i den moderna staten är en person som har ekonomisk vinst och materiella tillgångar som sin enda strävan.

Hallaqs påståenden är minst sagt svårbegripliga för en utomstående läsare. Skulle alltså materiellt välstånd vara den enda drivkraften för vår tids människor? Det är sant att de flesta av oss påverkas av materiella *begränsningar* – man måste ju klara sin privatekonomi – men det torde väl gälla i varje samhälle? Nog drivs de allra flesta av en omtanke om andra, både i den egna familjen, i sina sociala nätverk, och i stor utsträckning också i sina politiska ställningstaganden? Och är det inte likadant i varje tänkbart muslimskt samhälle?

I sitt resonemang om skillnaden mellan den moderna staten och islams motsvarighet menar Hallaq istället att den förra 'gynnar och är beroende av' personer som helt drivs av tanken på sin egen vinst. Men i själva verket finns det väl bara ett mycket begränsat antal personer i samhället som motsvarar den beskrivningen. De förekommer kanske främst i en del av de bäst betalda yrkesgrupperna, och möjligen kan man hävda att samhället som helhet har övervägande fördelar av att de finns och är som de är. Men samhället är också i högsta grad beroende av att det finns andra medborgare, det stora flertalet av dem enligt min mening, som inte beter sig på det sättet. Formuleringen att vårt samhälle 'gynnar och är beroende av' personer som bara strävar efter egen vinning håller inte.

I Hallaqs bild av det islamiska samhället karakteriseras det av en moraliskt högtstående människa som underordnar sig moraliska föreskrifter, med en bred tolkning av ordet 'moralisk'. Detta är knappast någon övertygande beskrivning av situationen i muslimska stater idag, men Hallaq använder inte dem som exempel utan baserar sig på en bild av hur det ska ha varit under en tidigare epok.

Granskning och kritik

När Hallaq talar om 'staten' föreställer han sig enbart en totalitär statsmakt som formar sina undersåtar efter sina egoistiska behov, och som därvid inte tar några moraliska hänsyn därför att den inte är byggd på någon värdegrund:

citat 21-7 *Till och med ur teoretisk synpunkt har den moderna staten visat sig vara oförsvarbar som moralisk agent. Den kan inte konstrueras på etisk grund, och den kan*

heller inte fungera som en etisk aktör i praktiken. Nietzsche gick så långt som att beskriva den som "det kallaste av alla kalla monster – vad den än säger är det lögn – vad den än äger har den stulit.

Premiss 11 och 12, och hela resonemanget i kapitel 13 motsäger detta teoretiska perspektiv. Även ur verklighetens synpunkt måste det ses mycket främmande för oss, till exempel om man kontrasterar det med vad som sagts och diskuterats under 2018 års valrörelse och regeringsbildning. Värderingar och värdedrivna målsättningar har ju spelat en mycket stor roll där. Vad gäller den svenska statens etiska grund är det naturligt att hänvisa till de inledande paragraferna i grundlagen där 1 kap. 2 § börjar så här (kortare citerat i början av kapitel 13):

Den offentliga makten ska utövas med respekt för alla människors lika värde och för den enskilda människans frihet och värdighet.

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.

Det allmänna ska främja en hållbar utveckling som leder till en god miljö för nuvarande och kommande generationer.

Detta är tydliga motexempel mot Wael Hallaqs påståenden. I kapitel 17 nämndes också hur Johan Hirschfeldt och Olof Petersson till och med betraktar denna målsättningsparagraf som en auktoritativ formulering av den svenska statens grundläggande värderingar.

Vad gäller Hallaqs referens till Nietzsche är det intressant att relatera den till MacIntyres tanke att det var upplysningens övervärdering av rationaliteten som ledde Nietzsche till att avfärda alla tankar på en moral på rationell grund. Ur paraliberal synpunkt, där vi använder begrepp som 'rationell moralförändring' (se kapitel 11), skulle vi isåfall hellre säga att det var en alltför trång användning av rationaliteten som var problemet, och inte i första hand en övervärdering.

Staten, värnplikten och moralen

En punkt som Hallaq särskilt poängterar är att eftersom staten enligt honom formar medborgarna till att följa statens ideologi och till lydnad mot staten, så kan staten också kräva av medborgarna att de ska offra sitt liv för staten. Han hävdar att medborgaren konstruerar medborgarskapets betydelse genom att acceptera och absorbera statens, territoriets och nationens betydelse, och därigenom kommer han att anse sig kunna offra sig själv för statens skull. Staten tar denna beredskap för given; den ingår i nationsbegreppet.

Detta ställer han mot situationen inom islam som aldrig sägs ha vidkänts tanken på värnplikt, och som aldrig har krävt på något konkret sätt att någon ska offra sitt liv för någons eller någots skull, inte ens för Gud. Den uppmärksamme läsaren undrar då förstås hur det gick till när muslimska riken vann sina stora militära segrar för länge sedan. Svaret är enkelt:

citat 21-6 *Exekutiv sultanism var beroende av slavsoldater vilkas liv och karriär var ägnade åt krig och våld. Dessa soldater köptes eller kidnappades från sina familjer, de lärdes upp till fotsoldater, kavallerister, militära skrivare eller befälhavare beroende på förmåga, och de levde sina liv i sultanens tjänst som avlönade anställda.*

Granskning och kritik

Om man ska tro Hallaq på denna punkt betyder det att det muslimska samhället ska ha fungerat i symbios med sultanen och dennes organisation, med outsourcing av både utrikes krigande och inrikes ordningsmakt till denne. Vad som skedde i hans organisation var något helt annat än det muslimska samhället vars höga moral garanterades genom universell acceptans av sharía. Kidnappningen eller köpet av barn som skulle bli soldater kunde ju ske utanför det muslimska området, till exempel på Balkan eller i Aquitanien. Den moral som Hallaq hyllar har då övergått i dubbelmoral.

Här liksom på andra håll visar Hallaq att han inte förstår den betydelse som solidaritet har för att motivera människorna. Man kan beklaga att solidaritet med 'de egna' ibland leder till att människor och länder går i krig, men påståendet att arméer enbart rekryteras genom kommando från statsledningen är uppenbarligen felaktigt, som den nu aktuella utvecklingen i Ukraina visar.

Distinktionen mellan 'är' och 'bör'

Ju mer man funderar på den femte invändningen desto märkligare förefaller den vara. En möjlig förklaring till resonemanget där kan dock finnas i en annan av Hallaqs teser, nämligen i hans identifiering av "är" och "bör". Han tar upp den klassiska filosofiska frågan om skillnaden mellan "är" och "bör", och menar att när man i den moderna tidens tänkande ser dessa som helt skilda begrepp, har detta haft djupgående konsekvenser för hur moralen uppfattas. Han skriver:

citat 21-4 *När den muslimske medborgaren i sin lilla värld menar att 'är' och 'bör' sammanfaller är det en trogen återspegling av hur sharia och sufismen hävdar att fakta och värderingar är ett och detsamma, att hela vårt varande är en enhet, och att ordet 'fattig' ('poor' i Hallaqs engelska text) inte är ett statistiskt eller vetenskapligt begrepp i Koranens diskurs eller i muslimernas sociala och ekonomiska*

liv. Värderingen om en automatisk rätt till hjälp, stöd och medkänsla är sammanflätad med ett objektivt faktum om att ha drabbats av fattigdom.

Granskning och kritik

Hallaq har naturligtvis rätt i att det han beskriver är helt främmande för vårt sätt att tänka. Det finns flera sätt att reagera på fattigdom och att åtgärda den: genom medlidande, genom individuell hjälp till de fattiga, genom lagstiftade minimilöner, genom yrkesutbildning, och så vidare. För femtio år sedan fanns en utbredd fattigdom bland romer i Sverige, och utvecklingen sedan dess uppvisar en provkarta på olika åtgärder som väl har bidragit avsevärt till att förbättra situationen, tillsammans med romernas egna aktiviteter. Men om man skulle forma vårt språk och vår verklighetsuppfattning så att vissa åtgärder anses ingå på ett odelbart sätt i själva begreppet 'fattig', då skulle det uppenbarligen göra det svårare att hitta de bästa och bäst avvägda lösningarna på fattigdomens problem.

Det är också intressant att Hallaqs val av begreppet 'poor' inte står i samklang med det han vill säga, eftersom det ordet på engelska motsvarar både 'fattig', 'dålig' och 'stackars' på svenska. Engelskan kombinerar alltså sakbeskrivning med värdeomdömen i samma ord, på ett sätt som saknar direkt motsvarighet på vårt språk.

I kapitel 7 diskuterades skillnaden mellan auktoritativ, emotionell och fritänkande bevekelsegrund, där de två första tenderar att vara förknippade med tvärsäkerhet och den sistnämnda med öppenhet. Identifieringen av 'är' och 'bör' i Hallaqs exempel med fattigdom är väl förenlig med den emotionella, och delvis också med den auktoritativa attityden. Enligt paraliberalismen bör den fritänkande bevekelsegrunden vara överordnad de andra två, så att de kan spela in men måste kunna begränsas genom rationella överväganden. Detta är också i linje med de tre principerna handlingsfrihet, moral och förnuft, som infördes i kapitel 1.

Frågan om relationen mellan "är" och "bör" (eller mer exakt: är-utsagor och bör-utsagor) togs upp av 1700-talsfilosofen David Hume. Den fördes vidare av G.E. Moore som använde sitt "open-question argument" (1903) för att hävda att det leder till en logisk motsägelse om man identifierar en världslig egenskap med ett värdeomdöme.

Åtskillnaden mellan 'är' och 'bör' är helt enkelt grundläggande både för vårt tänkande och för vårt teknologiska samhälle. En enkel termostat är ett tydligt exempel på vikten av denna åtskillnad: man ställer in den på ett börvärde för temperaturen i rummet, och termostaten styr till att börja med värmetillförseln i enlighet med detta börvärde. Men den känner också av den faktiska temperaturen – alltså ärvärdet – och justerar värmetillförseln så att ärvärdet ska närma sig börvärdet.

Hela detta tänkesätt blir omöjligt om man hävdar att ’är’ och ’bör’ egentligen är samma sak. Samma begrepp om återkoppling eller "feedback" används i många andra sammanhang, till exempel vid utformning av utvärderingar och åtföljande åtgärder.

Det sagda hindrar inte att det finns vissa sammanhang där ’är’ och ’bör’ samspelar på ett eller annat sätt. I en människas självbild och livsinställning brukar det till exempel finnas en rätt stor överensstämmelse mellan hur hon tycker att hon själv är, och hur hon tycker att hon borde vara. En alltför stor diskrepans mellan dessa delar av självbilden kan upplevas som mycket obehaglig. Relationen mellan ’är’ och ’bör’ betraktas heller inte som fullständigt utredd ur filosofisk synpunkt. Men detta är något helt annat än att generellt hävda att fakta och värdering är samma sak.

Eftersom åtskillnaden mellan "är" och "bör" är så självklar för oss frestas man att undra om vi står inför ett stort missförstånd eller ett "lost in translation". En sådan tolkning är dock svår att förena med det sätt som Hallaq framför sin tes, och eftersom han återkommer till den flera gånger på olika sätt. Möjligen kan den ha att göra med en invändning av metafysisk karaktär som han för fram i hans kapitel 7, där han skriver:

citat 21-5

Staten har en metafysik som bor inom dess egna gränser som en suverän vilja, så att dess syn på världen är något som den skapat själv och efter sina egna regler. ... Staten har och uppvisar en metafysik av här och nu vilken återspeglar dess egna begrep, strukturer och beteenden. Det som Är för staten är dess egen viljas sanning, dess vilja till makt.

Men från islams perspektiv gäller istället att eftersom moralens autonomi är det högsta av alla önskemål så kan metafysiken, med sin relation till moralen, inte få reduceras till positivism. Om moralens autonomi måste vara ledande, om den måste vara det ytterst avgörande, då måste metafysiken nödvändigtvis gå utöver den positivistiska antropocentrismens trånga domän. Dessa två metafysiker är därför absolut oförenliga.

Hallaqs uttalande "det som Är för — är dess egen viljas sanning" karakteriserar i ett nötskal tvärsäkerhetens attityd, vare sig den förekommer hos en mänsklig individ eller hos en stat. I motsats till det karakteriseras öppenhetens attityd av att bäraren är beredd att ompröva sina värderingar eftersom den kan tänka sig att den har misstagit sig. Tanken att islam eller någon annan religion skulle leda till att någon frångår sin tvärsäkerhet till förmån för en öppnare attityd förefaller inte rimlig; motsatsen är mer trolig.

Med detta avslutas granskningen av kapitel 1 till 6 i Wael Hallaqs bok för att nu övergå till att granska hans vision för framtiden som beskrivs i kapitel 7.

Vägen till en gemensam, moralbaserad civilisation

Det sista kapitlet i Hallaqs bok inleds med en sammanfattning av det som sagts tidigare i boken om oförenligheten mellan moderniteten och islam. För islam står moralen i centrum: *Det finns ingen anledning för mänskligheten att existera annat än att visa, i hjärta och i gärning, hur mycket gott den kan göra.* Men en sådan moral kan bara komma från Gud, enligt Hallaq, och Gud har talat om hur det ska gå till: *Att vara god är både ett definierat och ett definierande begrepp som kan återfinnas i religionens fem pelare, pelare som Islam ... aldrig har ifrågasatt och aldrig har övergivit.* 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: *heder, prestige, närhet till Gud, och kärlek och respekt gentemot familj och grannar kombineras paradigmatiskt med denna etik av tacksamhet till ens egen gemenskap.* 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.

I detta citat är det ordet 'indebtedness' som jag har översatt till 'tacksamhet', men det ordets grundbetydelse är ju att man står i skuld till någon. Det är faktiskt svåröversatt i det här sammanhanget, eftersom 'att stå i skuld till någon' har så negativa övertoner på svenska, till exempel visat genom Göran Perssons yttrande att 'den som står i skuld är inte fri'. I Hallaqs fall ingår däremot 'indebtedness' i ett förhållningssätt som han värderar positivt. Att vara beroende av andra människor kan ses som negativt, eller som positivt.

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 destruktuva tillstånd? Wael Hallaq gör två rekommendationer. För det första menar han att världens muslimer bör formulera sin egen framväxande syn på hur samhället ska styras och ledas. De bör baseras på moraliska gemenskaper 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 'univeralism', 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: "Den moraliska frågan i modern islam har en motsvarighet i de svaga men ändå bestämda rösterna från MacIntyre, Taylor och andra i västvärlden". Detta leder enligt honom till den överskuggande frågan om dessa krafter på alla sidor kan övervinna sin etnocentricitet och förenas i granskningen av det moderna projektet och dess tillstånd. Han hoppas därmed att moderniteten ska uppleva ett moraliskt uppvaknande, och avslutar med att säga att "islamiskt styrelsesckick och muslimer har inte något monopol på kriser".

Granskning och kritik

Den naturliga svaret på Wael Hallaqs slutord är väl att det islamiska styrelseskicket heller inte har något monopol på moral och, mer generellt, att det slags verksamhet i moraliska gemenskaper 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. Paraliberalismens framhävande av värdegemenskapernas betydelse pekar i samma riktning.

Det är heller inte oproblematiskt att grunda moralen på den lilla världens begrepp om heder och prestige, som Hallaq för fram. 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 månghundraåriga doktriner, 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 formulera sin egen framväxande syn på hur samhället ska styras och ledas, alltså att börja om från början med att utforska dessa frågor, 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 ledde till 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

Några nyare strömningar inom islam

Den utförliga granskningen av Vaezis och Hallaqs skrifter i de två föregående kapitlen får inte tolkas som att jag ser dem som typiska för islam i allmänhet, och för övrigt finns det stora skillnader mellan deras synsätt. Fokuseringen på Wilayat al-Faqih var naturlig som ett första steg, eftersom denna doktrin nu har dominerat det iranska samhället under fyrtio år. Varje beskrivning av andra tankegångar inom shia islam bör därför läsas med den som bakgrund.

Vad gäller Wael Hallaqs arbete kombinerar han en onyanserad kritik av det västerländska samhället med nostalgi för en förgången islamisk kultur som han uppfattar den. Hans bok har fått stor spridning och har översatts till ett flertal språk i den muslimska världen, så den bör i första hand ses som ett inslag i det pågående propagandakriget mellan islam och västvärlden, och inte som en beskrivning av verkliga förhållanden.

För den som söker en agendafri beskrivning av islams förhållningssätt till statsmakten förr och nu kan boken *Religion and State. The Muslim Approach to Politics* av L. Carl Brown från Princeton University vara en användbar källa. Den är dock inte up-to-date då den publicerades år 2000.

Med detta sagt ska det här kapitlet ägnas åt några kortfattade beskrivningar av några helt andra idéinriktningar inom islam, utöver de nämnda.

Ihsan och samvetet

Det är en allmänt spridd uppfattning att sharia är ett slags kvintessens av islam, och att den är en samling lagregler eller beteenderegler. Mycket av det som skrivs och sägs av islams företrädare styrker också en sådan uppfattning, men det finns också andra tänkesätt. I en rätt nyutkommen monografi *Islam and Good Governance: A Political Philiosophy of Ihsan* [Khan, 2019] har Muqtedar Khan föreslagit att istället för att önska sig en shariabaserad stat borde muslimer hellre använda principen om *ihsan* för att hantera sociala och politiska frågor.

Ihsan beskrivs som en av de tre dimensionerna i islam som religion, vilka är islam, iman och ihsan. De två första avser kunskapen om vad som är rätt enligt islam respektive övertygelsen varigenom man faktiskt gör det som är rätt. Med andra ord kan de ses som analoga med 'värdeuppfattning' respektive 'övertygelse' så som dessa definierades i kapitel 4. Begreppet ihsan kan vara svårare att förstå. Enligt Hadithen om Gabriel lär Muhammed ha sagt 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 lydnad för den gudomliga lagen finns också inom kristendomen och har haft stort inflytande under vissa epoker. Ändå är det intressant att jämföra *ihsan* med det kristna begreppet samvete, vilket ju ofta beskrivs som en "inre röst" som varje person har, eller åtminstone kan ha, och som reagerar och säger emot om personen är 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 hennes 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* [Svenska kyrkan, 2018] och [Luther, 1520] 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. Detta är verkligen i linje med tanken om autonomi eftersom det då inte ingår någon föreställning om underkastelse under Gud.

Inriktningar som anammar sekularism och mänskliga rättigheter

I en annan intressant artikel, *Rethinking Secularism as a Political Principle in the Middle East: From Negative to Positive Understanding and*

Perception of Secularism, [Sar, 2017] 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 8). 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 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:

citat 22-1 *Eftersom pseudosekularism, i motsats till västerländsk sekularism, infördes uppifrån av en regerande elit som anammat västerländsk kultur, har den förknippats med kolonialism, imperialism, västerländsk hegemoni samt elitism, och därför har den fått en påfallande negativ framtoning bland folkets breda lager i Mellanöstern.*

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:

citat 22-2 *Demokrati betyder att man erkänner skillnader, och problemet är hur man ska finna en gemensam grund för en mångfald av synsätt. Enligt Ganji är det säkraste sättet att åstadkomma detta att avskaffa systemet med Velayet-e Faqih och att skilja religionen från staten. För det ändamålet för han fram sekularismen. Förändringen från 'religiös demokrati' till 'politisk sekularim' för en demokratisk stat och samhälle är ett faktum för iraniska intellektuella under den tredje perioden, och denna förändring har blivit allt mer synlig i deras diskussion.*

Detta kan förefalla lovande ur ett liberalt perspektiv, men några starka reservationer behövs. Enligt samma författare anser de många förespråkarna för denna omorientering att det viktigaste med sekularismen är att

... statens centrala institutioner inte ska domineras av någon alltomfattande religiös, filosofisk eller moralisk doktrin, utan att lika rättigheter och friheter liksom fredlig samlevnad mellan alla medborgare garanteras av staten. *citat 22-3*

Sar och Telek skriver också:

Kan sekularismen tänkas vara en politisk överenskommelse som delas av alla medborgare i staten? Forskare som Charles Taylor, Rajeev Bhargava och Jean Baubérot menar att det är möjligt. De är överens om att med sin strävan efter tre huvudmål – frihet, jämlikhet och neutralitet – kan sekularismen vara principen för ett styrelseskick som repekterar den ständiga mångfalden av alltomfattande doktriner av religiös, filosofisk och moralisk art, och säkerställa att de medborgare som ställer upp på den får lika friheter och rättigheter, och att de kan samexistera fredligt i ett sådant samhälle. *citat 22-4*

och vidare:

Med andra ord: det sekularismen kan erbjuda är inte bara en viss modell för relationerna mellan stat och religion som kan tillämpas överallt, utan en politisk princip som förutsätter en uppslutning kring frihet, jämlikhet, statens neutralitet och mänskliga rättigheter som gemensamma mål, vilket är det som gör det till en universell princip som kan anpassas till förutsättningarna i olika sammanhang.

Problemet med detta fokus på universella rättigheter är att dess åtaganden nog 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, statens neutralitet och mänskliga rättigheter" (kanske med vissa förbehåll vad gäller 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.

Ur paraliberalismens synpunkt är alltså de här framförda principerna inte tillräckliga, och den ifrågasätter att det skulle räcka med att de tre eller fyra angivna huvudmålen har uppfyllts för att medborgarna ska kunna samexistera fredligt i det långa loppet, som citat 22-4 säger. Den hävdar istället att flera ytterligare riktlinjer behövs, så som Ömsesidighet, Nationell förankring, och Identifiering med det egna landet.

Inriktningar som företräder folkstyre i religionsfrågor

Ett annat perspektiv på sekularism och islam har getts av Tobias Müller i hans magisteravhandling *Contemporary Islamic thinkers' understandings of secularism* [Müller, 2014]. Han skriver:

citat 22-5 *Både [Rachid] Ghannouchi och [Abdolkarim] Soroush förordar demokrati med ett visst mått av sekularism i muslimska samhällen, i den meningen att folkliga gemensamma beslut ska ges företräde framför religiösa regler. Båda ... hävdar möjligheten av en islamisk doktrinär argumentation till förmån för sekularism.*

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, finns det risk att det inte ska fungera så bra. Formell demokrati kan ju lätt urarta till majoritetsdiktatur. Utöver formell demokrati är det också angeläget 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 fungerar demokratin inte i praktiken, och då 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.

Inriktningar som är öppna för 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 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 under 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.

Förutom dess betydelse för muslimska majoritetsländer spelar *dhimmi-* doktrinen också en viktig roll i den agitation som bedrivs av islamkritiska och 'islamofoba' 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'* [Warren, 2013] , 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 den doktrinen framförde han sitt nya synsätt i en artikel från 2010. Warren och Gilmore skriver om al-Qaradawis nya ståndpunkt

... när vi tolkar of muwatana som medborgarskap avser vi inte medborgarskap i dess normativa betydelse där individer ses som abstrakta personer vilka berövats sin historia och, som James Scott uttrycker det, inte har något kön, någon smak, någon historia, några värderingar, några åsikter eller originella idéer, några traditioner, och inte heller några distinkta personligheter, ..." *citat 22-6*

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:

Denna distinktion möjliggör en decentrering av den dominanta västerländska modellen av gemensamma regler för medborgarskapet och framväxten av mer pluralistiska och partikularistiska medborgarskapsbegrepp som motsvarar lokal behov.

Paraliberalismen hör förstås till dem som företräder att det behövs vissa rekommendationer om gemensamma regler och värderingar i samband med medborgarskapet, samtidigt som dessa regler och värderingar inte kan påtvingas någon. Detta kan säkert karakteriseras som den västerländska modellen. Däremot är det

svårt för en utifrån kommande betraktare att ha någon åsikt huruvida 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 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.

Graden av samhällsaktivism i fråga om värderingar och moral

Integrismen står i klar motsättning till liberalismens principer, med sin önskan att staten ska styras av helgjutna religiösa värderingar, och att den ska agera kraftfullt så att medborgarna accepterar och följer dessa värderingar i sitt dagliga liv. Samtidigt är det en huvudpunkt i paraliberalismen att samhället trots allt behöver engagera sig för att vissa samhällsgrundande värderingar ska läras ut och försvaras. Tidigare kapitel har återgett och rest invändningar mot sådana röster som vill se värderingar som enbart en privat fråga. Istället för att tänka i termer av två oförenliga synsätt finns därför möjligheten att diskutera *i vilken utsträckning, och med vilka metoder samhället bör engagera sig frågor om värderingar, etik och moral.* Detta ger en värdefull referensram för att jämföra olika ideologier och synsätt, och det kan därigenom tjäna som en naturlig sammanfattning mot slutet av denna bok.

Om man tänker sig en skala mellan absolutistisk liberalism och absolutistisk integrism finns det ett antal intressanta punkter längs vägen. Kommunitarismen som beskrevs i kapitel 17 utgör en sådan mellanstation. Detta blir särskilt tydligt i citatet från David Pearson där han hävdar att 'communities' måste ta sig rätten till sanktioner mot medlemmar som avviker från gemenskapens värderingar, nämligen för att därigenom kunna erbjuda säkerhet och trygghet till de medlemmar som rättar in sig.

I intervallet mellan kommunitarism och integrism kan man placera mångahanda sekter inom olika religioner, sekter som har ett mer konkret urval av värderingar och av sanktioner, jämfört med kommunitarism i allmänhet. Avsnittet mellan liberalism och kommunitarism innehåller å andra sidan sådana synsätt som helt respekterar individens frihet att själv välja sina värderingar. Samtidigt kan det även där finnas föreställningar om att denna frihet ska balanseras med vissa förväntningar. Speciellt gäller att paraliberalismen ställer en förväntan på individen att aktivt delta i värdegemenskaper (en eller flera), vilket ses som nödvändigt för att överföringen och vidareutvecklingen av viktiga värderingar ska bli

en gemensam angelägenhet för samhället. Om varje människa skulle utveckla sina värderingar helt själv, utan kommunikation med andra, skulle ingen civilisation kunna uppstå.

Ordningsföljden på denna skala avgörs alltså av i vilken utsträckning en viss ideologi vill att individens värderingar ska påverkas eller styras upp genom samhällets eller statens försorg. Extrem liberalism vill att detta inte ska förekomma alls, medan extrem integrism anser att staten inte ska lämna någon frihet till individen i det avseendet. Ludwig von Mises' inställning, sådan den uttrycktes i citat 1-4 i kapitel 1, befinner sig alltså nära skalans extremt liberala ändpunkt.

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 9 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 finns istället följande möjligheter:

(1) att man väljer tydligt definierade tolkningar av liberalism och av islam, och utreder möjligheterna till konsensus mellan dem;

(2) att man väljer en tydligt definierad tolkning av liberalism, och därefter identifierar kriteria på tolkningar av islam som innebär att konsensus är möjlig, eller omöjlig;

(3) analogt med föregående punkt, att man väljer en tydligt definierad tolkning av islam, och därefter identifierar kriteria på tolkningar av liberalism som innebär att konsensus är möjlig.

I vart och ett av fallen behöver man också beakta möjligheterna både till inomstatlig och mellanstatlig konsensus, varvid inomstatlig konsensus torde vara den svåraste frågan. Det här kapitlet ska först använda alternativ (2) och utgå från paraliberalism så som den definierats tidigare i den här boken. Därefter görs några analyser enligt alternativ (1) tillämpat på Ahmad Vaezis och Wael Hallaqs tolkningar av islam så som de framkommer i deras respektive böcker som granskats i tidigare kapitel.

Slutligen ska vi mer informellt diskutera hur paraliberalism kan relatera till delar av den aktuella, "fritänkande" utvecklingen inom islam.

Integrismens oförenlighet med paraliberalism

I kapitel 20 beskrevs integrismen och konstaterades att den till sin natur är helt oförenlig med liberalismen i allmänhet, och inte minst med paraliberalismen.

Detta ger alltså ett första svar på frågan om det finns något särdrag som kan finnas i en tolkning av islam, och som då gör att denna är oförenlig med paraliberalism, både vad gäller synen på individen och synen på statsskicket.

Det förefaller uppenbart att integrismen är djupt förankrad inom islam såtillvida att den ingick i islams ursprungliga utformning, och också genom att många företrädare och inriktningar inom islam uppvisar detta synsätt. Å andra sidan behöver skillnaderna i grundsyn inte nödvändigtvis vara några hinder för mellanstatlig konsensus. Därför är det möjligheterna till inomstatlig konsensus som är mest av intresse. Den frågan har två delar, nämligen hur möjligheterna är i en liberal stat med en muslimsk minoritet, och vilka de är i en muslimsk stat med en icke-muslimsk minoritet.

Det första fallet är det som har störst aktualitet för oss. Frågan blir alltså hur man principiellt sett ska se på en situation där det i en liberal stat finns en grupp av muslimska medborgare som företräder en integristisk inriktning inom islam. Detta var till exempel det som inträffade i Bosnien vid den tid där Alija Izetbegović skrev och framförde det islamiska manifestet. Izetbegovic hävdade där att muslimerna borde verka för en samhällsförändring som innebar en övergång till integristisk islam.

Den situationen var uppenbart explosiv, eller i varje fall instabil, eftersom övriga befolkningsgrupper i Bosnien tolkade detta som ett hot mot deras åskådning och kultur. Situationen kommer att vara likartad varje gång integristiska åskådningar (oberoende av religion) förs fram inom och av en minoritet av väsentlig storlek inom ett land.

Problemet kompliceras ytterligare av att det kan vara eldfängt även om det enbart är en mindre del av minoriteten i fråga som omfattar det integristiska synsättet. Omgivningen kan ju se en risk för att integrismen ska sprida sig inom minoriteten, antingen genom övertalning och spontan övergång, eller genom att de hårdföra integristerna kräver deras solidaritet med vad de beskriver som minoritetens gemensamma kamp. Detta ger också möjlighet till en ond cirkel där ökat avståndstagande från omgivningen leder till ökad samling runt ett tänkt självförsvar inom minoriteten.

Slutligen är det uppenbarligen så att extremister på bägge sidorna kan utnyttja denna instabilitet för att trissa upp stämningen och skärpa konflikterna.

Slutsatsen av detta resonemang är att t ex en muslimsk minoritet i ett land har ett eget intresse av att markera en "röd linje" mot varje form av integrism. Detta är helt enkelt en fråga om självbevarelsedrift. En sådan minoritet har också allt intresse av att diskutera och överväga liberala och icke-integristiska inriktningar inom sin egen religion.

Mot denna bakgrund måste man bli oroad av det stora inflytande som olika regimer i Mellanöstern uppenbarligen har skaffat sig över moskéer och muslimska organisationer i vårt land. Det är ett icke försumbart hot för framtiden.

Vad slags islam kan ingå i en paraliberal nationalstat?

Föregående avsnitt diskuterade vad det finns för särdrag inom en variant av islam som gör att överlappande konsensus blir omöjlig. Man kan också vända på frågeställningen och studera vad som skulle behöva förutsättas i en variant av islam för att den kunde ingå som en av flera åsiktsriktningar i en stat som är organiserad efter paraliberalismens principer.

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 tanken på religiös sekularitet har uppkommit inom islam kan det ändå vara av intresse att kort diskutera den nämnda frågan.

Med en sådan ansats får man alltså utgå från definitionen av paraliberalism, och därvid börja med premissen att individens autonomi är naturlig och önskvärd, både för varje individ för sig och som en gemensam princip i samhället. Om man dessutom skulle förutsätta att innehållet i Koranen och Sunnaskrifterna var allmänt kända i ett sådant samhälle, hur skulle då en medborgare där förhålla sig till dessa skrifter?

Som jämförelse kan man föreställa sig en situation där en medborgare i samma samhälle besöker sin farmor för att få råd i en livsavgörande fråga där moraliska hänsyn väger tungt. Farmodern är en klok kvinna med lång livserfarenhet som lyssnar noga på vad hennes sonson har att säga, och som sedan talar om vad hon tycker. Hon har bestämda åsikter, och sonsonen lyssnar med respekt och ställer fortsatta frågor. När han sedan fattar sitt beslut är det fullt möjligt, men inte alls självklart att han följer sin farmors råd. Ingen är allvis, och hennes erfarenheter kommer trots allt från en äldre tid. Om han inte följer hennes råd är det inte av brist på respekt, utan därför att det ingår i hans ansvar att göra sin egen sammanvägning av olika perspektiv. Hans farmor är också helt införstådd med allt detta och stöder honom vilket beslut han än tar.

I detta tänkta samhälle föreställer jag mig att denna och andra medborgare relaterar till islams heliga skrifter på samma sätt som han relaterar till sin farmor, alltså med full respekt men inom ramen för sin egen autonomi. Detta är uppenbarligen helt i linje med paraliberalismens principer, men är det också förenligt med islam? Finns det idag någon tolkning av islam som liknar det som här har beskrivits?

Det är till exempel intressant att jämföra detta scenario med Naser Ghobadzadehs tankar om religiös sekularitet som beskrevs mot slutet av kapitel 20. Hans syn på den religiösa upplevelsen som ett fritt val och som en personlig relation direkt till Gud, utan mellanhänder, är helt förenlig både med livsåskådningen både i paraliberalism och i annan liberalism. Detsamma gäller hans bedömning att de muslimska skrifterna inte innehåller några tidlösa föreskrifter om statens organisation.

Däremot möter Ghobadzadehs synsätt mer motstånd när man går vidare till den politiska aspekten av liberalismen. Han poängterar nämligen 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 omedelbart frågan om det är en, eller några, eller alla förekommande religioner som ska ha denna intima förbindelse med den sekulära staten. Men även om det problemet kan lösas på något sätt måste ändå en sådan "intim förbindelse" vara oförenlig med premissen om resonabel pluralism. Enligt denna ska nämligen samhällets gemensamma diskurs vara sekulär och inte inrymma några trosbaserade argument, helt enkelt eftersom den annars inte kan vara gemensam. Deltagare i denna diskurs 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.

Principen om resonabel pluralism kan ha långtgående konsekvenser. När en paraliberal stat upprätthåller en sådan princip kan det tänkas leda till att medlemmarna i en religiös värdegemenskap inom denna stat 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 5 är mycket tydliga på denna punkt, till exempel punkterna om öppenhet och om ömsesidighet. Detta problem kan komma upp oberoende av vilken religion som är aktuell.

Det skulle visserligen vara intressant att fortsätta detta tema genom jämförelser med andra fritänkande islamiska företrädare, men det skulle föra för långt. Jämförelsen med Ghobadzadehs synsätt får utgöra ett första försök i sökandet efter ett som kan vara gemensamt.

Överlappande konsensus med Vaezis och Hallaqs ideologier

För att tillämpa tillvägagångssätt (1) bland den ovan nämnda alternativen och på Vaezis respektive Hallaqs åskådningar måste vi först identifiera de huvudsakliga skillnaderna mellan dessa och paraliberalismen. Dessa skillnader kan sammanfattas som följer:

1. Olika syn på frihet och skilda åsikter om individen, med utgångspunkt i mänsklig autonomi inom paraliberalismen, 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. Paraliberalismen hävdar individuell autonomi och global hållbarhet som kardinalmål, medan Ahmad Vaezi citerar ayatollah Khomeinis uttalande att profetens och

imamernas 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. Paraliberalismen 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. Paraliberalismen 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 inomstatligt konsensus måste vara och förbli en omöjlighet.

Sammanfattning

Vad gäller möjligheterna till konsensus mellan liberalism och islam har här gjorts en åtskillnad mellan inomstatlig och mellanstatlig konsensus. Mellanstatlig konsensus är uppenbarligen den enklare uppgiften; den har inte diskuterats 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 paraliberalism. De doktriner som förts fram av Ahmad Vaezi och Wael Hallaq är uppenbart oförenliga med paraliberalismens 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 paraliberalism, i

varje fall enligt den delvis rätt begränsade grnskningen i de föregående kapitlen. Följande tycks vara de huvudsakliga hindren:

– Paraliberalismen betonar vikten av att en stat bärs upp av en värdegemenskap, vilken här betecknas som en nation, och varigenom flertalet medborgare deltar i den gemensamma värdekulturen, åtminstone i någon utsträckning. Detta är oförenligt med uppfattningen att olika religiösa grupper ska ses som skilda parallellsamhällen.

– Paraliberalismen hävdar att alla värderingar och alla aspekter av samhällets gemensamma syn på dessa 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.

– Paraliberalismen 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.

Kapitel 24

Sammanfattning

Den här boken har gett en beskrivning av paraliberalismen i precisa termer, bland annat genom att den formulerat ett antal premisser som paraliberalismen utgår från, och ett antal riktlinjer vilka ska ses som förslag till värderingar. Denna precisa beskrivning har kompletterats med referat av andra synsätt på de frågor som paraliberalismen behandlar, inklusive både synsätt som överensstämmer med paraliberalism och sådana som inte alls gör det. Dessa referat avspeglar många källor, från klassiska filosofer till aktuella tidningsdebatter och twitterinlägg.

Ett av syftena med boken var att bidra till konstruktiv debatt där företrädare för islam kunde möta förespråkare för politisk liberalism och liberal demokrati. Jag menar att detta förutsätter både en tydlig formulering av vårt eget synsätt och en väl underbyggd förståelse för den motsatta sidans tänkesätt och argument. Kapitlen i bokens del V utgör försök att visa hur en sådan debatt kan föras.

Jag vill särskilt föra fram följande aspekter av bokens innehåll.

Några punkter där paraliberalismen profilerar sig

1. Den konstruktiva synen på våra värderingars föränderlighet, och på värdekulturens och värdegemenskapernas betydelse i det sammanhanget.

2. Framhållandet av den globala miljöns hållbarhet som en kardinalvärdering, och av att detta synsätt också måste ingå i varje ideologi om den ska ha någon relevans under 2000-talet.

3. Åsikten att nationalism i en ny bemärkelse kommer att vara nödvändig för att få folklig acceptans för, och deltagande i de åtgärder som kommer att vara nödvändiga för vår miljös hållbarhet.

4. Tanken att skilja på begreppen 'stat' och 'nation', varvid nationen uppfattas som den stora majoritet av befolkningen som delar de samhällsgrundande värderingarna. Vidare, förslagen om vad som ska gälla för de medborgare som frånsäger sig att ingå i nationen.

5. Tanken att skilja på medborgarskap och rösträtt, och förslagen i samband med detta.

6. Tanken att flera av dagens extrema politiska rörelser till viss del kan uppfattas som resultat av kognitiv dissonans i breda befolkningsgrupper, med konsekvenser för hur vi bör förhålla oss till dessa rörelser.

Dessa punkter är inte oberoende av varandra, utan de ingår som delar av och som konsekvenser av ett genomtänkt synsätt. Det finns alltså skäl för att inte bara diskutera dem var för sig, utan också diskutera paraliberalismen i sin helhet i relation till andra tolkningar av liberalismen.

Centrala frågor för paraliberalismen vid jämförelser med islam

Utöver ovanstående sex punkter ingår särskilt att liberalismen hävdar människans självständiga förmåga till moraliskt handlande och till att skapa ett gott samhälle, medan några av de här granskade islamiska lärde framför att enligt islam är detta inte möjligt utan gudomligt bistånd.

Vidare tar paraliberalismen tydligt avstånd från förekomsten av parallellsamhällen inom en stat. Det finns flera skäl för detta, men ett grundläggande skäl är att parallellsamhällen är oförenliga med förekomsten och bevarandet av en gemensam värdekultur inom en stat.

Beskrivning av ideologier i två dimensioner

För att få en helhetsbild av hur olika ideologier och livsinställningar förhåller sig till varandra har den här boken använt en tvådimensionell struktur vars origo (dvs utgångspunkt) är en kombination av anarki och libertarianism. Därifrån går en axel anarki till despoti vilken avser statsskicket, med direkt demokrati och representativ demokrati som punkter längs den axeln. En annan axel går från libertarianism till integrism och avser livsinställningen och synen på individens frihet. Där är det naturligt att placera in vanlig liberalism, paraliberalism och kommunitarism i den ordningen.

Frågan om stabilitet versus förändringsbenägenhet

Paraliberalismen betonar att värderingar kan förändras och måste få förändras, men att detta bör ske på ett förnuftigt sätt. Den betonar också värderingarnas betydelse som grund för statsskicket. Detta leder omedelbart till frågan om huruvida, och hur en statsmakt bör agera till försvar för de värderingar som den själv är baserad på. Det är en fråga som varje politiskt system behöver ta ställning till. Här har den behandlats för det fall där staten är baserad på principerna i paraliberalismen. Dess inställning är att staten i ett sådant fall bör motverka extrema (dvs kraftigt avvikande) förhållningssätt, men inte med så hårda metoder att de inte alls får synas. Till exempel hävdas att universitet och andra akademiska miljöer måste ha "högt i tak" så att helt avvikande ideologier kan få diskuteras där på ett sakligt sätt. Detta motiveras inte bara utifrån liberala grundprinciper, utan också från bedömningen att enstaka individer som för fram avvikande ideologier fyller en viktig funktion i samhället: de är garanter för en allsidig och levande diskussion.

.

Förteckningar

Refererade publikationer
Översatta citat
Termindex

Refererade publikationer

Om ett arbetes titel omges med hakparenteser anger det att arbetet har annat originalspråk, och det som där anges är titeln på arbetets engelska översättning. Angivet publiceringsår avser utgåvan på originalspråket.

AHA, 2003: *Humanist Manifesto III*. American Humanist Association, 2003.
https://americanhumanist.org/what-is-humanism/manifesto3/

AHA, website: *Definitions of Humanism*. American Humanist Association.
https://americanhumanist.org/what-is-humanism/definition-of-humanism/

Aiken, 1952: Henry David Aiken , *The Levels of Moral Discourse*. Ethics, 1952-07.
https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/290845?journalCode=et

Aleinikoff, 1998: T. Aleinikoff, *Essay: A Multicultural Nationalism?*. The American Prospect, 1998.
http://prospect.org/article/essay-multicultural-nationalism

Amnesty: asyl: *Rätten att söka asyl*. Amnesty.
https://www.amnesty.se/vara-rattighetsfragor/flyktingar-och-migranter/flyktingar-och-ratten-att-soka-asyl/ratten-att-soka-asyl/

Andersson, 2006: 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

Bali, 2019: Hanif Bali, *Det finns inget laghinder för att....* Twitter, 2019-07-02.
https://twitter.com/hanifbali/status/1145982540408340481

Basaran, 2020: Yasin Ramazan Basaran, *Islam and Good Governance: A Political Philosophy of Ihsan, by Muqtedar Khan /Review*. –, 2020.
https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1549884

BBC, 2020: *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

Berggren, 2010: 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

Berggren, 2015 Henrik Berggren; Lars Trägårdh, *Är svensken människa? Gemenskap och oberoende i det moderna Sverige*. Norstedts, 2015.

Bildt, 2008: Carl Bildt; Nyamko Sabuni., *Much has changed but the fundamental ideas are the same*. Swedish Ministry of Foreign Affairs, 2008.
https://www.regeringen.se/contentassets/4a62f37edbc14cba8ebdd4822d1fc4f5/so-which-is-the-most-important-sixty-years-of-the-united-nations-universal-declaration-of-human-rights

Bornemark, 2021: 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/

Bradshaw, 2021: 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

Braungart, 1992: Michael Braungart, *The Hannover Principles: Design for Sustainability*. McDonough, 1992.
https://mcdonough.com/writings/the-hannover-principles/

Bunderson, 2020: Carl Bunderson , *How ought Catholics engage in politics?*. Catholic News Agency, 2020-12-13.
https://www.catholicnewsagency.com/news/46891/how-ought-catholics-engage-in-politics

Crean-Fimister, 2020: Thomas Crean; Alan Fimister, *Integralism: A Manual of Political Philosophy*. Editiones Scholasticae, 2020-05-30.
https://www.amazon.com/Integralism-Political-Philosophy-Thomas-Crean/dp/3868382267/

DN, 2019: Ledare, *Liberaler ska inte bekämpa det mångkulturella samhället*. DN, 2019-06-08.
https://www.dn.se/ledare/liberaler-ska-inte-bekampa-det-mangkulturella-samhallet/

ECHR, –: *European Court of Human Rights*. Egen webbplats.
https://www.echr.coe.int/pages/home.aspx?p=home

Ericson, 1999: Per Ericson, *Leva fritt och leva väl*. Timbro, 1999.
https://timbro.se/app/uploads/2018/11/75664143.pdf

Filipenko, 2022: Sasja Filipenko, *En ryss dör hellre än erkänner att han har fel*. DN, 2022-04-08.
https://www.dn.se/kultur/sasja-filipenko-en-ryss-dor-hellre-an-erkanner-att-han-har-fel/

Flores, 2022: Juan Flores, *Våldsamma kravaller i Örebro – tiotal poliser skadade*. DN, 2022-04-15.
https://www.dn.se/sverige/nya-demonstrationer-planeras-efter-upplopp/

Floyd, –: Shawn Floyd, *Thomas Aquinas: Moral Philosophy*. Internet Encyclopedia of Philosophy.
https://iep.utm.edu/aq-moral/

FN, UDHR: *Allmän förklaring om de mänskliga rättigheterna*. FN.
https://fn.se/wp-content/uploads/2016/07/Allmanforklaringomdemanskligarattigheterna.pdf

Garcia, 2020: Jon Izagirre Garcia, *Spain: Power outages put childrens lives at risk in informal settlement – UN experts*. United Nations Human Rights Council, 2020-12-22.
https://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/Pages/NewsDetail.aspx?NewsID=26624LangID=E

Gaus, 2004: Gerald Gaus, *The diversity of comprehensive liberalisms*. Collection brn-029, 2004.
https://philpapers.org/rec/GAUTDO

Ghobadzadeh, 2014 Naser Ghobadzadeh, *Religious Secularity: A Theological Challenge to the Islamic State*. Oxford University Press, 2014.

Haidt, 2001: J. Haidt, *The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment*. Psychological Review, 2001.
https://doi.org/10.1037/0033-295X.108.4.814

Hallaq, 2012: Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicatment*. Columbia University Press, 2012.
https://bdpad.files.wordpress.com/2015/05/wael-b-hallaq-the-impossible-state_-islam-politics-and-modernityc3a2e282ace284a2s-moral-predicament-columbia-university-press-2013.pdf

Helmerson, 2018: Erik Helmerson, *Pröva yttrandefrihetens gränser – flytta nazisternas demonstrationståg*. DN, 2018-11-27.
https://www.dn.se/ledare/erik-helmerson-prova-yttrandefrihetens-granser-flytta-nazisternas-demonstrationstag/

Henley, 2021: Jon Henley, *Voters in west divided more by identity than issues, survey finds*. TheGuardian, 2021-11-17.
https://www.theguardian.com/politics/2021/nov/17/voters-in-west-divided-more-by-identity-than-issues-survey-finds

Hirsi Ali, 2015: Ayaan Hirsi Ali, *Reformera islam*. Bonniers, 2015.

Humboldt, 1792: Wilhelm von Humboldt, *The Sphere and Duties of Government*. traditionell, 1792.
https://oll.libertyfund.org/title/coulthard-the-sphere-and-duties-of-government-1792-1854

Hussaini, 2021: Ibrahim Udale Hussaini, *Sustainable Development and the Ethical Issue of Human Morality; an Overview*. Academia Letters, 2021-03.
https://www.academia.edu/45404549/Sustainable_Development_and_the_Ethical_Issue_of_Human_Morality_an_Overview

Hägg, 2014: Ingemund Hägg, *Alla människors lika värde eller människans värdighet?*. Tidskrift för politisk filosofi, 2014.
https://www.politiskfilosofi.se/fulltext/2014-3/pdf/TPF_2014-3_11-28_hagg.pdf

Hägglund, 2020 Martin Hägglund, *This Life - Secular Faith and Spiritual Freedom*. Columbia University Press, 2020.

Hökmark, 2016: 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/

Irving, 2014: Mattias Irving; Arne Carlson, *Samtal med Jackelén: Nätverk för förändring*. Dagens Seglora, 2014-06-02.
http://dagensseglora.se/2014/06/02/samtal-med-jackelennatverk-for-forandring/

Izetbegovic, 1990 Alija Izetbegovic, *Islamska deklaracija*. 1990.

Jackelén, 2016: *Ärkebiskopens kommentar kring debattartikeln i Dagens Nyheter 9 augusti 2016*. Svenska Kyrkan, 2016-08.
https://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=1507519

Jackelén, 2021: 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/

Jenkins, 2021: 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

Jerlerup, 2016: 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/

Johansson Heinö, 2016: Andreas Johansson Heinö, *Olika lagar* . Twitter, 2019-07-01.
https://twitter.com/JohanssonHeino/status/1145637495125790720

Key, 1900: Ellen Key, *Barnets århundrade*. Albert Bonniers Förlag, 1900.
https://archive.org/details/barnetsrhundrade01ellenkey/page/n11/mode/2up

Key, 1911: Ellen Key, *Moralens utveckling*. Verdandis småskrifter, 1911.
http://runeberg.org/moralutv/0066.html

Khan, 2019 Muqtedar Khan, *Islam and Good Governance: A Political Philosophy of Ihsan*. Palgrave Macmillan, New York, 2019.

Larson, 1993: Reed Larson; Douglas Kleiber, *Daily experience of adolescents*. Wiley, 1993.
https://psycnet.apa.org/record/1993-98718-006

Leander, 2018: Hans Leander, *Global despoti kommer inte rädda klimatet*. Democracy without borders, 2018-12-10.
https://www.democracywithoutborders.org/se/6652/global-despoti-kommer-inte-radda-klimatet/

Leion, 2021: Anders Leion, *De ser ned på oss*. DGS, 2021-07-02.
https://detgodasamhallet.com/2021/07/02/anders-leion-de-ser-ned-pa-oss/

Lidholm, 2007: 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

Logos, 2020: *Tvivel och Tro*. logosundervisning, 2020-04-19.

https://logosundervisning.com/2020/04/19/tvivel-och-tro/

Luther, 1520: Martin Luther, *Om en kristen människas frihet*. logosmappen, 1520.
https://logosmappen.net/uppbyggelse/luther/kristenfrihet/s1.htm

Maagt, 2016: Sem de Maagt, *Reflective equilibrium and moral objectivity*. Inquiry, 2016-05-27.
https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0020174X.2016.1175377

Machiavelli, 1532: Niccolò Machiavelli, *Il principe ('Fursten')*. Antonio Blado d'Asola, 1532.

MacIntyre, 1981: Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. Bloomsbury Academic, 1981.
https://archive.org/details/4.Macintyre/page/n7/mode/2up

Macron, 2020: 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

Magnusson, 2018: Kjell Magnusson, *Drömmen oim en islamisk ordning*. Timbro, 2018-02-08.
https://timbro.se/integration/drommen-om-en-islamisk-ordning/

McLeod, 2015: Saul McLeod, *Piaget's Theory of Moral Development*. Simply Psychology, 2015.
https://www.simplypsychology.org/piaget-moral.html

Mill, 1859: John Stuart Mill, *On Liberty*. The Walter Scott Publishing Co., 1859.
https://www.gutenberg.org/files/34901/34901-h/34901-h.htm

Millies, 2019: Steven P. Millies, *What is Catholic integralism? One of the oldest ideas in Christianity has come to renewed prominence*. U.S. Catholic, 2019-10-14.
https://uscatholic.org/articles/201910/what-is-catholic-integralism/

Mises, 1927: Ludwig von Mises, *Liberalism The Classical Tradition*. Gustav Fischer Verlag, Jena, 1927.
https://fee.org/media/26708/liberalism-ludwig-von-mises.pdf

Müller, 2014: 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

Niemi, 2016: 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

Nylander, 2019: Lotta Nylander, *Utan lek inget lärande*. forskning.se, 2019-10-22.
https://www.forskning.se/2019/10/22/utan-lek-inget-larande/

Petersson, 2012: Olof Petersson, *Maktutredningen och statsindividualismen*. Timbrokonferens, 2012-09-25.
http://www.olofpetersson.se/_arkiv/skrifter/timbro120925.pdf

Pico, 1496: Giovanni Pico della Mirandola , *Om människans värdighet*. 1496.
http://bactra.org/Mirandola/

Publ Encycl, Aquino: *Thomas av Aquino*. Public Encyclopedia.
http://mb-soft.com/believe/twxm/thomasaq.htm

Rawls, 1971 John Rawls, *A Theory of Justice*. Belknap Press, 1971.

Rawls, 1993 John Rawls, *Political Liberalism*. Columbia, 1993.

Rawls, 2001 John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*. Belknap Press, 2001.

Rothstein, 2015: Bo Rothstein, *Ett tillitsfullt samhälle klarar att ha stor etnisk mångfald*. traditionell, 2015-11-01.
http://www.dn.se/debatt/ett-tillitsfullt-samhalle-klarar-att-ha-stor-etnisk-mangfald/

Rutgers, 2008: 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

Rönnedal, 1997: Daniel Rönnedal, *Thomas av Aquino 1225-1274* . The Philosophy Net, 1997.
http://www.thephilosophynet.com/thomas.htm

Sage, 2004 *Handbook of Political Theory*. Sage Publications, 2004.

Sar, 2017: 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_Negative_to_Positive_Understanding_and_Perception_of_Secularism

Sauer, 2011: 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

Shachar, 2021: Nathan Shachar, *Barn står i kö till skolan som utmanar traditionerna*. DN, 2021-08-17.
https://www.dn.se/varlden/barn-star-i-ko-till-skolan-som-utmanar-traditionerna/

Shafer-Landau, 2018 Russ Shafer-Landau, *The Fundamentals of Ethics*. Oxford University Press, 2018.

Simonsson, 1439: Thomas Simonsson, *Frihetssång*. traditionell, 1439.
https://sv.wikisource.org/wiki/Biskop_Thomas_frihetsvisa

Skitka, 2010: Linda J. Skitka, *The Psychology of Moral Conviction*. Social and Personality Psychology Compass, 2010.
https://lskitka.people.uic.edu/Compass_MC.pdf

Skitka, 2011: Linda J. Skitka, *Moral Conviction / Research presentation page*. U. Illinois at Chicago, 2011.
https://lskitka.people.uic.edu/styled-7/styled-15/index.html

SMR, 2009: *Vad religionsfrihet innebär och när den får begränsas*. Svenska missionsrådet, 2009.
https://resources.mynewsdesk.com/image/upload/fl_attachment/f0ahkjrj0vhvcgb3uer5

Svanborg-Sjövall, 2021: 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/

Svenska kyrkan, 2018: *En kristen människas frihet*. Svenska kyrkan, 2018-03-12.

https://www.svenskakyrkan.se/reformationsaret/en-kristen-manniskas-frihet

Svensson-McCarthy, 1998: Anna-Lena Svensson-McCarthy, *The International Lawof Human Rights and States of Exception*. Kluwer, 1998.
https://documents.law.yale.edu/sites/default/files/The%20International%20Law%20of%20Human%20Rights.pdf

Swedin, 2017: 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

Teir, 2021: Philip Teir, *Finland, du älskade sketna fosterland* . DN, 2021-12-06.
https://www.dn.se/kultur/philip-teir-finland-du-alskade-sketna-fosterland/

Trägårdh, 2015: Lars Trägårdh, *Är svensken människa? – och debatten om den nordiska modellen*. Egen webbplats, 2015.
http://www.larstragardh.se/arsvenskenmanniska/

Tännsjö, 2018: 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/

Vaezi, 2004: Ahmad Vaezi, *Shia Political Thought*. Islamic Centre of England, 2004-02-.
https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/17873

Vaezi, 2014: *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

Waldstein, 2018: Edmund Waldstein, *What Is Integralism Today?*. Curch Life Journal, 2018-10-31.
https://churchlifejournal.nd.edu/articles/what-is-integralism-today/

Warren, 2013: 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/One_Nation_Under_God_Yusuf_al_Qaradawi_s_Changing_Fiqh_of_citizenship_CI_8_3_217_37_2014_

Weston, 2021: *Top scientists warn of 'ghastly future of mass extinction' and cli-*

mate disruption. Phoebe Weston, 2021-01-13.
https://www.theguardian.com/environment/2021/jan/13/top-scientists-warn-of-ghastly-future-of-mass-extinction-and-climate-disruption-aoe

Willsher, 2020: *Macron outlines new law to prevent 'Islamist separatism' in France*. Kim Willsher, 2020-10-02.
https://www.theguardian.com/world/2020/oct/02/emmanuel-macron-outlines-law-islamic-separatism-france

Wikipedia: state: *Justification for the state*. Wikipedia.
https://en.wikipedia.org/wiki/Justification_for_the_state

Wolff, 2021: *Karl Marx*. Jonathan Wolff; David Leopold. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed).
https://www.plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/marx/

Översatta citat

Kapitel 1

.

citat 1-1 *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.*

Ursprungligen framfört av Wilhelm von Humboldt i *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen* , författad 1792, postumt publicerad 1851. Bokens engelska översättning har titeln *The Sphere and Duties of Government* , och J.S. Mill citerade den enligt ovanstående i sin skrift *On Liberty,* 1859.

citat 1-2 *The most important human endeavour is the striving for morality in our actions. Our inner balance and even our very existence depends on it. Only morality in our actions can give can give beauty and dignity to life.*

Albert Einstein, enligt citat i:
Hussaini, 2021: Ibrahim Udale Hussaini, *Sustainable Development and the Ethical Issue of Human Morality; an Overview*. Academia Letters, 2021-03.
https://www.academia.edu/45404549/Sustainable_Development_and_the_Ethical_Issue_of_Human_Morali

citat 1-3 *Citatet från Per Ericson om liberalismens natur* är inte någon översättning, men det har fått en egen citatkod på grund av sin betydelse och relevans.

citat 1-4 *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 [food supply and the threats of enemies.]*

Mises, 1927. *Liberalismus* . Gustav Fischer Verlag, Jena, 1927. Ovanstående citat är från bokens engelska översättning, *Liberalism. The Classical Tradition.*

Kapitel 2

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. *citat 2-1*

Samma ursprung som citat 1-1, ovan.

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. *citat 2-2*

Från Floyd, –: Shawn Floyd, *Thomas Aquinas: Moral Philosophy*. Internet Encyclopedia of Philosophy.
https://iep.utm.edu/aq-moral/

But when this work was done, the Divine Artificer still longed for some creature which might comprehend the meaning of so vast an achievement, which might be moved with love at its beauty and smitten with awe at its grandeur. When, consequently, all else had been completed (as both Moses and Timaeus testify), in the very last place, He bethought Himself of bringing forth man. *citat 2-3*

Från [Pico, 1496]

We have given you, O Adam, no visage proper to yourself, nor endowment properly your own, in order that whatever place, whatever form, whatever gifts you may, with premeditation, select, these same you may have and possess through your own judgement and decision. The nature of all other creatures is defined and restricted within laws which We have laid down; you, by contrast, impeded by no such restrictions, may, by your own free will, to whose custody We have assigned you, trace for yourself the lineaments of your own nature. I have placed you at the very center of the world, so that from that vantage point you may with greater ease glance round about you on all that the world contains. We have made you a creature neither of heaven nor of earth, neither mortal nor immortal, in order that you may, as the free and proud shaper of your own being, fashion yourself in *citat 2-4*

the form you may prefer. It will be in your power to descend to the lower, brutish forms of life; you will be able, through your own decision, to rise again to the superior orders whose life is divine.

Från [Pico, 1496]

Kapitel 5

Följande tre citat kommer från [Aleinikoff, 1998].

citat 5-1 *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.*

citat 5-2 *This principle insists on both the reality of group boundaries and the ability to cross them.*

citat 5-3 *The central idea is that a person be committed to this country's continued flourishing 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.*

Kapitel 6

citat 6-1 *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.*

Från [Mill, 1859], sid 23.

citat 6-2 *"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 consistent 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."

Från kapitel 3 ('On individuality, as one of the elements of well-being') i [Mill, 1859].

— 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. *citat 6-3*
— 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.

Från wikipedia-artikeln om 'Nicomachean_Ethics'.

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. - - - *citat 6-4*

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.

Från [Mill, 1859], sid 2 och sid 9.

In our times, - - - 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? *citat 6-5*

Från [Mill, 1859].

Kapitel 10

citat 10-1 *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.*

https://en.wikisource.org/wiki/United$_{S}tates_{D}eclaration_{o}f_{I}ndependence$
Svensk översättning av hela deklarationen:
https://sv.wikisource.org/wiki/USA:s$_{s}j$

citat 10-2 *It also set standards for human rights, which take precedence over political, economic, cultural and religious differences.*

Från Bildt, 2008: Carl Bildt; Nyamko Sabuni., *Much has changed but the fundamental ideas are the same*. Swedish Ministry of Foreign Affairs, 2008.
https://www.regeringen.se/contentassets/4a62f37edbc14cba8ebdd4822d1fc4f5/so-which-is-the-most-important-sixty-years-of-the-united-nations-universal-declaration-of-human-rights

citat 10-3 *The lack of electricity not only violates these children's right to adequate housing, it is having a very serious effect on their rights to health, food, water, sanitation and education.*

citat 10-4 *is an international court of the Council of Europe which interprets the European Convention on Human Rights. The court hears applications alleging that a contracting state has breached one or more of the human rights enumerated in the Convention or its optional protocols to which a member state is a party.*

Kapitel 11

Följande två citat är från [Rawls, 1970].

citat 11-1 *designed to advance the good of its members and effectively regulated by a public conception of justice.*

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. *citat 11-2*

Kapitel 17

So, too, the liberty of thinking, and of publishing, whatsoever each one likes, without any hindrance, is not in itself an advantage over which society can wisely rejoice. On the contrary, it is the fountain-head and origin of many evils. *citat 17-1*

Från encyklikan Immortale Dei.

it is unlawful to follow one line of conduct in private life and another in public, respecting privately the authority of the Church, but publicly rejecting it; for this would amount to joining together good and evil, and to putting man in conflict with himself; whereas he ought always to be consistent, and never in the least point nor in any condition of life to swerve from Christian virtue. *citat 17-2*

Från encyklikan Immortale Dei.

Det i texten angivna citatet härrör från sid 25 i Izetbegović, Alija (1990), Islamska deklaracija. Sarajevo: Bosna. *citat 17-3*
Den svenska översättningen som använts ingår i Magnusson, 2018: Kjell Magnusson, *Dr6mmen om en islamisk ordning*. Timbro, 2018-02-08.
https://timbro.se/integration/drommen-om-en-islamisk-ordning/

Calling people to what is right and preventing injustice is the joint responsibi-lity of the state and its citizens. An Islamic government cannot remain neutral concerning the moral-religious conditions of society. Also, as well as being accountable for affairs such as security, welfare and social order, the government is also charged with maintaining human virtues, common good, morality and religious commitment. *citat 17-4*

Från Vaezi, 2004: Ahmad Vaezi, *Shia Political Thought*. Islamic Centre of England, 2004-02-.
https://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/17873

citat 17-5 *Islam is not a religion in the common, distorted meaning of the word, confining its scope only to the private life of man. By saying that it is a complete way of life, we mean that it caters for all the fields of human existence. In fact, Islam provides guidance for all walks of life – individual and social, material and moral, economic and political, legal and cultural, national and international. - - -*
[Islam] totally denounces this [distorted] concept of religion and clearly states that its objectives are the purification of the soul and the reform and reconstruction of society.

Citerat från Salaheldin, 2019-09-21: Dalia Salaheldin, *Is Islam a Complete Way of Life?*. About Islam, 2019-09-21.
https://aboutislam.net/counseling/ask-about-islam/islam-complete-way-life/

citat 17-6 *to fraction it into its components, then examine them individually, will yield little or no understanding of Islam's holistic whole.*

Citerat från Kabbani, –: Shaykh Muhammad Hisham Kabbani, *Understanding Islamic Law*. EuFatwa.
https://www.eufatwa.com/sharia/understanding-islamic-law/

Kapitel 18

citat 18-1 *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.*

citat 18-2 *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.*

Citerat från AHA, website: *Definitions of Humanism*. American Humanist Association.
https://americanhumanist.org/what-is-humanism/definition-of-humanism/

Kapitel 19

Whoever lives in a country and wants to be separated from its values is destroying the very social contract, on the basis of which he entered that country. If you enter a country you must respect its laws. Or you should not enter that country to begin with. But to enter a country and then say that you do not respect its values – no country would allow such a thing. *citat 19-1*

[Political Islam] does not respect the laws and constitutions of countries. It has a political background and it strives to accomplish a certain political agenda. Therefore, it does not represent Islam.

Citerat från Memri, 2020-03-14: *Saudi Islamic Scholar: There Is No Place for Political Islam in France or Anywhere Else*. Memri TV, 2020-03-14.
https://www.memri.org/tv/saudi-cleric-abdul-karim-issa-no-place-for-political-islam-respect-laws-host-country

Any belief system or ritual ... should satisfy each of the following criteria to be labeled as authentic: *citat 19-2*
1. It should have its evidence from the scriptures or from the authentic sayings of the Messenger.
2. The Messenger himself and his companions should practice and propagate it. ...

Tree worship was a common feature of religion among the Teutonic and Scandinavian peoples of northern Europe before their conversion to Christianity. —

Being the custodians of Truth and the 'Best Ummah created for mankind" and "witnesses unto Mankind", we Muslims just can't stay still as the society around us is entrapped by Satan. Enjoining good and forbidding evil should be our theme.

The foremost thing to realize is that Christmas is a big innovation which is leading a big part of humanity to shirk (associating partners with God). Christianity has transgressed the limits set by Allah; therefore showing happiness and joy on Christmas, Halloween, Easter, and Good Friday is like shaking hands with Satan and telling him to carry on the good work.

Citerat från Ahmed, –: Sabeel Ahmed, *What every muslim should know about Christmas*. Just Ask Islam (website), .
http://www.justaskislam.com/192/what-every-muslim-should-know-about-christmas/

Every newly-invented thing is a bid'ah (innovation), every bid'ah is a going astray, and *citat 19-3*

every going astray will be in the Fire.

Följande inlägg är från diskussionen på webbplatsen 'Islam Stack Exchange'. Inläggen framförs anonymt.

citat 19-4 *Talking from a Shia perspective, if it is a tradition of our society then there is no problem to celebrate it as long as no Haram action is performed during the celebration. We have a similar celebration called Nowruz which is not Islamic and celebrates the beginning of spring. ... It is considered not only Halal but also encouraged as the family members gather together, children are happy for the vacation and traveling, gifts strengthen the family ties, and so on. It is not against any rules of Allah but also goes well with them so why should it be Haram. There are also several other non-Islamic celebrations in Iran, like the beginning of Winter which is the longest night of the year and is called the Yalda Night. According to Wikipedia:*

Following the fall of the Sassanid Empire and the subsequent rise of Islam in Persia/Iran, the religious significance of the event was lost, and like other Zoroastrian festivals, Yalda became a social occasion when family and close friends would get together.

That is Islam has revised the old traditions, keeping their good parts and omitting the Kufr rituals and shirk points in them. We are recommended to follow the traditions of the society that we live in, and even their common style of life, but only in those respects that they conflict with Islam then we should avoid them.

citat 19-5 *Now, celebrating others religious events means celebrating what opposes Islamic teachings. Christmas being celebrated by non-Christians is not an issue here, it is still Christian-based celebration. — That [is] said, there should not be a problem celebrating other non-religious affiliated events. However, — being no-religious affiliated is difficult to define, as Islam defines religion as one's way in living life.*

citat 19-6 *It is forbidden to copy non-Muslims in their worships, their religion, and their holidays. Mending family ties does not have to be done at the end of each year rather there is 365 days to do that in. Source: Iqtidaou Asserat Al-Mustaqem by Imam Ibn Taymiyah; Imitation of non-Muslims*

To add on, not only is such imitation of non-Muslim, but also is a non-Muslim celebration. As is clear in the Quran and Sunnah, each people have their own ways and rituals, and Muslims are not to imitate them even in the most specific of their ways, in their celebrations. The Shariah has come and given us our own way and our own celebrations, and those are Eid Al Adha and Eid Al Fitr. When the Prophet (pbuh) came to Madinah, the people used to celebrate two days out of the year, the Prophet came and said: 'You had two days when you would play, but Allah (SWT) has given Muslims something instead

that is better than them: the day of Al-Fitr and the day of Al-Adha.

Kapitel 20

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. *citat 20-1*

Från Vaezi, 2014: *Hujjat al-Islam Ahmad Vaezi discusses Western plots to destroy Shi2ism.*
Rasa News Agency, 2014-06-27.
http://en.rasanews.ir/detail/News/931/-100

In Islam, no conflict exists between the supreme authority of religion – the definite and unquestionable status of divine laws and Islamic values – and the political status of people in an ideal Islamic state. *citat 20-2*

Från Vaezi, 2004.

This doctrine fails to demonstrate why the problem of human rights and the system of rights and duties are extra-religious and why we shouldn't respect the explanation of religious sciences from intra-religious contents. It seems that the only reason that could possibly justify this approach rests on an extremely subjective conception of the nature of religious knowledge and the interpretation of texts. ... Clearly many fundamental notions in the modern conception of human rights are deeply influenced by concepts and values of liberalism, which in turn suffer from absence of valid justification. *citat 20-3*

Från Vaezi, 2004.

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. *citat 20-4*

Koranen, surah 51, 56:60
http://heliga-koranen.se/koranen/surat/51/adh-dhariyat/sida/4

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. *citat 20-5*

Badaa'i at-Tafseer, volume 4, page 248, enligt citat i Vaezi, 2002.

citat 20-6 *... 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.*

Från Ghobadzadeh, 2015.

Kapitel 21

Citaten från professor Hallaqs bok har återgivits med tillstånd från honom.

citat 21-1 *Modern Muslims are therefore faced with the challenge of reconciling two facts: first, the ontological fact of the state and its undeniably powerful presence, and, second, the deontological fact of the necessity to bring about a form of Sharía governance.*

citat 21-2 *However, the aggregate implications of this and earlier arguments in the foregoing chapters are clear: all things considered, Islamic governance is unsustainable, given the conditions prevailing in the modern world.*

citat 21-3 *æt kununger skal ... al gamul suerikis lagh, þeem sum almoghin hauer meþ goþuilia ok samþykkio viþer takit ok staþfæst [æru] af kunungum for varandum ok kunungx-liko valde þera, halda ok styrkia ok væria, sua æt ængin olagh gangin iui ræt lagh; særlika æt ængin vtlænzskær rættær dræghis in i rikit, ...*

citat 21-4 *The microcosmic insistence of the Muslim subject on the unity of the Is and Ought is a faithful representation of the macrocosmic Sharía (and Sufist) insistence that fact and value are one and the same, that all existence is a unity, and that the term 'poor' in Quranic discourse and in Muslim social and economic life is not a statistic or a scientific datum. In the very terms 'poor' and 'poverty,' the value of an inherent right to aid, assistance, and compassion is intertwined with and indistinguishably meshed into the fact of descending into poverty.*

citat 21-5 *... the state possesses a metaphysic that resides within its own boundaries as sovereign will [so that] its particular views of the world are of its own creation and bound by its own standards ... The state possesses and displays a metaphysic of the here and now, reflecting its own concepts, structures, and practices. What Is for the state is its truth of will, its will to power ... [But from Islam's point of view:] If the autonomy of the moral is the highest of all desiderata, then metaphysics, which foregrounds moral autonomy, cannot descend to positivism. If moral autonomy must lead, if it must be the determinant*

of all determinants, then metaphysics must necessarily transcend the narrow domain of positivist anthropocentricism. The two metaphysics, therefore, stand in an irreconcilable deadlock.

Executive sultanism, effectively the military branch, depended on slave-soldiers whose lives and careers were consecrated to the business of war and violence. These soldiers were purchased or snatched from their families; trained according to individual capability as foot soldiers, cavalry, military scribes, or commanders; and spent their lives in the service of the sultan as paid employees. *citat 21-6*

As a moral entity, the modern state has proven unsupportable even in theory. ... The modern state cannot be constructed on ethical grounds, nor can it ontologically operate as a moral entity. ... Nietzsche went as far as to describe it as "the coldest of all cold monsters ... whatever it says, it lies – and whatever it has, it has stolen". *citat 21-7*

Kapitel 22

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. *citat 22-1*

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. *citat 22-2*

... 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. *citat 22-3*

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. - - - *citat 22-4*

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.

citat 22-5 *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.*

citat 22-6 *... 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, ..."*

.

Termindex

Beteckningar på föreslagna riktlinjer skrivs med stor bokstav nedan; utländska ord skrivs kursiverade.

ahkam: 90
al-Mahdi: 175
Allemansrätt: 47
Ansvarskänsla: 45
Assimilationsfrihet: 49
auktoritativ bevekelsegrund: 66
auktoritet: 136
autonomipremiss: 21, 81
autonomi: 20, 59, 108
avskärmning: 79
Avståndstagande fr supremacism: 50
befolkning: 126
bevekelsegrund: 66
deliberativ grund: 30
demokratisk kod: 133, 141
demokrati: 144
demonisering: 79
despoti: 150
direkt demokrati: 159
diskriminering: 47, 128
distraktion: 79
dominansbeteende: 69
dominansvilja: 46
dygd: 25, 57
Egendomsrätt: 47
egentlig värdering: 88, 94, 99
emotionell bevekelsegrund: 66
Erkännande: 49
etnisk nation: 116
eudaimonia: 56
existentiell kris: 78
existentiella frågor: 81
Folkstyret, aktivt deltagande: 50
folk: 160
fortplantningsfrihet: 38
fostran: 62
frihet: 54, 108
fritänkande bevekelsegrund: 66
fundamentalism: 148
förankring: 78
förhållningssätt: 31
förnuftig medborgare: 104
förnuftig pluralism: 105
förnuftsmässig: 25
förnuftsmässig legitimitet: 94
förnuftsmässig värdeuppfattning: 98
Församlingsfrihet: 48
förändringsbenägenhet: 68, 95
global despoti: 39
global hållbarhet: 36
gruppegoism: 50
gärningar: 29
Hänsynsfullhet: 44
högsta goda: 56
Identifiering med egna landet: 50
identitetstänkande: 31
ideologi: 20
individualitet: 55
initiativförmåga: 65
inkonsistent: 67
integrism: 145
intuitiv förmåga: 64
invånare: 126
islamisk integrism: 147
isolering: 79
juridifiering: 156
jämlikhet: 76
jämställdhet: 76
kardinalvärderingar: 22
katolsk integrism: 145
kognitiv dissonans: 68, 78
koherent: 100
kollektiv autonomi: 41
kommunism: 55
kommunitarism: 152
Konkurrensvilja: 45
konspirationsteori: 79
konsumtionsfrihet: 37
kontraktualism: 154
korruption: 35

Kritiskt sinnelag: 48
Kulturbundenhet, insikt om: 51
kulturell mångfald: 132
kulturell separatism: 50
Kunskap om utvecklingen i världen: 51
Kunskap, omvårdnad av: 48
Laglydnad: 51
land: 160
legala rättigheter: 86
legitimitet: 94
lex naturalis: 86
liberal nation: 116
liberal nationalstat: 116
liberala världsordningen: 114
liberalism: 144, 152
Lika möjligheter: 47
livsinställning: 20
Lojalitet: 45
Medansvar f utveckl i världen: 51
Medbestämmande: 47
medborgarskap: 138
medborgerliga rättigheter: 24
Medborgerligt förnuft: 48, 105
medmänniskornas värdighet: 47
migrant: 126
mognad: 22
moralförändring: 106
moralinställning: 62
moralisk diskurs: 66
moralisk grund: 30
moralregler: 32
motstridiga värderingar: 72
mänskliga rättigheter: 24, 127
nationaldarwinism: 118
nationalism: 116
nationalstat: 115
Nationell förankring: 50
nation: 115
naturliga rättigheter: 86
naturrätt: 86
negativa rättigheter: 88
normgivare: 134
Normkritik: 46
norm: 134
Objektivitet: 48
omprövning: 68
omslagspunkt: 35
Oväld: 44
paraliberal livsinställning: 24, 59
personlig grund: 30
PK-dissonans: 75
pluralism: 105
politisk korrekthet: 74
progressiv-konservativ dissonans: 75
pseudosekularism: 202
Pålitlighet: 44
rationell: 66
reflektiv jämvikt: 97, 100
Religionsfrihet: 48
religiös demokrati: 177
representativ demokrati: 159
Respekt för vetenskap: 48
riktlinjer: 32
rättvisa: 58
Rörelsefrihet: 47
rösträtt: 138
samförståndsbeteende: 69
Samförståndsvilja: 46
samhällsgrundande värderingar: 22, 34
Samverkansvilja: 45
samvete: 201
sedvanor: 95
sekulär humanism: 158
sekulär trosuppfattning: 103
separatism: 134
skyldigheter: 87
Solidaritet: 24, 46
stabilitet: 101
statens ändamål: 112
statsindividualism: 157
sublimering: 79
suveränitet: 113
tillhörighet till en grupp: 81
tillit: 24
tillresande: 126
Tolerans: 46

tolfte imamen: 175
troshandlingar: 30
tvärsäkerhet: 46, 166
tvång: 23
tyst insikt: 64
umgängeshandlingar: 29
underställdhet: 81
universella målsättningar: 89
Uppskattning av mångfald: 49
ursprunglig rättsuppfattning: 97
validering: 181
välbefinnande: 55
välgrundad: 101
Välkomnande: 49
välordnat samhälle: 97
värdegemenskap: 21
värdekultur: 21, 66
värderingsförändring: 107
värdeuppfattning: 31, 62
värdighetshandlingar: 30
världsbild: 100
westfaliska systemet: 113
Yttrandefrihet: 47
Återhållsamhet: 44
Ärlighet: 44
Ömsesidighet: 46
Öppenhet: 45
öppet sinnelag: 24
Övergångsfrihet: 49
överlappande konsensus: 99, 208
övertygas: 63
övertygelse: 62
övervägd rättsuppfattning: 97