

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 3 2013 | ÅRGÅNG 17

Bokförlaget THALES

INOM SVENSK POLITIK råder bred enighet om att staten bör vara sekulär. Inom den politiska filosofin och angränsande discipliner finns samma konsensus. Samtidigt brukar den brasklappen slängas in, att *samhället* inte behöver vara sekulärt: staten ska bara avhålla sig från att styra samhället i den ena eller andra riktningen. Den förnämsta demokratin anses ju vanligen vara den liberala, och det förefaller *icke-liberalt* att en stat försöker påverka medborgarnas trosuppfattningar, livsåskådningar eller religiösa praktiker.

I den här artikeln vill jag ifrågasätta den hållningen. I korthet vill jag hävda följande: *En liberal stat har en skyldighet, prima facie och i vissa fall, att privilegiera vissa religiösa element i samhället.* Det uppseendeväckande i mitt påstående förtas något av kvalifikationerna »prima facie» och »i vissa fall». Min argumentation nedan utgör ändå, menar jag, en substantiell utmaning för den som vill försvara en sekulär stat.

Artikeln har följande upplägg. Först presenteras »det sekulära kravet» – ett ofta implicit krav att en liberal stat måste vara sekulär. Syftet med detta avsnitt är att förstå grunden till den skevhet som kommer till uttryck i diskussionen om en stats sekulära status. I artikelns andra del diskuteras den liberala statens ansvar och gränser. Tvärtemot vad som ibland hävdas så menar jag att det tillkommer en liberal stat en skyldighet att inte bara försvara och respektera medborgarnas val av livsmål, utan *aktivt* främja medborgarnas formering och strävan efter deras respektive uppfattningar av det goda livet. I artikelns tredje del kommenterar jag kort några påståenden om religionens relation till medborgarnas väl och ve. Tvärtemot den bland filosofer, statsvetare och folk i allmänhet dominerande åsikten att religion generellt är, av olika skäl, av ondo – i synnerhet då den ges eller tar sig utrymme i staten och det politiska – så finns det mycket som talar för att religion, i någon form, utgör eller kan utgöra ett positivt element av sådan vikt att en liberal stat också

bör verka för en utbredd religiositet i samhället. I del fyra avrundar jag med en kort kommentar över min argumentation.

1. Sekularitet och det sekulära kravet

DESS POPULARITET TILL trots är begreppet »sekulär» och den begreppsfamilj det tillhör sällan definierade på ett tillfredsställande sätt (Casanova 2009; Sommerville 1998). Det är dock inte säkert att en exakt definition behövs, eller är av annat än rent teoretiskt intresse i sammanhanget. Jag kommer därför att nöja mig med en enklare och aningen trubbig karaktärisering: »sekulär» avser en *distansering, normativ eller faktisk, från det komplexa fenomen vi kallar religion.*

När jag nedan talar om en sekulär stat, så kommer jag att avse de (sekulära) *aktörer vilka med politisk legitimitet utövar offentlig auktoritet.* Vad som menas med »politisk legitimitet» är naturligtvis både centralt och vagt, men det är tämligen uppenbart att en form av politisk legitimitet är den demokratiska, vilken också är den typ av legitim stat som intresserar oss här. Uttrycket »offentlig auktoritet» är också oklart, men här låter jag det stå för den makt som medges av den politiska legitimiteten. Omfånget av den offentliga auktoriteten hos en viss aktör är således underställt den politiska legitimiteten.

Det antas ofta – och oftast utan vidare begreppsanalys eller definition – att en demokratisk stat bör vara sekulär. Talar man dessutom om en *liberal* demokrati, så ses statens sekularitet närmast som ett begreppsligt krav. Detta krav, vilket jag kallar *det sekulära kravet*, är följaktligen ett krav som säger att en anständig demokrati, i synnerhet om den är liberal, måste, eller i en stark bemärkelse bör, vara sekulär.

Det sekulära kravet är frekvent förekommande. Charles Taylor menar att en sekulär stat är nödvändig för fungerande demokrati i en pluralistisk kontext (Taylor 1998, s. 46). Jürgen Habermas hävdar att en sekulär stat är ett nödvändigt villkor för att garantera religionsfrihet (Habermas 2006, s. 4); Abdullahi Ahmed An-Na'im gör samma påstående från ett muslimskt perspektiv (Ahmed An-

Na'im 2009, s. 1). Den välkände sociologen Steve Bruce påstår att religiös tro är ett »hinder» för den liberala demokratin (Bruce 2003, s. 245), och filosofen Paul Cliteur skriver att sekularism är det enda system som möjliggör fredlig samexistens mellan människor med olika religiösa övertygelser (Cliteur 2010a, s. 11). Det sekulära kravet verkar ha blivit ett paradigm inom politisk teori och filosofi (jmf. Bader 2007, s. 93) och dessutom ett paradigm som ses med gillande: Richard Rorty har symptomatiskt nog kallat sekulariseringen av det offentliga för »the Enlightenment's central achievement» (Rorty 1999, s. 168).

Det sekulära kravet uttrycker således ett *normativt anspråk att staten bör vara distanserad från religion*. Av detta följer nu (*ceteris paribus*) att staten också *bör distansera sig*, eller *bli distanserad*, från religionen. Vad som däremot inte följer är vilken den ideala distansen är, eller om distanseringen bör vara generell (inkluderandes en stats alla aspekter) eller lokal (en distansering i en eller flera, men inte alla, av en stats dimensioner). Begrundar man just de senare aspekterna står det klart att en stat kan vara, och krävas vara, sekulär på en lång rad sätt, och att vi följaktligen står inför en mycket lång lista av varianter av det sekulära kravet.

I vad som följer ska jag koncentrera mig på den specifika version som är intimt förknippad med den liberala demokratin. Den moderna liberala idén är den att alla medborgares individuella och jämlika frihet äger ett betydande skyddsvärde. Vi tänker oss ofta att den liberala staten tillerkänner medborgarna grundläggande friheter och rättigheter vilka den endast får åsidosätta i extrema nödfall. Idén inbegriper även att staten ska förhålla sig *neutral* till det som ryms inom nämnda friheter och rättigheter: en medborgares livsmål eller strävan därefter får, av staten, således (*prima facie*) inte tillerkännas ett större värde än en annan medborgares. Till detta kommer även idén att den liberala staten har till uppgift att verka för medborgarnas *faktiska* frihet att själva forma, och därefter sträva efter, deras egen uppfattning om det goda livet, vilket är något som ofta implicerar omfördelning av resurser i syfte att garantera någorlunda jämlik sådan frihet. Denna uppgift grundas i statens *raison*

d'être: en stat ska vara till gagn för sina medborgare för att vara legitim, och den liberala statens specifika *raison d'être* är dess främjande av medborgarnas faktiska (positiva) friheter och rättigheter. Bortser vi från denna skyldighet, eller reducerar den till att upprätthålla medborgarnas negativa friheter, så blir den neutrala och liberala staten en libertariansk nattvaktarstat eller en stat som på ett jämlikt sätt nonchalerar medborgarnas behov av assistans i sina strävanden.

Givet en sådan karaktäristik är en liberal stat också en *neutral* stat som förhåller sig neutral mellan *medborgarnas olika livsmål och deras strävan mot dessa*. Detta implicerar även en neutralitet mellan religiösa och icke-religiösa livsmål. I den bemärkelsen är således en liberal stat också en sekulär stat. Att avsiktligen, eller genom uppenbar försummelse, privilegiera (eller belasta) en religiös tro, praktik eller kunskap, i förhållande till icke-religiösa element, verkar därmed uteslutet av neutralitetsskäl. Den liberala och sekulära staten utmålas således ofta som en stat vilken förhåller sig neutral till religiositeten, eller avsaknaden därav, i samhället. Kopplingen mellan den sekulära staten, den liberala staten och det sekulära kravet torde således vara tydlig. Vilket utrymme finns då för en liberal demokrati att aktivt *främja* – underförstått att det också innebär ett privilegierande av – förekomsten av religiösa element i samhället?

II. Den liberala demokratins ansvar och gränser

EN LIBERAL STAT har till skyldighet att främja medborgarnas faktiska frihet att forma och eftersträva sina respektiva livsmål. Med den neutrala respekten för individernas frihet i vågskålen, kommer jag att dra upp villkor för när staten får *avvika* från en strikt neutralitet i syfte att uppfylla den skyldigheten, villkor vilka fortfarande bevarar en liberal kärna i en stat som aktivt främjar religiösa element i samhället.

Låt oss utgå från följande representativa medborgare (eller möjligen grupper av medborgare): Ateist, Teist och Agnostiker. De är medborgare i samma stat och inget skiljer dem eller deras omständigheter åt i någon relevant bemärkelse, förutom just deras religi-

ösa böjelser (eller avsaknad därav), vilka speglas i deras respektive namn. En liberal stat kommer, enligt den stereotyp jag initialt utgår ifrån, att söka skapa och implementera lagar och riktlinjer som förhåller sig genomgående neutrala till både Ateist, Teist och Agnostiker. Det är dock just en *stereotyp*, eftersom liberala teorier – inte bara liberala stater i praktiken – ofta frångår det grundläggande liberala kravet på strikt neutralitet mellan livsmål. Detta är nu inte speciellt förvånande eftersom en lag eller en policy sannolikt är *omöjlig* att göra helt neutral i ett modernt pluralistiskt samhälle, om den inte är så gott som trivial.

Den neutralitet som en liberal stat måste, enligt min mening, fokusera på är *utfallsneutralitet*. Innan jag berör utfallsneutraliteten är det dock påkallat att redogöra för vilken neutralitet som jag därmed inte anser vara intressant i sammanhanget. I synnerhet finns tre andra former av neutralitet som ofta hänvisas till: *formell neutralitet*, *neutralitet i rättfärdigande* och *neutralitet som opartiskhet*. Den förstnämnda avser formen för de lagar och policys vilka legitimerar tvångsmedel. Även om detaljerna kan diskuteras är en sådan neutralitet ganska okontroversiell: den innebär att en lag eller policy inte får innehålla referenser till partikulära individer eller partikulära livsmål, utan måste, i den mån den innehåller ett särskiljande, vara baserade på generella karaktäristika. En lag av typen »Fredrik Reinfeldt åtnjuter åtalsimmunitet» utesluts alltså, medan en lag formulerad som »Sveriges statsminister åtnjuter åtalsimmunitet» är till formen acceptabel. Lagar som »Individer som vill uppnå maximal rikedom är befriade från inkomstskatt» exkluderas, medan en lag formulerad som »Individer som har en inkomst som ej överstiger 10 000 kronor per månad är befriade från inkomstskatt» är formellt acceptabel. Formell neutralitet är en viktig komponent i varje stat som vill kalla sig liberal, eftersom individreferenser i lagar ofrånkomligen vore att tillskriva en individ en annorlunda status jämfört med andra medborgare. Men den formella neutraliteten har inget att göra med den liberala statens *sekulära* status – den utesluter inte religiösa element – varför jag inte kommer att diskutera den formella neutraliteten här.

Mer intressant ur ett filosofiskt perspektiv är neutralitet i rättfärdigandet av statens tvångsmedel. Denna neutralitet anger vilka *skäl som får, eller bör, anföras* i ett rättfärdigande av en viss lag eller policy, eller *villkoren för dess acceptans*; två karaktäristiska begrepp är här Rawls *offentligt förnuft* (eng. *public reason*; Rawls [1997] 1999) och *överlappande konsensus* (eng. *overlapping consensus*; Rawls [1993] 1996; 2001). Enligt min mening är dock sekulära restriktioner på det »offentliga förnuftet» och den politiska diskussionen i grunden icke-liberala. Samma omdöme gäller Rawls överlappande konsensus, om med »rimlig övergripande doktrin» ska avses en sekulär doktrin (en tolkning som dock inte kan tillskrivas Rawls). I en liberal stat kan vi inte *på förhand* säga att en viss typ av argument är förbjudna att underbygga lagar, eller att framföras i debatten – vare sig av privata medborgare eller av folkvalda politiker. Vi kan kanske kräva att det offentliga samtalet måste föras på ett inkluderande sätt, eller att ett rättfärdigande ska uppfylla vissa formella kriterier, men det är ett helt annat krav än att på förhand lägga begränsningar på ett arguments innehåll, och på för samtalet giltiga utfall. Jag sällar mig således här till den växande skara kritiker som menar att sekulära (eller mer generellt, neutralitetsbevarande) restriktioner på skälens innehåll, eller sekulära (eller mer generellt, substantiella) restriktioner på vad som kan räknas som en rättfärdigad lag eller policy, inte är förenliga med den liberala grundidén.

Ibland tolkas neutralitet i termer av *opartiskhet i intention*. En lag som är opartisk i sin intention kan mycket väl ha privilegierande konsekvenser, men gör i sin underliggande motivering ingen skillnad mellan religiösa och icke-religiösa medborgare, och är i den bemärkelsen sekulär. Till exempel kan en lag mot barnäktenskap, motiverad av omsorg om barnen, mycket väl ha konsekvenser som drabbar anhängare av en viss religion hårdare än andra medborgare. Men opartiskhet är i mitt tycke inte en tillräcklig form av neutralitet eftersom ingen som helst vikt ges till de faktiska konsekvenserna; en anhängare av en sekulär stat torde knappast vara nöjd med enbart en opartiskhet i bakomliggande intention. Dessutom räcker inte neutralitet som opartiskhet för att etablera en stark koppling

mellan neutralitet och sekularitet, eftersom skälen bakom ett beslut ingalunda behöver vara sekulära. Skälen för ett förbud mot barnäktenskap kan exempelvis vara grundade i en religiös syn på barnens status, även om lagens *innehåll* är opartiskt på så sätt att den inte avser att gynna eller missgynna en eller annan livsåskådning. För att etablera ett starkt samband mellan neutralitet och sekularitet måste vi således gå tillbaka till idéerna om neutralitet i skäl och acceptansvillkor, vilka jag ovan avfärdat som otillfredsställande ur en liberal synvinkel.

Den liberala statens fokus måste således vara att säkerställa en rimlig neutralitet i *utfall* av nämnda lagar och policys. Den stat som på ett flagrant sätt gynnar eller missgynnar en viss uppfattning om det goda livet, eller en viss grupp av uppfattningar, är inte att anse som liberal. Om den dessutom påtagligt gynnar en religiös uppfattning är staten inte att anse som sekulär. Här går således min uppfattning om neutralitet isär från de tre uppfattningar som nämnts ovan.

En stat som uppfyller neutralitetskravet kan sägas uttrycka grundläggande politisk respekt för medborgarna: *liberal respekt*. Det som intresserar mig här är under vilka villkor vi kan frångå neutralitetskravet med bibehållen liberal respekt, i synnerhet då den liberala statens skyldighet att främja medborgarnas faktiska friheter verkar stå i konflikt med dess neutralitetsplikt. Mitt förslag är att ett avsteg från det liberala neutralitetskravet – ett direkt privilegierande av ett specifikt livsmål, eller en grupp av specifika livsmål – är *acceptabelt* (och i vissa fall *en skyldighet*), sett ur ett liberalt perspektiv, om samtliga av följande villkor är uppfyllda:

- (a) Avsteget resulterar indirekt (och på det hela taget) i en förstärkning eller ökning av de nyttigheter som (i) är rimligt tillgängliga för alla medborgare, och som (ii) rimligen möjliggör eller gynnar varje medborgares strävan efter det goda livet.

Om villkor (a) är uppfyllt innebär avsteget en pareto-förbättring. Detta är kanske inte helt uppenbart, men det följer då man begrundar att förbättringen för en medborgare, på det hela taget, *inte* refe-

rerar enkom till dennes valda livsmål, utan till dess frihet att forma och sträva efter vilket livsmål som helst inom ramen för ett liberalt samhälle. Den förbättring som här refereras till är således en (pareto-)förbättring i termer av någon generell nyttighet. Den rimliga tillgängligheten, liksom det rimliga möjliggörandet eller gynnandet, beskriver den *potential* som avsteget innebär; det hävdas alltså inte att ett avsteg från neutraliteten nödvändigtvis måste innebära att nyttigheter, i vid bemärkelse, automatiskt tillförs varje medborgares nyttighetsuppsättning.

(b) Avsteget får inte vara exkluderande.

En viss individ eller grupp av individer får inte privilegieras exkluderande, vilket innebär att alla medborgare måste ha rimlig grundläggande och jämlik tillgång till varje privilegierad position. Den liberala staten kan således inte genomföra en privilegierande åtgärd, även om övriga villkor är uppfyllda, om den privilegierande positionen på ett orimligt sätt är stängd för övriga medborgare. Således är staten exempelvis förbjuden att direkt främja en religiös församling som inte antar som medlemmar andra än de som tillhör en viss släkt eller har blå ögon och är även förbjuden att finansiera utbyggnaden av ärkebiskopens privata residens.¹ Villkor (b) garanterar därmed också att andra medborgare som *ändrar* sina livsmål, oavsett anledning, också har rimlig tillgång till nämnda privilegier, något som jag antar vara ett grundläggande liberalt drag.

(c) Avstegets omfattning – skillnaden mellan det direkt privilegierandet och det indirekta främjandet – är kompatibelt med råddande samhällligt ethos.²

Observera här att funktionen för samhällets underliggande moral är, inom den politiska sfären, begränsad till just detta: att en stat är liberal utesluter på förhand att ett samhällligt *ethos* fungerar som en fullödig och uteslutande moralisk doktrin om det goda livet. Den roll som ett samhällligt *ethos* får handlar alltså endast om att just begränsa avstegets omfattning. Ett samhälle där en jämlikhetsnorm är djupt förankrad tillåter kanske en 1,25:1 ratio mellan det

direkta privilegierandet och det indirekta främjandet, men skulle förmodligen förbjuda ett avsteg som innebär en 1 000:1 ratio.

En förväntad invändning är att idén om ett samhälleligt *ethos* är djupt problematisk, i synnerhet i en pluralistisk kontext. Min åsikt är att problemet är överdrivet, om än fortfarande ett problem. Invändningen är närmast slentrianmässig och några egentliga belägg ges sällan. Ett samhälleligt *ethos* kan också vara problematiskt i den bemärkelsen att det är omoraliskt och dessutom står i konflikt med de värderingar vi vanligen inräknar bland de liberala. Är det då tillrådligt att ge ett samhälleligt *ethos* en roll när det gäller att bestämma avsteg från neutralitetsnormen? Jag ser här inget annat alternativ än att vi måste göra det. Måste, i den bemärkelsen att konsekvenserna skulle upplevas som aningen absurda och långtgående om vi helt kapade banden till en sådan underliggande samhällsmoral, eftersom det i idén om en liberal stat också finns en idé om medborgarstyre (i någon form) som en önskvärd besluts- och maktmodell. Att stryka villkor (c) innebär således också att man drar på sig en potentiell demokratideficit.

Vilkor (c) verkar inte bara vara intuitivt rimlig, utan speglar också en princip vi redan tillämpar. Är till exempel en liberal stat fri att uppföra en dyr idrottsarena? Vi kan nog vara säkra på att uppförandet av arenan skulle premiera vissa intressen mer än andra, och den skulle sannolikt ge väldigt lite (men kanske något) tillbaka till de övriga medborgarna i termer av generella nyttigheter (a). Arenan skulle vara öppen för alla medborgare, mot rimlig betalning (b). Vi verkar ofta vara beredda att säga att det ligger inom statens prerogativ att finansiera en idrottsarena med hjälp av skattemedel. En tänkbar del i en förklaring av vår acceptans är att vi finner skillnaden mellan det direkta privilegierandet och det indirekta främjandet inom gränsen för det moraliskt tillåtna. Fundera istället över följande exempel: staten betalar lönerna till cheferna i ett fastighetsbolag, vars chefspositioner väljs genom lottdragning bland medborgarna. Lönerna är väl tilltagna, de är så kallade »marknads-mässiga löner». Bolaget har för avsikt att bygga billiga bostäder då det råder bostadsbrist, och bolaget bygger faktiskt ett (mycket litet)

antal bostäder som är tillgängliga för alla. Här skulle nog många anse att de höga chefslönderna *inte* är motiverade, trots att de kan visas generera en generell nytthet i form av ett ökat utbud av bostäder. En del av en förklaring är att en moralisk norm har fått bäring på ett handlade som är bra för alla, men som är bättre för vissa. Om sådana normer är utbredda i samhället, verkar det rimligt att också låta dem moderera det som tillåts av (a) och (b).

Med villkoren (a)–(c) för när en liberal stat får främja religiösa element i samhället har vi således också fått en uppfattning om hur en icke-sekular – eller kanske *mindre sekular* – liberal stat kan se ut. Givet villkoren är det tillåtet för en liberal stat att stödja religiösa element i samhället. Detta för oss till den delvis empiriska frågan om huruvida det kan finnas ett religiöst element som *förpliktigar* till stöd från statens sida.

III. Religion och samhällets bästa

DE VILLKOR SOM presenterades ovan skiljer inte mellan *det sekulära* och *det religiösa*. För att staten inte enbart ska vara tillåten att främja religiösa element i samhället, utan ha en plikt att göra så, krävs att det kan göras troligt att främjandet av sådana element också ingår i det eller de mönster av statlig maktutövning som på bästa sätt bidrar till att främja medborgarnas livsmål i enlighet med de villkor som presenterades ovan. Om det inte kan göras troligt, kan staten fortfarande avvika från neutralitetskravet, men utan att därmed kompromissa med sin sekulära status.

Finns det då något religiöst element som har positiva effekter i enlighet med villkor (a), och där ett eventuellt privilegierande skulle uppfylla villkoren (b) och (c)? Det verkar troligt. Nedan kommer jag först att kritisera den djupt rotade föreställningen att religion i grunden är av ondo och därmed inte uppfyller villkor (a). Diskussionens längd speglar hur envist idén om den onda religionen har hängt sig kvar i den västerländska moderna diskursen. Därefter kommer jag att kort kommentera några positiva effekter förknippade med religion och även kort skissera ett exempel där ett främjande av ett religiöst element är statens plikt. I diskussionen kommer

jag att förutsätta att ett statligt privilegierande inte ofrånkomligen korrupperar den religiösa komponenten på ett sådant sätt att den positiva effekten helt bortfaller.³

Är då inte religionen i grunden en *skadlig* faktor? Påståenden om religionens skadlighet eller allmänna suboptimalitet tar sig oftast formen av ett pekande på religionens korrelation med diverse oönskade karaktäristika. Den ateistiske sociologen Phil Zuckerman har presenterat en synnerligen lång lista över de nackdelar som förknippas med religiositet i jämförelse med en sekulär åskådning (Zuckerman 2009). Den ateistiska eller sekulära medborgaren sägs vara bättre utbildad, mer verbalt sofistikerad, smalare, ha ett mer varierat sexliv och mer sällan ådra sig könssjukdomar. Därtill är hon moraliskt överlägsen: den sekulära medborgaren stödjer i större utsträckning jämlikhet mellan könen och homosexuellas rättigheter, är motståndare mot dödsstraff och tortyr, är mer barmhärtig, mindre ofta rasist, mördar mer sällan, skänker oftare pengar till fattiga länder, är mindre fördomsfull och mer tolerant, agerar mer sällan sina barn, och så vidare. Lägg dessutom till den i svenska media nyligen rapporterade metastudie som sades visa att religiösa människor är mindre intelligenta än sekulära (Zuckerman, Silberman & Hall 2013).

En speciell kategori av påståenden är den där religion, i någon eller alla former, utpekas som en källa till konflikter. Sedan Hobbes *Leviathan* har påståendet varit frekvent förekommande, antingen i den versionen att religion orsakar eller förvärrar sociala konflikter eller – i dess mest dramatiska version – att religion orsakar storskaliga krig. Påståendet förekommer inte bara i det offentliga samtalet, utan även i den akademiska debatten (se t. ex. Audi 2000; Cliteur 2010b; Fox 2004; Huntington 1996; Juergensmeyer 2000; 2008); den gemensamma nämnaren är att religionen behandlas som ett hot mot fred och samhällslig stabilitet.

Dylika studier pekar så gott som uteslutande på just *korrelation* och letar sällan orsakssamband, även om skillnaden ofta nonchaleras i praktiken (se t. ex. Zuckerman 2008, och kritiken mot denne i Lejon & Agnafors 2011, samt Moreno-Riaño, Smith & Mach

2006). Att stapla korrelationer på varandra är knappast en övertygande strategi när det kommer till att utpeka ett underliggande problem, och så inte heller i det här fallet. Jag ska här inte diskutera varje enskild studie, utan istället lägga fokus på mer sällan uppmärksammade problem med dylika resonemang. Ett sådant problem är att korrelationsbaserade utsagor om religionens skadlighet sällan vilar på någon vidare analytisk grund. För att ta ett enkelt exempel: *vem* är att räkna som en sekulär eller ateistisk medborgare? Svaret är inte så enkelt som att peka på en persons trosuppfattning, eller avsaknad därav. En persons karaktär är en social skapelse, vilket komplicerar saken betydligt. Om *A* tror att Gud inte finns, men är uppvuxen i en religiös kontext (en familj, en gemenskap, ett samhälle eller en kultur), är *A* i så fall ateist i en bemärkelse som är *relevant för de data som anförs*? Kort uttryckt: kan *As* beteende räknas till den »religiösa» eller den »sekulära» sidan? Den sociologiskt genererade bevismängden tenderar att bygga på enkla mått, där religiositet operationaliseras som övertygelse om Guds existens, antal gudstjänstbesök eller bönefrekvens. Men sådana mått fångar sällan de variabler som debatteras.

För den som är någorlunda insatt i det samtida kunskapsstoffet rörande religion och sekularitet, är betydelsen av kontexten inte någon perifer faktor. Vår svenska kultur – vida känd som den mest sekulära i världen – bär en tydlig lutheransk prägel, ett arv som både understödjer en sekularisering och som har kommit att genomsyra det svenska samhället (Green 2008; Lejon och Agnafors 2011; Stråth 2004; Thorkildsen 1997). Om vi formas av vår samtid, kan det också påpekas att av det mest sekulära folket på jorden – svenskarna – uppgår andelen icke-troende till någonstans mellan 50 och 70 procent, beroende på vilken studie som konsulteras, vilket knappast kan sägas vara en förkrossande majoritet.

Givet en kontext som (än så länge) bär ett så tydligt spår av religion – i vårt fall den lutherska kristendomen – är det tveksamt om Ateist, eller Agnostiker, kan sägas vara en *ateistisk, eller agnostisk, person*. Kanske är en mer korrekt beskrivning att de är religiöst präglade personer med ateistiska eller agnostiska åsikter. Har man nu

detta i åtanke är det inte längre uppenbart att man, trots mängden korrelerande data, kan kausalt koppla samman just religion och de icke önskvärda egenskaperna.

Höjer man blicken till den samhälleliga nivån blir kopplingen än mer otydlig. Det är inte bara tveksamt om det finns några genuint sekulära samhällen: i den mån de finns och råkar vara goda, så står rötterna till dess godhet rimligen inte att finna i de samtida medborgarnas åsikter och vanor, utan i politiska beslut, lagar och policys som fattats genom historien – en historia som tills alldeles nyligen varit genomsyrad av religiöst stoff. Vårt svenska och sekulära samhälle är här inget undantag; de skandinaviska ländernas välmående kan rimligen spåras till vårt lutheranska arv (Bruce 2005; Green 2008; Stråth 2004; Thorkildsen 1997). Inser man hur förhållandevis ung en (relativt) utbredd sekularitet är, infinder sig även frågan om det är *för tidigt* att leta efter sekularitetens effekter på samhällsnivån.

Kategorin argument som vill knyta religion till konflikt och våld bör kommenteras separat. Bortsett från den växande empiri som talar emot den slentrianmässiga kopplingen mellan religion och konflikter (se t. ex. Gunning & Jackson 2011; Svensson 2007) är argumentet i sig filosofiskt otillfredsställande. I dess mest oslipade form hävdas att religion *i sig* genererar konflikter. Argumentet bygger på att alla religioner är desamma, eller åtminstone har en unik och gemensam – *och skadlig* – kärna. Religion med stort R identifieras raskt som den religion som praktiseras av Pat Robertson, Åke Green, Sayyid Qutb eller någon annan kontroversiell troende, och därmed anses skadligheten och konfliktbenägenheten vara belagd. Men den som vill använda konfliktargumentet på ett trovärdigt sätt måste först specificera vilken religion eller religiös komponent som förknippas med konflikter och våld, och visa att en sådan skadlig komponent är gemensam för alla religioner.

Sådana försök görs ibland, och ofta utpekas då Islam som speciellt hotfull. Men att utpeka en viss religion räcker nu inte långt. Adekvat specifikation bör innehålla (minst) tre element: (i) en beskrivning av *den troende*; (ii) en beskrivning av *religionen som helhet* (i

motsats till spridda referenser till religiösa urkunder); samt (iii) en beskrivning av den *relevanta kontexten* i vilken den troende och religionen återfinns. (i)–(iii) är nödvändiga att specificera, eftersom religiösa individers relation till sin tro tenderar att vara mer beroende av deras personlighetstyp än av religionen ifråga (Nielsen & Fultz 1995), eftersom trossatser och påbud bara får sin fulla mening då de tolkas i relation till andra trossatser, påbud och bakgrundsfakta, och eftersom varje individ tenderar att (re-)agera olika i olika kontexter.

En förespråkare av konfliktargumentet kan nu välja att begränsa argumentet i enlighet med en viss specifikation på områdena (i) – (iii), eller hävda att alla religiösa system eller praktiker är behäftade (av slumpen eller av nödvändighet) med skadliga element. Om den förra vägen väljs så förlorar argumentet kraft i takt med tilltagande specificering. Notera dessutom att en sådan specificerad anklagelse saknar bäring på den tes som jag försvarat ovan – jag har inte hävdat att *all* religion bör stödjas av staten. För den som vill stå fast vid förekomsten av ett relativt unikt och gemensamt skadligt element i samtliga religioner, sviker empirin: den version av kristendom som omhuldas av amerikanska kväkare verkar inte generera en anmärkningsvärd mängd våld och konflikter; inte heller verkar en medelreligiös svensk vara speciellt våldsbenägen. I den mån det skadliga elementet inte är en nödvändig del av religion – vilket inget tyder på att det är – så framstår alternativet *bättre* religion som (liberalt) rimligare än *mindre* religion.

Men anta att en sådan komponent ändå existerar. Anta att ett skadligt element faktiskt finns i samtliga religioner, men att det i vissa fall hålls i schack. Finns det då ändå inte ett gott skäl att från statens sida åtminstone avstå från att *främja* religion eller – som ett minimum – stryka ett sådant främjande som en *prima facie plikt*? Inte nödvändigtvis. Även om vi nu antar existensen av en gemensam skadlig komponent kvarstår problemet med att visa att den faktiskt *orsakar* skada. Enbart förekomsten av konflikter och en gemensam komponent räcker inte. Just frågan om religionens kausala roll behandlas styvmoderligt i så gott som all litteratur rörande religionens effekter i samhället. Att dra orsakssamband mellan en viss

religiös tro och en specifik konflikt är hur som helst mycket svårt. För att visa hur komplicerat ett etablerande av ett sådant orsaks-samband faktiskt är, följer här en kortfattad lista av villkor som ett sådant kausalitetspåstående måste uppfylla.

- (1) En religiös komponent R måste finnas i A :s handlingsgrund för E .

Religioner som livsåskådningar åstadkommer ingenting i sig själva; för att sägas vara orsak till E måste de figurera i A :s medvetna eller omedvetna handlingsgrund. Det här villkoret är ingalunda tandlöst, utan får den omedelbara effekten att många empiriska studier som vill knyta religion till våld blir irrelevanta. Anledningen till detta är att konflikter oftast kodas som religionskonflikter på basis av parternas religionstillhörighet, vilket är uppenbart problematiskt.

- (2) R får inte vara utbytbar i A :s handlingsgrund för E .

Blotta existensen av R räcker uppenbarligen inte. (2) är avsett att utesluta fall där R figurerar i bakgrunden, men hade kunnat plockas bort utan att ändra utfallet. Kort sagt; R måste göra en skillnad på så sätt att R inte får vara utbytbar. (2) hanterar därmed det vi kan kalla för *identitetsfaktorn*. Varje individ har övertygelser och värderingar som ligger nära hennes person: de är identitetsbärande. Det är nu ett troligt antagande att identitetsbärande övertygelser och värderingar så gott som alltid ger upphov till någon form av våldsam motstånd när de hotas. Eftersom religion tenderar att vara nära kopplat till identitet, finns här också en förklaring till mycket av det våld som förknippas med religion: det är inte religionen i sig som är potentiellt farlig, utan det faktum att den råkar vara identitetsbärande. I de fall där den inte är identitetsbärande, uteblir en våldsam reaktion; i de fall där något annat är identitetsbärande, ses ofta samma våldsamma reaktion när detta något hotas. Givet en sådan förklaring, som passar (2), är problemet själva identitetsbärandet, snarare än det som utgör själva identiteten.

- (3) R får inte vara manipulerad av andra som agerar utifrån sekulära skäl.

Detta villkor speglar distinktionen mellan religion som maktmedel och religion som pådrivande faktor. Givet distinktionen kan många konflikter förklaras som ett resultat av ett utnyttjande av religion snarare än av religion som genuin och bakomliggande drivkraft.

(4) *R* måste vara koherent med de rådande interna trosföreställningarna inom den utpekade religiösa gemenskapen.

Detta villkor säger att *R*, och användandet av *R* som handlingsgrund, måste ses som rationellt givet den dominerande tolkningen av religionen inom gruppen. (4) utesluter enstaka fanatiker, vars illdåd de själva motiverar med en viss religion, men som saknar förankring i den vidare gruppen. Alltför ofta kränks villkor (4) då människor i allmänhet och media i synnerhet är både snabba och ivriga att koppla samman handlingar med religiösa grupper och system, och därmed tar sig tolkningsföreträde för vad som är genuina uttryck för en viss religion.

Enligt min något ytliga redogörelse är en religion en orsak, i någon meningsfull bemärkelse, till en konflikt eller skada endast om villkoren (1)–(4) är uppfyllda. Även om min redogörelse är ofullständig så misstänker jag att mycket få studier och påståenden om en religions konfliktgenererande förmåga överlever konfrontationen med villkoren (1)–(4).

Låt oss nu lämna eventuella negativa effekter av religion och avslutningsvis titta på de positiva. Kanske mest utforskad och solid är den positiva kopplingen mellan religiös identitet och välbefinnande, liksom mellan olika former av religiösa praktiker och välbefinnande. Så länge som den religiösa identiteten eller praktiken inte tvingas fram, verkar korrelationen vara robust (se t. ex. Green & Elliot 2010; Lim & Putnam 2010). Forskning pekar även på att religion disponerar för en fungerande familj, barnens förmåga att skapa varaktiga kärleksrelationer och barnens förmåga att själva vara goda föräldrar (Spilman *et al* 2013). Moderns religiositet borgar även för tätare sammanhållning och mindre konflikter och psykiskt lidande i familjen (Goeke-Morey *et al* 2013). Listan kan göras längre. Jag vill dock poängtera den kanske viktigaste positiva effek-

ten av religion: »pro-socialitet». Begreppet är tillräckligt brett för att inrymma en lång rad företeelser, attityder och fenomen: en mer positiv attityd mot kollektiva nyttigheter, större villighet att donera pengar, en mer social attityd i interaktionen med andra, och så vidare (se t. ex. Bekkers & Wiepking 2011). Ofta förknippas religion även med ett ökat medborgerligt engagemang (se t. ex. Lam 2006; Putnam 2000).

Det som kanske är av störst intresse här, är den aspekt av pro-socialitet som utgörs av *tillit*. Tillit är ett samhälleligt gott i den bemärkelsen att tilliten minskar friktionen i det sociala spelet och förenklar samarbete, något som torde vara nödvändigt för ett blomstrande samhälle (se t. ex. Freitag & Trautmüller 2009; Putnam 2000). I syfte att ge ett någorlunda konkret exempel på vad staten kan ha som plikt att främja ska vi ta en studie av Richard Trautmüller (2011) som utgångspunkt. Studien visar inte bara att en viss religiös inriktning – den protestantiska – har en god effekt på den sociala tilliten bland religiösa, utan visar även att om A är religiös i kontexten K , men B i samma kontext inte är religiös, så kommer B att uppvisa större tillit till A än vad som hade varit fallet om B hade befunnit sig i kontexten K^* , där A inte hade varit religiös. Således finns fog för att tala om kontextuell påverkan – eller, om man föredrar den term jag använt ovan, *indirekta effekter*. Tillit är per definition en nyttighet som inte är exkluderande, varken i sig eller på ett samhälleligt plan, och uppfyller således villkor (a). Villkor (b) är också uppfyllt, eftersom den protestantiska kyrkan vanligen välkomnar alla. Om staten kan främja den protestantiska kyrkan i kontext K eller K^* på så sätt att även villkor (c) uppfylls – genom att till exempel bekosta tryckningen av kyrkans tidning, eller genom att erbjuda gratis parkering till kyrkans gäster under söndagsgudstjänsten – så är staten *prima facie* förpliktigad att stödja den protestantiska kyrkans verksamhet. Enligt det jag har argumenterat för ovan så behåller staten sin liberala identitet då den förpliktigas att stödja (i det här fallet) den protestantiska kyrkan i den specifika kontexten, och den fortsätter att vara liberal då den uppfyller sin förpliktelse.

IV. Avslutande kommentar

JAG HAR HÄVDAT att den liberala staten, i vissa fall, har en *prima facie* plikt att främja religiösa element i samhället. Jag har inte hävdad att en liberal stat har en absolut plikt att så främja, eller att en plikt alltid föreligger. Jag har inte heller specificerat vilka religiösa element i samhället som förtjänar statens stöd. Jag har också villkorat statens stöd på olika sätt. Jag avslutar genom att poängtera detta, eftersom den kanhända kontroversiella tesen jag drivit ovan lätt kan misstolkas som ett generellt försvar av en religiös stat eller ett *carte blanche* för en liberal stat att efter eget tycke och smak stödja religiösa element i samhället. Det jag skisserat ovan är, har jag hävdad, en genuint *liberal* stat, även om den i praktiken kan komma att ha, och kanske måste ha, närmare relationer till religiösa element än vad många traditionella sekulära liberaler funnit, och fortfarande finner, önskvärt.

→

Marcus Agnafors är fil. dr i praktisk filosofi och forskare vid Lunds universitet och Linköpings universitet

Noter

1 Eftersom vi här inkluderar välgrundade forskningsrön i vår uppfattning om rimlighet – en uppfattning som i sin helhet inte är universell, utan till viss del influerad av rådande samhälleligt *ethos* – innebär det till exempel att en församling som inte välkomnar homoseksuella som medlemmar inte får privilegieras, eftersom den främjade positionen – församlingsmedlemmens position – inte är rimligt och generellt tillgänglig för alla medborgare. Samtidigt finns fall av *rimlig* exkludering, där till exempel kategorin »unga» får främjas trots att den tydligt och ofrånkomligt exkluderar de äldre medborgarna. Gränslinjen mellan rimligt och orimligt exkluderande är svår att dra, och jag tänker inte försöka dra den här.

2 Notera att ett samhälleligt *ethos* också kan vara religiöst till sin natur. Det noteras sällan, trots att även försvararna av sekulära restriktioner erkänner att det måste finnas en normativ kärna i samhället i vilken offentliga skäl kan förankras (se t. ex. Talisse 2012).

3 Det är, kan det hävdas, en svag punkt i mitt resonemang. Är inte just en partiskhet hos staten i sig en källa till konflikt? Kanske, men jag utgår här från att medborgaren i regel kan fås att förstå och acceptera det resonemang jag presenterat ovan. Kanske en mer befogad oro är just statens korrupperande effekt – pådyvlad religion har sällan lika

BÖR DEN LIBERALA STATEN PRIVILEGIERA RELIGION I SAMHÄLLET?

goda konsekvenser som en frivillig sådan, och en statlig inblandning kan säkert åtminstone upplevas som just ett pådyvlade. Det finns dessutom omfattande forskning som visar att statligt främjande kan vara skadligt för religionen i sig; att stödja ett religiöst element skulle därmed också vara början till elementets förfall. Jag utgår dock ovan från att ett främjande kan ske på ett sådant sätt att det religiösa elementets existens inte hotas.

Referenser

- AN-NA'IM, ABDULLAHI AHMED (2009) *Islam and the Secular State*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- AUDI, ROBERT (2000) *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BADER, VEIT (2007) *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Democracy*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- BEKKERS, RENÉ & PAMALA WIEPKING (2011) »Who gives? A literature review of predictors of charitable giving part one: religion, education, age and socialisation», *Voluntary Sector Review*, vol. 2, nr 3, s. 337–365.
- BRUCE, STEVE (2003) *Politics & Religion*, Cambridge: Polity.
- BRUCE, STEVE (2005) »Did Protestantism Create Democracy?», i: J. Anderson (red.), *Religion, Democracy and Democratization*, London: Routledge, s. 3–20.
- CASANOVA, JOSÉ (2009) »The Secular and Secularisms», *Social Research*, vol. 76, nr 4, s. 1049–1066.
- CLITEUR, PAUL (2010a) *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- CLITEUR, PAUL (2010b) »Religion and Violence or the Reluctance to Study this Relationship», *Forum Philosophicum*, vol. 15, nr 1, s. 205–226.
- FOX, JONATHAN (2004) *Religion, Civilization, and Civil War: 1945 through the New Millennium*, Lanham: Lexington.
- FREITAG, MARKUS & RICHARD TRAUNMÜLLER (2009) »Spheres of Trust. An Empirical Analysis of the Foundations of Particularised and Generalised Trust», *European Journal of Political Research*, vol. 48, nr 6, s. 782–803.
- GOEKE-MOREY, MARCIE C., ED CAIRNS, CHRISTINE E. MERRILEES, ALICE C. SCHERMERHORN, PETER SHIRLOW & E. MARK CUMMINGS (2013) »Maternal Religiosity, Family Resources and Stressors, and Parent-Child Attachment Security in Northern Ireland», *Social Development*, vol. 22, nr 1, s. 19–37.
- GREEN, MORGAN & MARTA ELLIOTT (2010) »Religion, health, and psychological well-being», *Journal of Religion and Health*, vol. 49, nr 2, s. 149–163.
- GREEN, TODD (2008) »The Partnering of Church and School in Nineteenth-Century Sweden», *Journal of Church and State* vol. 50, nr 2, s. 331–349.
- GUNNING, JEROEN & RICHARD JACKSON (2011) »What's so »Religious» about »Religious Terrorism?»», *Critical Studies on Terrorism*, vol. 4, nr 3, s. 369–388.
- HABERMAS, JÜRGEN (2006) »Religion in the Public Sphere», *European Journal of Philosophy* vol. 14, nr 1, s. 1–25.
- HUNTINGTON, SAMUEL (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London: Simon & Schuster.
- JUERGENSMEYER, MARK (2000) *Terror in the Mind of God; The Global Rise of Religious*

- Violence*, 3rd ed., Berkeley: University of California Press.
- JUERGENSMEYER, MARK (2008) *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*, Berkeley: University of California Press.
- LAM, PUI-YAN (2006) »Religion and Civic Culture: A Cross-National Study of Voluntary Association Membership», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 45, nr 2, s. 177–193.
- LEJON, KJELL O. & MARCUS AGNAFORS (2011) »Less Religion, Better Society? On Religion, Secularity and Prosperity in Scandinavia», *Dialog: A Journal of Theology*, vol. 50, nr 3, s. 297–307.
- LIM, CHAEYOON & ROBERT D. PUTNAM (2010) »Religion, Social Networks, and Life Satisfaction» *American Sociological Review*, vol. 75, nr 6, s. 914–933.
- MORENO-RIAÑO, GERSON, MARK CALEB SMITH & THOMAS MACH (2006) »Religiosity, Secularism, and Social Health. A Research Note», *Journal of Religion & Society*, vol. 8, s. 1–10 (online).
- NIELSEN, MICHAEL & JIM FULTZ (1995) »Further Examination of the Relationships of Religious Orientation to Religious Conflict», *Review of Religious Research*, vol. 36, s. 369–381.
- PUTNAM, ROBERT (2000) *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster.
- RAWLS, JOHN ([1993] 1996) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- RAWLS, JOHN ([1997] 1999) »The Idea of Public Reasoning Revisited», i: *John Rawls: Collected Papers* (red. S. Freeman), Cambridge Mass.: Harvard University Press, s. 573–615.
- RAWLS, JOHN (2001) *Justice as Fairness: A Restatement* (red. E. Kelly), Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- RORTY, RICHARD (1999) *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin.
- SOMMERVILLE, JOHN (1998) »Secular Society/Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term 'Secularization'», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 37, s. 249–253.
- SPILMAN, SARAH K., BRENT M. DONNELLAN, TRICIA K. NEPPL, THOMAS J. SCHOFIELD & RAND D. CONGER (2013) »Incorporating Religiosity Into a Developmental Model of Positive Family Functioning Across Generations», *Developmental psychology*, vol. 49, nr 4, s. 762–774.
- STRÅTH, BO (2004) »Nordic Modernity: Origins, Trajectories and Prospects», *Thesis Eleven*, vol. 77, nr 5, s. 5–23.
- SVENSSON, ISAK (2007) »Fighting with Faith: Religion and Conflict Resolution in Civil Wars», *Journal of Conflict Resolution*, vol. 51, nr 6, s. 930–949.
- TALISSE, ROBERT (2012) »Religion, respect and Eberle's agapic pacifist», *Philosophy & Social Criticism* vol. 38, nr 3, s. 313–325.
- TAYLOR, CHARLES (1998) »Modes of Secularism», i: R. Bhargava (red.), *Secularism and its Critics*, Delhi: Oxford University Press, s. 31–53.
- THORKILDSEN, DAG (1997) »Religious Identity and Nordic Identity», i: Øystein Sørensen & Bo Stråth (red.), *The Cultural Construction of Norden*, Oslo: Scandinavian University Press, s. 138–160.
- TRAUNMÜLLER, RICHARD (2011) »Moral Communities? Religion as a Source of Social Trust in a Multilevel Analysis of 97 German Regions», *European Sociology Review*, vol. 27, nr 3, s. 346–363.
- ZUCKERMAN, PHIL (2008) *Society without God: What the Least Religious Nations Can*

BÖR DEN LIBERALA STATEN PRIVILEGIERA RELIGION I SAMHÄLLET?

Tell Us About Contentment, New York: New York University Press.

ZUCKERMAN, PHIL (2009) »Atheism, Secularity, and Well-Being: How the Findings of Social Science Counter Negative Stereotypes and Assumptions», *Sociology Compass*, vol. 3, nr 6, s. 949–971.

ZUCKERMAN, MIRON, JORDAN SILBERMAN & JUDITH HALL (2013) »The Relation Between Intelligence and Religiosity. A Meta-Analysis and Some Proposed Explanations», *Personality and Social Psychology Review*, vol. 17, nr 4, s. 325–354.

I »SECRETS OF EUROPEAN RESPONSIBILITY», en tolkning av den tjeckiske filosofen och medborgarrättsaktivisten Jan Patočkas ansvarsbegrepp, hävdar Jacques Derrida (2008) att ansvarstagande (beslut, handling, *praxis*) alltid sträcker sig bortom varje tematisk eller begreppslig bestämning. För att ta ansvar är det omvänt nödvändigt att svara för vad det betyder att vara ansvarig. Som ett svar på denna tankegång ska jag här närma mig förhållandet mellan ansvar och skuld. Min fråga gäller ansvar rörande sådant man inte själv är direkt skyldig till men ändå har deltagit i genom att tillhöra en viss grupp eller kultur. I den internationella filosofiska litteraturen hör den frågan till en omfattande debatt som går under namnet »kollektivt ansvar» (*collective responsibility*). Liksom den individualistiska motsvarigheten »personligt ansvar» syftar »kollektivt ansvar» på den moraliska skuld som kan tillskrivas agenter, i det här fallet hela kollektiv (organisationer, nationer och etniska grupper, men även tillfälliga mobbar och folksamlingar). Många har uttryckt skepsis angående kollektivt ansvar på grunderna att ett kollektiv, som saknar »medvetande», inte kan anses handla avsiktligt och därmed inte kan likställas med en moraliskt ansvarig individ.¹ Men det finns också de som på olika grunder försvarar konstruktionen kollektivt ansvar som teoretiskt rimlig och praktiskt värdefull. Till de mest intressanta bidragen hör enligt min mening de som ifrågasätter den kantska moralfilosofi som ofta ligger till grund för skeptikernas argument och istället framhåller grupperns förmåga att orsaka skada just i kraft av att utgöra ett kollektiv och i kraft av gruppens särskilda organisation.²

Den filosofiska debatten om kollektivt ansvar uppstod historiskt ur de diskussioner som fördes efter andra världskriget avseende den nazistiska regimens folkmord och brott mot mänskligheten. En central fråga gällde huruvida det är rimligt att hålla alla tyskar ansvariga för koncentrationslägeroffrens död. Hannah Arendt,

som bidrog till denna tidiga debatt, betraktar det som orimligt och avvisar vad hon kallar »kollektiv skuld». Däremot argumenterar hon för så kallat »universellt ansvar». Mitt syfte är här att undersöka innebörden av detta universella ansvarsbegrepp. Jag kommer i första hand att vända mig till Arendts essä »Organized Guilt and Universal Responsibility» från 1945, där universellt ansvar något skissartat förstås som den politiska motsvarigheten till skam. I ett jämförande perspektiv kommer jag även att lyfta fram Karl Jaspers definitioner av »skuld», vilka han formulerade i en föreläsningsserie vid universitetet i Heidelberg strax efter krigsslutet, samt några passager ur Arendts och Jaspers brevväxling från åren 1945 och 1946. I breven, där de två författarna kommenterar varandras texter, kan man skönja en oenighet avseende betydelsen av internationell solidaritet, vilken griper in i frågan om universellt ansvar. I det sammanhanget är Patočkas idé om ansvar i termer av »de skakades solidaritet» belysande. Denna idé härrör ur hans historiefilosofiska reflektioner över vittnesskildringar från första världskriget.

1. Kollektiv vs organiserad skuld

EN VANLIG UPPFATTNING är att den kontinentala filosofin inte nämnvärt befattar sig med frågor om ansvar i betydelsen »ansvarsskyldighet» (*accountability*).³ Istället för att reflektera kring på vilka grunder en enskild individ – eller en grupp – kan hållas moraliskt ansvarig för sina handlingar ägnar man sig åt frågor som rör den etiska situationens ontologiska villkor. Denna uppfattning är till viss del befogad, åtminstone när det gäller den klassiska fenomenologin. Transcendentala frågor om »subjektet» och dess autonomi anses exempelvis metodologiskt föregå frågor som angår fördelningen av skuld och ansvar.⁴

Arendts arbete komplicerar antagandet om bristen på överväganden om ansvarsskyldighet inom den fenomenologiska traditionen. Hennes politiska och moralfilosofiska essäer, rapporten från rättegången mot Adolf Eichmann 1961, föreläsningarna om Kants politiska skrifter samt det postumt utgivna verket *The Life of the Mind* är alla försök att komma tillrätta med frågor om individuell skuld,

moralisk såväl som juridisk. Samtidigt betraktar hon samvetet (det »splittrade jagets» inre dialog) snarare än en fri autonom vilja som det personliga omdömet villkor. Som svar på en konkret historisk händelse, totalitarismen och dess brott, inbegriper Arendts tidiga arbete dessutom frågor om innebörden av ansvar i situationer där det inte finns några »synliga bevis på individuell skuld», som hon skriver, och där traditionella måttstockar och kategorier för moraliskt omdöme har brutit samman (Arendt 1994, s. 125). En avgörande text i det sammanhanget är essän »Organized Guilt and Universal Responsibility». Den publicerades 1945 i den amerikanska tidskriften *Jewish Frontier*, översattes och gavs under Jaspers försorg ut i den tyska tidskriften *Die Wandlung* året därpå.

I essän, vars omedelbara kontext är situationen i Tyskland strax efter krigsslutet, argumenterar Arendt mot idén om kollektiv skuld (*collective guilt*), som är den term hon använder och som här måste förstås som närmast synonym med begreppet »kollektivt ansvar». Hennes position befinner sig nära de klassiska metodologiska individualismen. Exempelvis anser Max Weber (1983) att kollektivt ansvar saknar mening både därför att vi inte kan avgränsa genuint kollektiva handlingar, till skillnad från identiska handlingar av många individer, och därför att grupper, till skillnad från de individer som tillhör dem, inte kan tänka som grupp eller formulera den sortens avsikter som normalt anses vara nödvändiga för handlingar. Oavsett om den är kriminell eller moralisk, skriver Arendt (1994), är skulden alltid individuell och angår faktiska brott eller handlingar: vad någon verkligen gjorde. Det moderna fenomenet kollektiv skuld har däremot som politiskt villkor den »organiserade skuld» som den nazistiska regimen invecklade alla tyska invånare i och enligt vilken alla antingen var offer eller förövare (jfr Arendt 1968). Efter kriget över-satte de allierade felaktigt denna organiserade skuld till den ödesdigra hypotesen om »kollektiv skuld», enligt vilken alla tyskar skulle vara skyldiga till Förintelsen. Enligt Arendt innebär denna hypotes i själva verket en seger för den nationalsocialistiska propagandan. »Det är den nazistiska politiska strategins huvudsakliga tes att det inte råder någon skillnad mellan nazister och tyskar; att folket står enat bakom

regeringen och att hoppet om att finna en del av befolkningen som är ideologiskt obesmittad är en ›ren illusion›» (s. 121).

En implikation av denna propagandistiska »tes om assimilation», som Arendt kallar den, är att det inte heller går att göra åtskillnader ifråga om skuld. Där alla är skyldiga är ingen skyldig, som hon uttrycker det på flera ställen i sina texter. Efterkrigstidens omedelbara problem, skriver hon 1945, är varken att bevisa det självklara: att tyskarna inte alltid har varit potentiella nazister, eller det omöjliga: »att alla tyskar härbärgerar nazistiska åsikter». Det är istället att »utstå prövningen att konfrontera ett folk inom vilket de gränser som skiljer kriminella från normala personer, skyldiga från oskyldiga, har suddats ut» (s. 125). I den här situationen är definitioner av de som bär ansvar eller bestraffandet av »krigsförbrytare» till föga hjälp, hävdar hon vidare.⁵ Sådana definitioner är bara tillämpliga på dem som både tog på sig ansvaret för och producerade de systematiska brotten – »och ändå märkligt nog ändå inte går att finna på listorna över krigsförbrytare» (s. 125). Som Arendt ser det kommer antalet ansvariga *och* skyldiga att vara lågt. Däremot kommer det att finnas »många som bär ansvar utan att visa synliga tecken på skuld» och »många som har blivit skyldiga utan att bära något som helst ansvar» (s. 125). Den fråga hennes essä kretsar kring är hur skuldfrågan kan avgöras då »ett helt folk» togs i anspråk för det »administrativa massmordets omfattande maskineri» (s. 126). Arendt använder ännu inte begreppet »folkmord», som myntades 1943 av juristen och historikern Raphaël Lemkin (2008) för att beteckna förstörelsen av en nation eller en etnisk grupp, fysiskt såväl som kulturellt.⁶ Hon förstår nazismens systematiska massmord som den yttersta konsekvensen av »de rasteorier och andra moderna ideologier som predikar den starkes rätt» (s. 126). När hon reflekterar över de motiv som fick människor att »fungera som kuggar i massmördar-maskineriet» spårar existensfilosofen Arendt »karaktäristiska personligheter» och »historiska typer». Som jag tolkar henne ska dessa uppfattas som uttryck för en viss historisk mentalitet eller tidsanda. Den historiska typ som särskilt intresserar henne 1945 är det tidiga 1900-talets version av den tyske »borgaren» (*Bürger, bourgeois*).

Rent allmänt har borgaren »alla yttre drag av aktningvärdighet» och den gode familjefaderns vanor – han bedrar inte sin fru och försöker ängsligt säkra en anständig framtid för sina barn (s. 127). Under trycket av det tidiga 1900-talets kaotiska ekonomiska villkor förvandlades dock denne moderne familjefar, som främst bekymrar sig om trygghet, till en »ofrivillig äventyrare» som trots strävsamhet och omsorg »aldrig kunde vara säker på vad morgondagen skulle ge» (s. 128). Det var Heinrich Himmlers sataniska geni, anser Arendt, som upptäckte att en sådan man inte enbart var beredd att offra »sin övertygelse, sin heder och sin mänskliga värdighet», utan kunde göra »bokstavligen vad som helst» då den egna familjen var hotad. Enda villkoret var att han skulle vara befriad från ansvar för sina handlingar. Familjefaderns förvandling från en ansvarsfull samhällsmedlem med intresse för det offentliga livet till en »borgare» som främst upptas av sin privata existens är ett internationellt modernt fenomen. Inte desto mindre hävdar Arendt att denna »nya typ av funktionär» åtnjöt särskilt fördelaktiga villkor i Tyskland: »[k]nappt något annat land i den occidentala kulturen var så föga genomsyrat av det civila beteendets klassiska dygder» och »[i] inget annat land spelade privatlivet och privata beräkningar en sådan viktig roll» (s. 130).

Arendts analys bör naturligtvis nyanseras i ljuset av senare historisk och socioekonomisk forskning.⁷ Inom ramen för hennes essä syftar den till att förstå bevekelsegrunderna hos det stora antal »oansvariga medansvariga» som »fortsatte att sympatisera med Hitler så länge det var möjligt, som bidrog till att han kom till makten och som applåderade honom i Tyskland och i det övriga Europa» (s. 125). Att hon med andra ord inte är ute efter att fördela kollektiv skuld blir tydligt då Arendt för in frågan om universellt ansvar. Hennes replik till dem som efter kriget uttryckte skamkänslor över att vara tyskar är: »jag skäms över att vara människa» (s. 131). Konstruktionen universellt ansvar är istället ett försök att tematisera politiskt vad hon i etiska termer kallar »elementär skam» (*elemental shame*). Denna tankegång utvecklas inte närmare men det är tydligt att skammen rör den mänskliga tillvaron som

sådan; den aktualiserar ett ansvar som inte nödvändigtvis kan förbindas med särskilda handlingar.

2. Skam, metafysisk skuld och politisk solidaritet

I *The Mask of Shame* menar Léon Wurmser (1981) att skuld ur ett psykoanalytiskt perspektiv måste förstås i förhållande till ett komplext system av ideala handlingar. Skuldkänslor uppträder förenklat när vi av fri vilja överträder någon av de inre och yttre gränser som detta system upprätthåller. Till skillnad från skulden, som är »lokal» eller avgränsad, är skammen »global» i betydelsen att den inte rör en specifik handling som i bästa fall kan rättas till, utan ett misslyckande som är omöjligt att reparera. Skam avser hela jagets oförmåga att leva upp till ett jagideal (*ideal self*).⁸

Arendt själv hade inte mycket till övers varken för psykoanalysen eller för psykologiska förklaringar över huvud taget. Ändå belyser Wurmser beskrivning hennes idé om den elementära skammen. Det handlar i båda fallen om ett oreparerbart misslyckande som är förbundet med passivitet snarare än aktivitet. Skam ligger i den meningen nära Jaspers begrepp »metafysisk skuld», som han presenterade i den föreläsningsserie som 1946 publicerades under titeln *Die Schuldfrage*. Här argumenterar Jaspers för att alla tyskar är »undantagslöst förpliktigade» att sätta sig in i skuldfrågan och dra lärdom av detta förståelsearbete. Vad som står på spel hos honom är precis som hos Arendt (och Kant) frågan om mänsklig värdighet. Tyskarna är först och främst »människor» och inte »tyskar», som han skriver i de inledande anmärkningarna, och kan därför inte förhålla sig ligkiltiga inför den övriga världens omdöme (Jaspers 2001, s. 22). Vad Jaspers kallar »skuldmedvetande» – och av vilket förståelse utgör ett moment – är i själva verket nödvändigt för ett medvetande som rymmer »solidaritet och medansvar» (s. 114–115).

Jaspers skiljer mellan kriminell, politisk, moralisk och metafysisk skuld. Dessa begrepp är nära förbundna; konsekvenserna av de »verkligheter» vart och ett manifesterar framträder också i de övriga sfärer. Enligt Jaspers något schematiska beskrivning (som jag endast har utrymme att kort återge här) angår den kriminella skul-

den brott vilka definieras som »handlingar som kan bevisas objektivt» och som bryter mot otvetydiga lagar (s. 25). Politisk skuld aktualiserar frågan om kollektivt ansvar, eftersom den enligt Jaspers syftar på »handlingar begångna av statsmän och en stats medborgare som grupp» och resulterar i att »jag (som individ, *min anm.*) får bära konsekvenserna av den stat vars makt regerar över mig och under vars ordning jag lever» (s. 25). I den här meningen är »[v]ar och en medansvarig för sättet han eller hon regeras» (s. 25). Till skillnad från den politiska skulden handlar den moraliska skulden om mitt individuella ansvar för mina egna handlingar, vilket enligt Jaspers inbegriper »utförandet av politiska och militäriska order» (s. 25). Liksom ett brott förblir ett brott även då det var beordrat, påpekar han, förblir varje enskild handling avhängig det moraliska omdömet.

Med begreppet »metafysisk skuld», slutligen, avser Jaspers »en solidaritet mellan människor i egenskap av mänskliga varelser som gör var och en medansvarig för varje fel och varje orättvisa i världen, särskilt för brott begångna i ens egen närvaro eller med den egna vetskapen» (s. 26). Om moralisk skuld rör mitt ansvar för vad jag *gjorde* rör metafysisk skuld mitt ansvar för vad jag *inte gjorde* eller, som Jaspers uttrycker det, för den mänskliga solidaritetens misslyckande i en radikal mening. »Om jag var närvarande då andra mördades utan att riskera mitt eget liv för att hindra det», som i ett extremt men för sammanhanget aktuellt exempel, »känner jag mig skyldig på ett sätt som inte på ett adekvat sätt kan begreppsliggöras juridiskt, politiskt eller moraliskt. Att jag lever efter en sådan händelse tynger mig som en outplånlig skuld.» (s. 26)

Jaspers och Arendt tycks dock inte vara eniga avseende skammens eller den metafysiska skuldens politiska motsvarighet. Den individuella erfarenheten av skam, fortsätter Arendt i artikeln från 1945, är vad som återstår av vår »internationella solidaritet» efter medvetenheten om lägrens fasa och denna erfarenhet saknar ännu ett adekvat politiskt uttryck (Arendt 1994, s. 131). De anteckningar hon förde om försoning på 1950-talet, vill jag föreslå, närmar sig dock ett sådant uttryck. Här skiljer hon först mellan försoningen

och förlåtelsen. Försoningen är en sorts återblickande förståelse och ett försök att acceptera det förflutna som det var, även om det finns handlingar vilka aldrig borde ha ägt rum som hon skriver med en hänvisning till Immanuel Kant (Arendt 2002, s. 7).⁹ Förlåtelsen försöker istället åstadkomma det omöjliga, nämligen att göra det gjorda ogjort. Enligt Arendt etablerar försoningen politiskt sett ett nytt solidaritetsbegrepp. Detta kontrasterar hon mot det kristna solidaritetsbegrepp ur vilket både förlåtelsen och hämnden springer och vilket har sin grund i en fundamental misstro mot den mänskliga naturen («vi är alla syndare»). Till skillnad från den kristna syndens solidaritet, som föregår förlåtelsen, är den politiska solidariteten försoningens »produkt» (s. 6). Den politiska solidariteten förutsätter med andra ord handlande människor, och människor som möjligen handlar orätt, men inte förgiftade [*vergifteten*] människor.

3. De skakades solidaritet

ARENDS OCH JASPERS brevväxling under åren 1945–46 utgör en tidig kommentar till de texter jag här har diskuterat. De allra första breven utväxlas i Tyskland 1926. Korrespondensen upphör 1933, med undantag av några korta brev 1936, och återupptas först 1945. Jaspers och hans hustru Gertrude befinner sig då i Heidelberg. Arendt är sedan 1941 bosatt i New York, dit hon och hennes man Heinrich Blücher har flytt från Frankrike. De inledande breven är gripande tidsdokument och vittnar om paret Jaspers svåra praktiska umbäranden (från november 1945 och några år framåt sände Arendt regelbundet matpaket och mediciner). Men de innehåller också ett filosofiskt och politiskt samtal som kom att pågå till Jaspers död 1969.

I december 1945 mottar Jaspers ett antal essäer av Arendt »om det tyska problemet» samt »om tysk skuld». I juni 1946 meddelar Jaspers att hans föreläsningar i frågan har publicerats och lovar förmedla kopior. Arendt återkommer efter sommaren och har då gått igenom Jaspers bok »om och om igen i tankarna». Både hon och Blücher uppskattar klagörandet av en psykologisk situation som är

svår att överblicka på avstånd. Ändå har detta instämmande »gränser och tillägg». Ett sådant rör den konkreta innebörden av försörjning, som här artikuleras i termer av politiskt ansvar. Utöver »acceptansen av nederlag och av de konsekvenser som följer av det» måste detta ansvar åtföljas av »ett positivt politiskt uttalande om avsikter riktade till offren, och om gottgörelser» (Arendt-Jaspers 1992, s. 53). Arendts kritiska anmärkningar handlar för det första om Jaspers definition av »den nazistiska policyn som ett brott», vilken hon finner tvivelaktig. Enligt henne sprängde dessa brott lagens gränser och det är vad som konstituerar deras monstrositet (s. 54). Som hon också skriver »är vi helt enkelt inte utrustade, på en politisk nivå, att hantera en skuld som befinner sig bortom brott och oskuld, bortom godhet och dygd.» Hon kallar detta den »avgrund» som öppnades upp så tidigt som 1933. Kategorin »metafysisk skuld», anser Arendt vidare, omfattar inte bara bristen på »absolut solidaritet» – något Jaspers formulerar som ett »outplånligt anspråk bortom moraliskt meningsfull plikt» – utan också bristen på »den solidaritet som är republikens politiska grund» (s. 54).

I oktober 1946 anländer Jaspers svar. Han instämmer i kravet på en positiv deklARATION om avsikter riktade till offren, men är oenig rörande begreppsliggörandet av de nazistiska brotten. Skuld som överskrider all juridisk skuld antar oundvikligen »ett drag av ›storhet› – av satanisk storhet [...]» (s. 62). Enligt honom måste dessa saker tvärtom betraktas »i deras totala banalitet, i deras prosaiska trivialitet», därför att det är vad som mest av allt kännetecknar dem.¹⁰ I själva verket, konstaterar han, är de nazistiska brotten ett ämne för psykologin, sociologin, psykopatologin och juridiken men däremot inte för teologin och filosofin. Den andra invändningen av intresse här rör begreppet solidaritet. Solidaritet, menar Jaspers, är en politisk fråga som ska uppfattas skild från ämnet metafysisk skuld. Vidare är kravet på politisk solidaritet enligt honom endast giltigt »där man kan bero på samarbetet hos en majoritet av befolkningen»; den utvecklar sig ur »summan av de liv som levs tillsammans» (s. 63). Att döma av Arendts inte särskilt uttömmande svar instämmer hon bara delvis:

Jag finner det du säger om mina tankar på »bortom brott och oskuld» avseende det nazisterna gjorde endast halvt övertygande, det vill säga, jag inser fullständigt att på det sätt jag hittills uttryckt detta kommer jag farligt nära den »sataniska storhet» vilken jag, liksom du, fullständigt avvisar. [...] Vad som ligger bakom alltihopa är kanske bara att individuella mänskliga var-
 elser inte dödade andra individuella varelser av mänskliga skäl, utan att det gjordes ett organiserat försök att utplåna det mänskliga som sådant (s. 69).

Till frågan om solidaritet återkommer Arendt inte i det här samtalet. Min hypotes är att hon inte var klar i fråga om var hon stod samt att den solidaritet hon förstår som försoningens produkt i anteckningarna 1950 inte är politisk i meningen att den, som hos Jaspers, avser nationens kollektiva ansvar, utan universell i en historisk betydelse. Vad innebär det? Det innebär att solidaritet har att göra med var och ens sätt att förstå sig själv och sitt historiska ansvar. Historien är för Arendt inte en »överindividuell» process eller utveckling, utan – enligt den metafor hon använder – en väv av mänskliga handlingar, vilka kännetecknas av oförutsägbarhet. Ur det perspektivet har ansvar att göra med en historisk förutsägbarhet som endast kan skapas ömsesidigt genom löften och överenskomelser, politiska avtal, konstitutioner och institutioner.

Frågan om den mer exakta innebörden av Arendts universella ansvarsbegrepp kvarstår tills vidare. Som jag här har antytt bör det dock tolkas i linje med den solidaritet hon menar är den historiska försoningens resultat. Om universellt ansvar innebär en historisk (snarare än metafysisk) solidaritet som uppstår efter medvetenheten om den radikala ondskan människor är kapabla till kan den vidare formuleras i termer av vad Patočka har kallat »de skakades solidaritet». Detta begrepp har två huvudsakliga källor. Den första är den historiefilosofiska tankegång om livet betraktat som »problematiskt», vilken ligger till grund för Patočkas ansvarsbegrepp. Den andra är hans tolkning av första världskrigets så kallade »frontfarenhet».

Inspirerad av bland annat Arendts analys av det verksamma livet (*vita activa*) i *Människans villkor* argumenterar Patočka (2006) för att livet förstått som »problematiskt» uppstod med det grekiska *polis*, som på ett unikt sätt etablerade en sfär där människor kunde handla fritt och självreflekterande; där de kunde »sörja för själen» i en etisk-politisk mening. Den grekiska omsorgen om själen vidareutvecklades senare inom den judisk-kristna religionens ram i termer av individuellt ansvar. Patočkas eget »historiska» ansvarsbegrepp bygger vidare på båda dessa traditioner och syftar på avgörande beslut som bryter mot en viss epoks givna normer för att återigen förstå livet som etiskt och politiskt problematiskt. När det gäller den så kallade »fronterfarenheten» utgår han från 1900-talets krig och närmare bestämt från vittnesskildringar av första världskrigets frontlinje. De här skildringarna, hämtade från Ernst Jünger och Teilhard de Chardin, saknar inte en viss romantisering av »fronten» och »kriget», och befinner sig därför på avstånd från Arendts oförsonliga inställning till det nazistiska massvåldets »ärelösa utplåning» (för att tala med Kant). Trots det råder ett visst släktskap mellan hennes och Patočkas solidaritetsbegrepp.

Med »dagens» och »nattens» metaforik – där dagen representerar en fred som i grunden förutsätter krig och som blundar för nattens genomgripande erfarenhet – utvecklar Patočka idén om en solidaritet »bland dem som blivit skakade i sin tro på ›dagen›, ›livet› och ›freden›» (Patočka 2002, s. 184). Han beskriver denna solidaritet som en form av omvändelse, vars resultat är ett historiskt ansvarstagande och en förpliktelse. »De skakades solidaritet kan säga ›nej› till sådana åtgärder för mobilisering som skänker krigstillståndet permanent varaktighet. [...] Den kan och måste skapa en andlig auktoritet, bli en andlig kraft som kunde driva den krigande världen till vissa begränsningar och på så sätt omöjliggöra vissa handlingar.»

→

Ulrika Björk är fil. dr i teoretisk filosofi och vik. lektor vid Södertörns högskola

Noter

- 1 Se t.ex. Narveson 2002.
- 2 Se t.ex. Smiley 2010.
- 3 Jfr Raffoul 2010.
- 4 Ett undantag är Émmanuel Levinas, som ur sitt specifika fenomenologiska perspektiv utforskar den etiska erfarenheten av »den andre». Se vidare Levinas 1961.
- 5 Arendt skrev sin artikel innan krigsrättegångarna i Nürnberg började hållas i november 1945.
- 6 Lemkins arbete, som motiverades av både Förintelsen och det Armeniska folkmordet 1915, ledde till bildandet och antagandet av FN:s folkmordskonvention 1948.
- 7 Se t.ex. Aly 2009.
- 8 Inom den psykoanalytiska teoribildningen består jagidealen av en uppsättning värderingar mot vilka individen strävar. Upplevelsen av skam hänför sig till spänningen mellan jaget och den önskade självbild som jagidealen representerar och är förbunden med misslyckande (Sigrell 2005, s. 163–164).
- 9 Närmare bestämt har hon i åtanke artikel 6 i Första avdelningen ur *Om den eviga freden*, där Kant avvisar sådana »fientliga handlingar» i krigstillstånd »som måste göra ett ömsesidigt förtroende i fredstillstånd omöjligt» (Kant 2005, s. 53).
- 10 Denna kommentar är anmärkningsvärd med tanke på att Arendt senare kom att mynta begreppet »den banala ondskan» i sin rapport från Eichmannrättegången.

Referenser

- ALY, GÖTZ (2009) *Hitlers folkstat. Rån, raskrig och nationell socialism*, (övers. Svenja Hums), Göteborg: Daidalos.
- ARENDT, HANNAH (1968) »Humanity in Dark Times: Thoughts on Lessing», (övers. till engelskan av Clara och Richard Winston), *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace & Company, s. 3–31.
- ARENDT, HANNAH (1994) »Organized Guilt and Universal Responsibility» i: *Essays in Human Understanding 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York: Schocken Books, s. 121–132.
- ARENDT, HANNAH (2002) *Denktagebuch 1950 bis 1973*. Erster Band, red. Ursula Ludz & Ingeborg Nordmann, München: Piper.
- ARENDT, HANNAH & JASPERS, KARL (1992) *Correspondence 1926–1969* (övers. till engelskan av Robert och Rita Kimber), New York: Harcourt Brace & Company.
- DERRIDA, JACQUES (2008) »Secrets of European Responsibility» i: *The Gift of Death and Literature in Secret* (övers. till engelskan av Davis Wills), Chicago & London: Chicago University Press, s. 3–35.
- JASPERS, KARL (2001) *The Question of German Guilt* (övers. till engelskan av E. B. Ashton), New York: Fordham University Press.
- KANT, IMMANUEL (2005) *Om den eviga freden. En filosofisk skiss* (övers. Alf W. Johansson), Stockholm: Norstedts Akademiska Förlag.
- LEMKIN, RAPHAËL (2008) *Axis Rule of Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*, Clark, N.J.: The Lawbook Exchange, Ltd.
- LEVINAS, ÉMMANUEL (1961) *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff: Haag.

- NARVESON, JAN (2002) »Collective Responsibility», *Journal of Ethics*, vol. 6, nr 2, s. 179–198.
- PATOČKA, JAN (2006) *Kätterska essäer om historiens filosofi*, Göteborg: Daidalos.
- RAFFOUL, FRANÇOIS (2010) *The Origins of Responsibility*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- SIGRELL, BO (2005) *Narcissism. Ett psykodynamiskt perspektiv*, Stockholm: Natur och Kultur.
- SMILEY, MARION (2010) »From Moral Agency to Collective Wrongs: Rethinking Collective Moral Responsibility», *Journal of Law and Policy*, vol. 19, nr 1, s. 171–202.
- WEBER, MAX (1983) *Ekonomi och samhälle: förståelsesociologins grunder 1* (övers. Agne Lundquist), Lund: Argo.
- WURMSER, LÉON (1981) *The Mask of Shame*, Baltimore & London: The John Hopkins University Press.

DEN GÄNGSE BILDEN av John Stuart Mill torde vara som en frihetens och därmed liberalismens apostel – någon som likt frihetsgudinnan höjer armen för att hälsa oss vid infarten till de fria och modigas värld, hållande sitt berömda verk *On Liberty* mot skyn. Denna bild är dock inte alldeles korrekt. Faktum är att Mill hade en hel del socialistiska idéer och att han faktiskt själv räknade sig som socialist (se Hansson 1995, s. 50; Mill 1963, s. 239). Syftet med denna text är att se närmare på hur hans idéer om frihet och socialism går ihop. Frågan är om man kan vara socialist och liberal samtidigt. Vissa passager tyder på sådana ansatser. Mill menade till exempel att det gällde att finna sätt att kombinera »största möjliga individuella handlingsfrihet med gemensam äganderätt till jordklotets råmaterial och lika del för alla i det gemensamma arbetets avkastning» (se Hansson 1995, s. 127).

Först ska vi titta på socialistbegreppet och Mills argument för några socialistiska idéer och därefter på Mills tankar om den allmänna opinionen, som enligt honom kan fungera som drivkraft då den privata äganderätten är inskränkt. Det paradoxala är att den allmänna opinionen enligt Mill också verkar vara av ondo, något man bör passa sig för så att den inte inkräktar på ens personliga frihet och själsliga utveckling.

Mill och socialismen

DET ÄR VIKTIGT att poängtera att termen »socialism» fram till mitten av artonhundratalet användes i en vidare bemärkelse än vad den gör idag: den betecknade då något i stil med »att lösa den sociala frågan» snarare än det vi idag menar med »socialism». När man refererade till vår tids socialism användes termen »kommunism», vars innebörd sedan förändrades i och med den ryska revolutionen. I den här texten kommer termerna att användas som de görs idag.

Det är ofta problematiskt att försöka placera in äldre tänkare och politiska filosofer i dagens kategorier eftersom vårt samhälle kan se väldigt annorlunda ut. Det står dock tämligen klart, vilket vi snart ska se, att Mill var socialist snarare än kommunist. Den största skillnaden mellan socialism och kommunism är att medan kommunister gärna ser en revolution och ett upphävande av (all) ägande- och arvsrätt i ett snabbt svep, är socialister mer försiktiga och vill ta saker stegvis och inte lika långt. Mill hörde definitivt till de mer försiktiga. Han ville inte att marknadsmekanismerna skulle sättas ur spel: hans önskan var att kapitalistiskt ägda företag skulle ersättas av arbetarkooperativa sådana. I och med att det är oklart huruvida ett sådant system är socialistiskt eller ej går det att ifrågasätta om han verkligen kan benämnas som socialist (Hansson 1995, s. 104).

Det var framför allt två av liberalismens centrala begrepp som Mill, inspirerad av saint-simonisterna, ifrågasatte: privategendomen och arvsrätten. Han ville inte avskaffa dessa helt, men han ville se kraftiga inskränkningar. Han var, till skillnad från socialister generellt, positivt inställd till konkurrens; saint-simonisternas önskan om detaljerad planhushållning imponerade inte på honom. Mill ville, som redan nämnts, hellre se arbetarägda kooperativ som konkurrerade på en fri marknad.

En av de saker som gör Mill till socialist snarare än kommunist är hans övertygelse om nödvändigheten i att gå försiktigt fram i genomförandet av nya idéer. Han ansåg att stora förändringar, som exempelvis full demokrati, inte kunde genomföras utan en gradvis förändring av människornas sinnelag, delvis i form av utbildning (Hansson 1995, s. 50). Det handlade om en sorts växelverkan mellan samhällsordning och sinnelag, en idé som var central för Mills politiska åskådning. Snabba revolutionära förändringar ansåg Mill var omöjliga. Han menade att människans karaktär formas av omständigheterna, men att hennes egen vilja att forma den på ett särskilt sätt är en av dessa omständigheter, och på intet sätt den minst inflytelserika. Sven Ove Hansson menar att många som har läst Mill och har tagit till sig hans (liberala) idéer har missat att läsa

»De moraliska vetenskapernas logik», en text som Hansson menar är central för förståelsen av Mills politiska filosofi.

Äganderätt

MILLS IDÉ OM privat äganderätt handlar framför allt om att skilja på det som är frukter av förädling och eget arbete, och det som måste anses tillhöra oss alla, som jord och naturtillgångar. »Då ägandets viktigaste egenskap är att tillförsäkra alla det de själva åstadkommit med arbete eller hopsamlat genom sparsamhet, kan denna princip ej gälla det som icke åstadkommits genom arbete, nämligen naturtillgångar» (Mill 1965, s. 227). Han menade att målet (»på människans nuvarande utvecklingsstadium») inte var »att undergräva den enskilda äganderätten, utan att förbättra den och låta alla samhällsmedlemmar komma i åtnjutande av den» (Mill 1965, s. 227). Det nya ekonomiska systemet skulle inte införas genom att man konfiskerade de nuvarande ägarnas egendom, utan istället genom att arbetarna såg till att förvärva ett eget kapital.

Som argument för inskränkningar i äganderätten använder Mill ett tankeexperiment (Hansson 1995, s. 132–133). Han menar att vi, när vi ser på egendomsrätten som samhällsfilosofisk fråga, ska bortse från dess faktiska ursprung och utgå från ett samhälle utan tidigare ägare. Vi ska visualisera en grupp kolonistörer som kommer till ett nytt, obebott land och där ska välja mellan ett system med enskilt ägande och ett med gemensamt. Han menar att vi måste anta att om ett system med enskilt ägande väljs så sker detta utan den ojämlikhet eller de orättvisor som hindrat privat ägande från att vara till nytta i äldre samhällen. Varje kvinna och man skulle ha frihet att använda sin kropp och sina själsförmögenheter, men produktionsmedlen, jorden och redskapen skulle delas rättvist så att alla fick börja med samma förutsättningar, något som även skulle kräva att svagare personer skulle få vissa fördelar vid fördelningen av resurser. När en sådan uppdelning är gjord skulle den, enligt Mill, inte omprövas, utan individerna skulle få lita på sina egna ansträngningar – och slumpen – för att dra fördel av vad de fått från början, genetiskt och praktiskt.

Principen skulle antingen vara fullständig jämlikhet eller fördelning efter den enskildes behov och förtjänster på ett sätt som skulle stämma överens med den rådande uppfattningen om rättvisa eller tradition i samhället.

Mill menar att de som angriper principen om enskilt ägande kan indelas i två kategorier: de vars plan innebär fullkomlig likhet i fördelningen av de fysiska medlen för försörjning och njutning (kommunister) och de som godtar ojämlikhet, men endast i enlighet med någon princip grundad på rättvisa eller praktiska hänsyn och inte genom slumpen (socialister) (Hansson 1995, s. 134).

Det är intressant att notera att slump verkar tillåtas i ett fall, men inte ett annat. Slump i gällande praktiskt utfall (genetiskt, får man anta, eller tur, för att man råkar få odla på ett bättre ställe eller har bra föräldrar) verkar tillåtas. Slump när det gäller vilka principer som styr ett land tillåts inte. I det första fallet kan dock slumpen neutraliseras via arvsrätten så att slump långt tillbaka i tiden inte får någon större påverkan, medan det i det andra fallet inte är så, fastän ett lands principer kan härröra från just slump i förutsättningar och utfall långt tillbaka i tiden. Mill ville införa inskränkningar i arvsrätten: han föreslog att det skulle finnas en övre gräns för hur mycket man kan få arva. Men starka och kunniga föräldrar kan ju föra vidare mycket annat än arv, som kunskaper, nätverk och självförtröende. Ett barn kan också hjälpa till att bygga hus och driva en rörelse, och torde därmed bli ägare till detta, med resultatet att arvsrätten kringås.

Det är troligt att de allra flesta av oss intuitivt accepterar den form av rättvisa som innebär att alla börjar med samma förutsättningar. Men att därifrån dra slutsatsen att man bör inskränka det privata ägandet är tveksamt. De flesta har troligen också en känsla av att man ska få lön för mödan när man anstränger sig och att det man väljer att köpa för denna lön ska vara ens eget snarare än kollektivets, något som tyder på en grundläggande önskan om frihet och självbestämmande. Dessutom tror jag att de flesta, om man nu ska använda folks intuitioner som argument, önskar att deras barn ska få arva det mesta eller allt av det som de har arbetat ihop. Detta

kan emellertid justeras demokratiskt. På Mills tid fanns ingen allmän rösträtt, vilket det gör idag. Mill talar om att de principer för fördelning som ska råda i tankeexperimentets nya koloni antingen ska vara fullständig jämlikhet eller ska vara i enlighet med den rådande uppfattningen om rättvisa, vilken förmodligen skulle visa sig i demokratiska val med allmän rösträtt.

Även om man kan gå med på att de flesta anser att man ska börja med samma förutsättningar så finns det starka invändningar mot just gemensamt ägande, där det kanske främsta argumentet handlar om den bristande motivation som uppstår när man inte arbetar för sig själv och sin familj utan för det »allmänna». Låt oss se hur Mill hanterar sådana invändningar.

Den allmänna opinionen – social tyranni eller ny drivkraft?

ENLIGT MILL ÄR de rimliga invändningarna mot socialismen helt igenom praktiska. De består av praktiska svårigheter som måste övervinnas; de handlar inte om att socialismens principer skulle vara felaktiga. Han tror att människan kan uppvisa mycket mer samhällsanda än vad dagens samhälle vant sig vid att anse möjligt, och att det finns historiska bevis för att stora sammanslutningar av människor kan läras att se det allmänna intresset som sitt eget. Han hävdar att det bästa sättet för att »lära» sådant är just en kommunistisk sammanslutning där all fysisk och andlig strävan sker inom ett kommunistiskt anställningsförhållande.

Ett vanligt argument mot socialism, eller framför allt kommunism, är som redan nämnts att människor tappar drivkraften att arbeta effektivt. Mill menar emellertid att människans drivkrafter är mångskiftande (alltså inte så enkelspåriga som kommunismens kritiker inbillar sig) och föränderliga, och att de mycket väl kan tas i den kommunistiska ekonomins tjänst (Hansson 1995, s. 56). Den typ av drivkraft som Mill framför allt syftar på är *den allmänna opinionen*. Denna skulle, menar han, vara ett mycket verkningsfullt redskap för att få människor att arbeta effektivt. Att agera i enlighet med den allmänna opinionen är nämligen, enligt Mill, »det mest universella och ett av de starkaste av personliga motiv» (Mill 1965,

s. 205). I ett socialistiskt lantbruk eller i en socialistisk fabrik skulle varje arbetare inte befinna sig »under en förmans ögon», utan »under hela samhällets» (Hansson 1995, s. 137–138).

Detta förefaller åtminstone vid en första anblick att gå stick i stäv med det Mill skriver i *On Liberty*, där denna allmänna opinion snarare verkar vara av ondo, något man *inte* ska låta sig styras av utan ständigt ifrågasätta. Mill var angelägen att framhålla att det inte enbart är statligt förtryck som kan inskränka medborgarnas frihet. Den allmänna opinionen kan vara nog så förtryckande; den kan utöva »ett socialt tyranni som är fruktansvärdare än många former av politiskt förtryck» (Mill 2006, s. 26, 1977, s. 220; Hansson 1995, s. 129).

Mill tillstår faktiskt, i resonemanget kring den allmänna opinionen som drivkraft, att det finns en tveksamhet huruvida ett kommunistiskt system skulle lämna »någon fristad kvar för personligheten» och huruvida »den allmänna meningen icke skulle bli till ett tyranniskt ok; om ej allas fullständiga beroende av alla andra, och allas övervakande av alla skulle mala ned alla till en slätstruken likformighet i tanke, känsla och handling» (Mill 1965, s. 208–209). Hansson poängterar att även om Mill uttryckte sig försiktigt, ger texten en klar indikation om att han såg stora risker för friheten och mångfalden i ett rent kollektivt ägande enligt den kommunistiska principen (Hansson 1995, s. 57).

Hur ska man då se på den allmänna opinionen? Innebär den ett socialt tyranni eller ger den en ny drivkraft att anstränga sig för kollektivet?

Svaret torde finnas i det faktum att Mill skiljer mellan individuell och kommersiell frihet. Han menar visserligen att »[...] det finns en gräns för den allmänna opinionens berättigade inblandning i det individuella oberoendet» och att »[y]ttrandefriheten och tryckfriheten kan tyckas falla under en annan princip, då de tillhör den del av individens handlingsfrihet som berör andra människor [...] [Vi kan] göra som vi vill och bära konsekvenserna därav utan att hindras av våra medmänniskor, så länge som det som vi gör icke skadar dem, även om de skulle anse vårt handlingsätt dåraktigt, onaturligt eller felaktigt» (Hansson 1995, s. 66; Mill 1977, s. 220).

Mill menar dock att det ekonomiska livet i huvudsak *inte* omfattas av de frihetsprinciper som *On Liberty* handlar om. Det som människor gör i det ekonomiska livet påverkar nämligen i högsta grad andra människor. Trots att Mill var en anhängare av frihandel ansåg han inte att frihandeln, eller andra ekonomiska friheter, stod på samma grund som den individuella tanke- och handlingsfriheten. Den springande punkten i åtskillnaden mellan individuell och kommersiell frihet tycks handla om att man inte får orsaka andra människor *obehag* (Hansson 1995, s. 70), en inskränkning som finns i *On Liberty*, men i termer av skada. Eftersom han hävdar att det ekonomiska i hög grad påverkar andra människor får man anta att han anser att risken är stor att man *skadar* andra människor i det ekonomiska livet.

Då kvarstår frågan vad som ska räknas som *skada*, samt vad som ska räknas som *direkt* och *indirekt orsakad skada*. Om någon är sparsam eller arbetar hårdare och kan samla på sig mer pengar eller bygga ett större hus, gör då skillnaden gentemot någon annan, som visserligen har tak över huvudet och mat, att den som har det sämre har lidit en skada? Det vill säga, ska det räknas som en skada att exempelvis väcka någons avundsjuka? Det är visserligen *obehagligt* att känna avundsjuka, men har man i och med det blivit utsatt för *skada*? Och kan man verkligen säga att det är den arbetsamme som har orsakat skadan?

Mill skiljer sig från exempelvis Aristoteles i resonemanget kring den mänskliga naturen (Hansson 1995, s. 72). Där Aristoteles menar att människan ska förverkliga sig själv genom att utveckla de egenskaper som är typiska för människan – nämligen förnuftet – menar Mill att människan ska förverkliga sig själv genom att utveckla sina *individuella* egenskaper. Är inte friheten en stor del i Aristoteles *eudaimonia*, det mänskliga blomstrandet?

Mill menar att när existensmedlen garanterats så står strävan efter frihet i tur bland de mänskliga behoven. Behovet av frihet ska dessutom öka i takt med att kunskap och moral utvecklas och, som redan nämnts, ska handlingsfriheten inte begränsas annat än på så sätt att man inte får skada andra. Han medger att vi ännu inte vet

i vilken utsträckning bevarandet av friheten kan befinnas förenlig med ett kommunistiskt samhällskick, men att sådana invändningar är kraftigt överskattade. Han poängterar att man inte alls behöver kräva av samhällsmedlemmarna att de ska bo tillsammans och »ej heller behöver de kontrolleras när det gäller hur de gör av med sin andel av det som framställs, eller hur de tillbringar den troligen rikliga fritid de skulle ha, därest produktionen faktiskt begränsades till sådant som verkligen behövde framställas» (Hansson 1995, s. 147).

Skulle man få äga sitt eget hus? Om någon på sin fritid bygger ett onödigt stort hus till sin familj med två barn, medan någon med åtta barn bor litet, ska den med åtta barn få lov att flytta in i det större huset eller få lov att byta (med tanke på det allmänna bästa)? Utgör skillnader i sig en skada?

Och vem bestämmer vad som verkligen behöver framställas? Och hur är det med den rikliga fritiden? Kommer inte folk att där utöva sin individuella frihet och producera alla möjliga saker? Om man tänker sig att någon är entreprenör i själ och hjärta och vill starta och driva företag där han själv bestämmer, motiverad av pengar och spänningen i att utsätta sig för risk, att satsa och kanske vinna, eller att någon är konstnärligt lagd och kan bygga ett stort och fint hus eller göra vackra kläder som folk är beredda att betala dyrt för, ska de då få göra det, och behålla avkastningen? Skulle en sorts »fritidskapitalism» vara tillåten parallellt med det arbetarkooperativa systemet? Eller skulle staten ingripa och fördela den individuella, på fritiden uppnådda avkastningen, »rättvist»?

Mill frågar sig ju faktiskt om det skulle finnas någon fristad kvar för personligheten eller om den allmänna meningen skulle bli vad han kallar »ett tyranniskt ok», en risk att människors beroende av alla andra, och allas övervakande av alla, skulle mala ned människor till en slätstruken likformighet i tanke, känsla och handling. Han menar emellertid att detta redan nu är en av de stora nackdelarna i dagens samhälle, trots en större mångfald i utbildning och sysslor och ett mindre fullständigt beroende av massan hos den enskilde än vad fallet skulle vara under en kommunistisk regim. »Inget samhälle där originalitet utsätts för klander kan vara välmående. Det

återstår att se om den kommunistiska samhällsordningen skulle vara förenlig med den mänskliga naturens mångsidiga utveckling, dess talrika olikheter, den variation i smak och talanger och de omväxlande åsikter som ej blott är bland det mest intressanta i livet, utan genom att sammanföra intellekt i stimulerande möten och genom att ställa var och en inför otaliga tankar som icke skulle ha fallit honom själv in är drivfjädern i andliga och moraliska framsteg» (Hansson 1995, s. 148).

Det återstår att se, skrev Mill. Om han hade kunnat studera kommunistiska stater under 1900-talet – Kina, Sovjetunionen, Kuba och Kambodja till exempel – vad hade han sagt då? Nu var ju Mill inte kommunist eftersom han inte ville se revolutioner eller alltför snabba förändringar som inte samstämde med förändringar i människors sinnelag. Den springande punkten tycks istället handla om det gemensamma ägandet och huruvida man ska få lov att ärva, inte om huruvida det kollektiva gör att personligheten, motivationen och friheten kvävs. De orättvisor han såg omkring sig finns ju till stor del inte längre kvar i väst.

Frihet

EN VIKTIG FRÅGA när det gäller att väga frihet och rättvisa (i betydelsen att ekonomiska skillnader inte ska få vara för stora) är just förhållandet mellan personlig och ekonomisk frihet. Man kan fråga sig hur det kommer sig att alla kommunistiska samhällen har haft stora inskränkningar i yttrandefriheten. »It's a sociological law that the more information you give people, the more government policy becomes dependent on public opinion».¹ Den individuella och kommersiella friheten tycks sammanlänkad. Det verkar som om inskränkningar i den ekonomiska friheten nästan med nödvändighet drar med sig inskränkningar i den individuella friheten, som yttrandefriheten. Detta är en indikation på att frihet är ett övergripande politiskt värde som människor generellt tycks sträva mot, kanske för att alla människor önskar att få blomstra i enlighet med sina individuella egenskaper. Mill noterade något i den stilen när han i en tidningsartikel 1848 kritiserade den franska provisoriska

regeringen för en lag som inskränkte yttrandefriheten. »Är det icke skamligt att så snart ett reformparti har uppnått så mycket av förändringar i landet som det självt finner önskvärt, så deklarerar det att varje person skall böta eller gå i fängelse som föreslå att man skall antingen gå ett steg längre eller ett steg tillbaka?» (Hansson 1995, s. 45).

Det står klart att Mill inte gillade när den allmänna opinionen blev socialt tyranni, och frågan är om inte kommunism och socialism skulle innebära en större risk för just socialt tyranni, jämfört med liberalism. Ju mer frihet folk har att göra vad de vill med sin fritid och sina pengar, även att starta företag, producera saker och sälja, och att spara pengar och låna ut, desto mindre fog för oro att alla ska spionera på varandra. Ju fler restriktioner, desto större risk att folk börjar spionera på och ange varandra.

Det är dessutom svårt att dra en gräns mellan vad som är frukt av eget arbete och av andras. Den som investerar och tar en risk för att få en avkastning, har denna person inte utfört något arbete? Vad Mill vill inskränka är att få personer ärver enormt mycket pengar; han vill inte helt ta bort arvsrätten utan endast ha inskränkningar. Man ska kunna ärva så mycket att man kan leva ett bekvämt liv, men inte alltför mycket. Men om man då tar en del av dessa slantar och bygger en fabrik och sedan ligger och drönar, ska inte detta vara tillåtet?

Mill säger faktiskt: »Vi är för okunniga om vad det enskilda handlandet i dess bästa form, eller socialismen i dess bästa form, kan uppnå, för att vi skall vara behöriga att avgöra vilkendera som skall bli det mänskliga samhällets slutliga form. Om vi får våga en gissning, kommer svaret troligen att bero på en speciell bedömningsgrund, nämligen vilket av de båda systemen som är förenligt med störst mänsklig frihet och spontanitet» (Hansson 1995, s. 146).

Det är också viktigt att poängtera vissa elitistiska drag hos Mill som går stick i stäv med kommunism, och i viss mån socialism. I debatten runt allmän rösträtt tyckte han inte endast att den som inte kunde läsa och skriva, eller levde på fattigvården, inte skulle få rösta, utan även att rösträtten skulle vara graderad, att personer

med högre utbildning eller mentalt mer krävande yrken skulle få två eller flera röster: »Det är icke önskvärt, utan tvärtom skadligt, att ett lands grundlag förklarar att okunnighet skall berättiga till lika mycket makt som kunskap» (Hansson 1995, s. 76).

Men även om alla får utbildning kommer vissa att veta och kunna mer, att ha större fallenhet för att skaffa sig mer kunskap, på grund av läggning eller med hjälp av föräldrar, såvida inte böcker ska förbjudas och kunskapen sättas under restriktion (vilket Mill säkerligen aldrig skulle vilja). Lev och låt leva – låt entreprenörerna starta företag, bokmalarna läsa och sportfånarna träna. Låt folk blomstra. Låt alla få rätt till mat och husrum och gratis sjukvård – men låt därefter inskränkningarna vara så få som möjligt. Såvida man inte ska göra inskränkningar mot »kapitalism på fritiden» så kan man nog anse att friheten går före den ekonomiska tryggheten, åtminstone så länge en viss basnivå försäkras alla.

Mill var kanske socialist på 1800-talet, men i Sverige 2014 är jag övertygad om att han hade varit liberal.

→

Linda Johansson är fil. dr i filosofi från KTH

Noter

1 Sagt av Rafael Safarov, armenisk sociolog, till Archie Brown. Se Brown 2009, s. 599.

Referenser

- BROWN, A. (2009) *The Rise and Fall of Communism*, London: Vintage Books.
HANSSON, S.O. (1995) *John Stuart Mill och socialismen*, Falun: Tidens förlag.
MILL, J. S. (2006) *On Liberty*, London: Penguin Classics.
MILL, J. S. (1963–1991) *Collected Works*, Toronto: University of Toronto Press.
MILL, J. S. (1963) *Collected Works*, vol. 1, Toronto: University of Toronto Press.
MILL, J. S. (1965) *Collected Works*, vol. 2, Toronto: University of Toronto Press.
MILL, J. S. (1977) *Collected Works*, vol. 18, Toronto: University of Toronto Press.

JOHAN WENNSTRÖM: *Dygdens glädje*, Stockholm: Atlantis, 2012

UTGÅNGSPUNKTEN FÖR *Dygdens glädje* är en »svårbestämd känsla», vilken bokens författare, Johan Wennström, tror sig dela med en växande skara människor i västvärlden, »av att mycket har blivit sämre, fulare och mindre värdefullt, att det vid någon punkt på färden gick fullständigt fel. När kulturen plötsligt ville bli modern och alltid vara på väg någonstans förlorades ett slags sammanhållande kitt och saker och ting började falla isär» (s. 12f). Trots att det materiella välståndet i västvärlden befinner sig på en högre nivå idag än någonsin tidigare, så upplever många människor en brist på mening i tillvaron, en inre tomhet, varför de »drömmer sig tillbaka till en mer oskyldig tid då värdena verkar ha varit fasta och normsystemet intakt» (s. 11f).

Mot bakgrund av denna utgångspunkt, föresätter sig Wennström att undersöka huruvida det är möjligt att finna stöd för att den ovan nämnda känslan faktiskt svarar mot verkliga förhållanden eller, med andra ord, att finna stöd för att den moderna utvecklingen i väst verkligen har inneburit en tillbakagång i vissa för människan centrala avseenden. Wennström menar sig finna sådant stöd i den kultur- eller civilisationskritik som han föreslår ligger inbäddad i vad som brukar kallas för positiv psykologi, en, kanske framför allt i USA, på senare tid oerhört inflytelserik riktning inom den samtida psykologin vilken (våldigt förenklat, naturligtvis) är särskilt inriktad på studier av vad som gör oss lyckliga: till exempel av hur betydelsefulla sådana saker som pengar, familj, arbete, religionsutövning, etc., tenderar att vara med avseende på vår nivå av lycka. Mot slutet av boken antyder även Wennström att det är möjligt att i den positiva psykologin hitta en del lovande ansatser till hur vi skulle kunna tänkas gå tillväga för att vända på den negativa utvecklingen, för att återupprätta de saker som har gått förlorade, samtidigt som vi också skulle kunna lära oss att dra nytta av det stora materiella välståndet på ett bättre sätt än vi nu gör.

Den kritik av vår samtid som Wennström presenterar tar avstamp i ett föredrag av Martin Seligman – en av den positiva psy-

kologins förgrundsgestalter – från slutet av 80-talet.¹ I detta föredrag skisserar Seligman en bild av hur vi under andra halvan av 1900-talet, i takt med att det materiella välståndet ökat, har rört oss från en tillvaro där traditioner och starka sociala institutioner (familj, kyrka, föreningar, etc.) spelade en avgörande roll i människors liv, till en tillvaro där betydelsen av dessa saker har minskat drastiskt och istället ersatts av, som Wennström uttrycker det, »ett utpräglat individualistiskt marknadstänkande» (s. 73), av en koncentration närmast uteslutande på oss själva, på vilka prylar vi kan skaffa och hur vi kan försäkra oss om så många lust- eller njutningsupplevelser som möjligt. Den moderna utvecklingen har fört med sig uppkomsten av ett nytt jag – »det kaliforniska jaget» – vilket, i Wennströms karaktärisering, är »ett jag som jämt och ständigt ... känner efter hur det mår, vad det vill ha och vad det inte vill ha. Det ... är självupptaget, vill stå i centrum och har mycket investerat i sitt känsloliv» (s. 74). Detta står i skarp kontrast till ett tidigare, materiellt sett fattigare, »östkustjag» – eller *New England self* i Seligmans terminologi – som inte var lika fokuserat på sig självt, utan istället var inriktat framför allt på »att sköta sig, ta ansvar, göra rätt för sig och vara nöjd med vad det redan hade» (s. 80).

Den här utvecklingen har enligt Wennström – som i detta avseende förlitar sig inte bara på Seligmans föredrag, utan även på ett antal rapporter och skrifter från andra källor – emellertid gett upphov till en rad problem. I synnerhet ser vi idag en alltmer utbredd psykisk ohälsa, inte minst bland unga. Människor är mer ensamma nu än tidigare, och många saknar fungerande sociala skyddsnät som kan hjälpa till att mildra effekterna av personliga motgångar i livet. I kombination med det kaliforniska jagets oerhörda upptagenhet med sig själv och hur det mår, så har vi, enligt den här föreslagna förklaringsmodellen, numer lättare för att drabbas av till exempel depressioner, ångest och upplevelser av att allt är meningslöst än vad som tidigare var fallet. Nära förenat med detta, enligt Wennström, är även utbredningen av en offermentalitet: det blir allt vanligare, hävdar han, att människor lägger skulden för sina misslyckanden, motgångar och ouppfyllda drömmar på andra »för att

slippa reflektera kritiskt över den egna dugligheten» (s. 99) och själva ta ansvar för sina liv. En sådan mentalitet bidrar i sin tur till att förtroendet eller tilltron till traditionella institutioner urholkas än mer eftersom det nu framstår som om de sviker oss.

Som om detta inte vore nog, så menar Wennström vidare att den samtida västerländska kulturen utmärks av en negativ uppbygglighet.² Istället för att framhålla olika positiva livsvärden, finner vi »i den moderna konsten», till exempel, »ett genuint svärmeri för det som är dåligt här i livet, för mänskligt lidande och tillvarons mest obehagliga sidor – en skruvad uppfattning att bara eländesskildringar visar den äkta och oförfalskade verkligheten» (s. 112). Här finns ett allmänt upphöjande av psykiska problem och därmed förknippade egenskaper som värdefulla och fina, snarare än någonting som behöver behandling och omvårdnad.

Dygdens glädje är både lättläst och välskriven. Wennström sammanfattar vissa bärande idéer inom den positiva psykologin på ett tämligen kortfattat och allmänt sätt, men som likväl är fullt begripligt. Detta gäller även för översikten i bokens avslutande kapitel av de dygder som de positiva psykologerna Seligman och Christopher Peterson tar upp i deras omfattande verk *Character Strengths and Virtues*, dygder som de menar utgör viktiga grunder eller förutsättningar för att vi skall uppnå lycka och mening i våra liv.

Som debattbok betraktad, lider dock *Dygdens glädje* av allvarliga brister. I synnerhet väntar man som läsare förgäves på några försök till kritiska reflektioner eller diskussioner kring sådana till synes helt grundläggande saker som mer exakt när, var och i vilka avseenden det var bättre förr, enligt Wennström; kring hur rimlig den kulturkritik som presenteras egentligen är, liksom vilka begränsningar den kan tänkas ha; om vilka andra, alternativa förklaringar det skulle kunna finnas till det fenomen som boken utgår ifrån; rörande vilka problem som rimligen är förknippade med att förlita sig på studier utförda framför allt i USA i syfte att ställa en övergripande diagnos på det samtida tillståndet i västvärlden; med mera. Frågan om när, var och i vilka mer specifika avseenden det enligt Wennström var bättre förr får kanske sägas sticka ut lite extra

i sammanhanget. Det är trots allt en stor och viktig skillnad mellan att till exempel hävda att det föreligger goda grunder att försöka återinföra tydliga könsroller, sociala klasser, samt verka för etniskt, kulturellt och religiöst homogena samhällen och att hävda att vi, i takt med att vi brutit – eller i alla fall börjat bryta – oss loss från tidigare epokers i många avseenden förtryckande traditioner och sociala institutioner, tenderat att glömma bort betydelsen av att vi trots allt är sociala varelser som behöver samarbeta och vara del av olika gemenskaper för att blomstra. Det senare alternativet skulle, givet att det ligger någonting i det, kunna utgöra en del av ett argument för att vi har skäl att sträva efter formandet av nya sociala gemenskaper som kan hjälpa oss på olika sätt, men som inte involverar olika former av förtryck eller orättfärdiga hierarkier. Det förblir emellertid oklart boken igenom hur Wennström egentligen tänker angående dessa saker.

Det är vidare slående hur Wennström vid olika tillfällen återkommer till det förhållandet att vi, å ena sidan, lever i en tid av aldrig tidigare skådat materiellt välstånd, men likväl inte förmår »hålla tillbaka sådana problem som psykisk ohälsa och sjukdom, ångslan, oro och ensamhet» (s. 62), utan att ta upp frågan om inte den ojämlika fördelningen av det materiella välståndet utgör en relevant faktor här.³ Vid första anblick, åtminstone, framstår det inte som så märkvärdigt att till exempel många yngre människor i Europa idag upplever hopplöshet inför en tillvaro där ungdomsarbetslösheten skenar, där det blir allt svårare att ta sig in på bostadsmarknaden, och så vidare. Man kan i samband med detta också fråga sig om det verkligen vore rimligt att betrakta det som ett uttryck för en negativ offermentalitet hos dessa unga om de uppfattar sig som svikna av samhället, snarare än som en fullt förståelig och rättfärdigad reaktion.

Avslutningsvis är det lite märkligt att Wennström helt förbigår den kritik av den moderna individualismen och politiska liberalismen som återfinns inom den filosofiska strömning som brukar kallas för kommunitarism. Det finns flera viktiga likheter mellan den kommunitaristiska kritiken, såsom den förekommer hos till

exempel Alasdair MacIntyre och Charles Taylor, och det slags kulturkritik som Wennström tycker sig hitta i den positiva psykologin, likheter som hade förtjänat att framhållas och diskuteras.

→

Frans Svensson

Noter

1 Föredraget »Why is there so much depression today? The waxing of the individual and the waning of the commons», finns utgivet i antologin *Contemporary Psychological Approaches to Depression*, red. R.E. Ingram, New York: Plenum Press, 1990.

2 Detta begrepp är, såvitt jag förstår, lånat från Fredrik Stjernfelt och Sören Ulrik Thomsens bok *Kritik av den negativa uppbyggligheten*, Stockholm: Ruin, 2007.

3 Wennström skriver vid ett tillfälle att han »inte tänker ge [sig] in i debatten om vilka som kan ha lämnats utanför detta välstånd» (s. 47). Några skäl till varför han inte tänker göra detta redovisas dock inte.

LENA ANDERSSON: *Förnuft och högmod: artiklar, prosa, pjäser*, Stockholm: Natur & Kultur, 2011

Boken samlar texter – kolumner från DN och *Fokus*, teaterpjäser och ett sommarprogramsmanuskript – kring teman som monarki eller republik, religion eller sekularism, yttrandefrihet, mångkultur, relativism, förnuft, åsiktskonformism m.fl. intressanta ämnen.

Den s.k. Torekovskompromissen från 1971 innebar att Sverige förblivit en monarki men att statschefens uppgifter är rent ceremoniella. En framgång, kan tyckas, för den som anser det viktigt att politisk makt utövas av folkvalda. Genom att avvärja monarkin kan vi tolerera att den fortlever. Numer är institutionen inte olik Kalle Anka på julafton, dvs. något som väldigt många finner glädje och trygghet i och samtidigt inget som är tillräckligt väsentligt för att mobilisera parlamentariska utredningar eller intellektuell debatt och analys. Men till skillnad från Kalle på teve är kanske inte Kalle på Drottningholm helt harmlös? »Ett samhälles jämlikhetssträvan», skriver Lena Andersson, »kan aldrig bli annat än på låtsas så länge en familj är utvald att på livstid beundras, tituleras på ett särskilt vis, normera beteenden, kärleksrelationers beskaffenhet och religionstillhörighet med vidhängande värderingar.»

Det tycks mig som att publicerandet av *Förnuft och högmod* innebär ett klart brott mot 1812 års Tryckfrihetsförordning, där »missbruk» av tryckfriheten t. ex. kan vara »hädelse mot Gud eller gäckeri med Guds ord eller sakramenten; förnekelse af en Gud och ett lif efter detta...; lastliga yttranden om konungen, drottningen eller tronföljaren». Idag lever vi förstås med andra lagar. Likväl är det tydligt att debatten om tryck- och yttrandefrihet inte är över. På en fråga om en uppmärksam film där profeten Muhammed parodierades svarade FN:s generalsekreterare Ban Ki-Moon nyligen följande: »Freedom of expression should be and must be guaranteed and protected, when they are used for common justice, common purpose. When some people use this freedom of expression to provoke or humiliate some others' values and beliefs, then this cannot be protected in such a way».

Denna nykonservativa trend där man beskriver kritik och förlöjligande av religiös tro och religiösa maktinstitutioner som »oansvarigt» återopande eller »missbruk» av yttrandefriheten utgör måltavla för flera av bokens texter. Om själv censur säger hon bl. a.: »Ålägger man sig intellektuella restriktioner förtvinar de områden man inte får beträda. Delar av tankeförmågan dör och faller bort» (s. 423). Tankegången liknar John Stuart Mills resonemang. Antingen har jag fel, och då är det angeläget att jag får höra skälen som så visar. Eller så har jag rätt och motståndarläget fel, i vilket fall det är angeläget att min övertygelse kan *demonstreras* vara den riktiga och inte bara uppbäras som en stelnad dogm. Mills yttrandefrihetsförsvar tycks väsentligen bygga på en bedömning av vad som mest sannolikt för oss till sanningen i olika vetenskapliga och moraliska frågor. Den bästa lösningen är ett slags poppersk marknadsekonomi för idéer på det att förnuftiga deltagare må kunna ta ställning på bästa sätt. Kritik av religioners olika anspråk har naturligtvis ett givet skydd med denna utgångspunkt. Det är mindre klart hur satir, avsiktliga förlöjliganden och olika konstnärliga uttryck kan ges ett analogt skydd. Å andra sidan är det inte helt lätt att se klara gränser här. Ta Monty Pythons film *Life of Brian*. Världen vore torftigare utan den, inte sant? Den är naturligtvis blasfemisk och satirisk, snarare än en del i det sanningssökande som Mill främst tycks vara ute efter att skydda. Dock består en del av filmens blasfemiska satir just i en uppvisning av det idiotiska i att blint lita på vissa idéer som sanningar, farligheten i att låta sig styras av auktoritetens förmaningar utan kritisk granskning osv. Men också kränkande satir som saknar detta didaktiska inslag bör väl få yttras?

Frågan aktualiserar vilket slags rättfärdigande av yttrandefrihet som kan erbjudas. Mill själv var som bekant utilitarist, men det är inget som han blåser upp precis i *Om friheten*, som ofta uppfattas som ett slags libertariansk urkund. Det slags inskränkningar i yttrandefriheten han godtar är alltså desamma som för en »principiell» rättighetsetiker, dvs. »oförrätt» (eng. *harm*) mot andra. När lider någon en oförrätt i kraft av något jag yttrar? Mill ger ett exempel. Det är moraliskt i sin ordning, och bör skyddas i lag, att t. ex. i en tidningstext beskylla spannmålshandlare för att svälta ut

de fattiga. Däremot åtnjuter inte samma yttrande skydd om det utropas inför en uppretad folkhop som samlats utanför en handlares bostad. Handlarna får tåla kritik, t.o.m. bojkott och konkurs, men inte lynchning. Observera att denna inskränkning i en individs yttrandefrihet kan föreligga trots att den oförrätt som handlaren utsätts för begås av en tredje individ som själv är en agent med eget moraliskt ansvar för sina handlingar.

Enligt utilitarismen har jag ju ett ansvar för alla följder av mina handlingar, inklusive andra individers uppenbart omoraliska och intoleranta beslut. Därför bör Jim skjuta en av indianerna när Pedro hotar att annars döda allihop och därför bör jag avstå från spannmålshandlarhets om det riskerar utlösa fysiskt våld. Vad har nu detta med Lena Andersson att göra? Jo vi tycks ha hamnat i den situationen att kritik och häckel av t. ex. islam och islamska trossatser och värderingar är helt och hållet analog med Mills agitator som bör avstå från kritik och häckel utanför spannmålshandlaren hus om yttrandet kan leda till att någon lider en oförrätt, t. ex. i form av kroppsskada. En moralisk utpressningssituation. Att avstå från utrop som utlöser våld är i normalfallet inte något som inskränker mångfalden av idéer i det offentliga samtalet. Men vilka yttranden är viktiga nog att kompensera mordet på några UD-anställda? Tja, inga alls. Samtidigt är det något djupt otillfredsställande och oacceptabelt med denna sammankletning av olika individers roller och ansvar. Jag ritar och skriver (om jag vill) och du hotar och mördar (om *du* vill). Det senare är på ditt moraliska konto, inte mitt. Denna någorlunda senkomna aspekt på yttrandefrihetsfrågor ställer det traditionella liberala *harm to others*-försvaret inför svåra utmaningar. Andersson uttrycker sorg inför den självpåtagna tystnad som denna belägenhet givit upphov till: »Rädslan kväver fantasin och motivationen. Jag blir själv varnad av vänner att skriva religions-satir, förlaget undrar halvt på skämt om de kommer att behöva anlita livvakter inför nästa bok.» (s 425) Och vidare att en »invändning brukar här vara att det bara är en tvekamp mellan den enes okränkbara värden, yttrandefriheten, och den andres lika giltiga, att få ha sina religiösa känslor och symboler i fred» (s. 427).

Att försvara de intolerantas rätt att lämnas oprovocerade ser jag som en motbjudande och hopplös uppgift. Att förekomsten av intoleranta och våldsamma människor utgör skäl att idka självcensur är däremot något som är värt en diskussion. Lika sorgligt som oundvikligt. »Men», skriver Andersson, »yttrandefriheten ska inte böja sig» (s. 428). Man får inget mer precist besked om styrkan i denna norm, dvs. dess motståndskraft mot konkurrerande faktorer inför ett moraliskt beslut. Sveriges förra s-regering tog dock inte normen på större allvar än att den lät Säpo göra påstötning hos det webbhotell som för sverigedemokraternas räkning gjorde de s.k. Muhammedkarikatyrerna tillgängliga på nätet. En pragmatisk åtgärd som likväl, av såväl konstitutionsutskottet som JK, ansågs förenlig med den grundlagsfästa yttrandefriheten och förbudet mot censur. Regeringen kunde förstås istället ha inskräpvt att sådana publiceringar ligger bortom den svenska regeringens kontroll och kanske skickat beväpnad förstärkning till berörda svenska intressen. Det hade varit flott. Men vi vill förstås också sälja vår Arlamjolk och våra Ericssonteleväxlar... Tyvärr har den svenska regeringen nu en gång för alla meddelat världen att den visst kontrollerar vad som kan publiceras i Sverige. Ibland kanske det mest pragmatiska man kan göra är att vara halsstarrig.

En annan religionskritisk klippbok med texter från bl. a. *Dagens Nyheter* gavs ut 1949 och hette *Tro och vetande*. Ingemar Hedenius religionskritik formulerades inom ramen för tre s.k. postulat, förutan vilka ingen meningsfull diskussion i ämnet kunde äga rum. Dessa var att religiös tro innebär ett försanthållande av Guds existens, att de religiösa utsagornas innebörd är begriplig för envar vare sig man är troende eller ej samt tanken att två sanna utsagor inte kan motsäga varandra. Diskussionen kan sedan handla om huruvida det finns goda skäl för att tro att det finns en gud. Hedenius bjöd upp till denna dans, och teologerna accepterade. Svante Nordin beskriver händelseutvecklingen sålunda:

Likt infödingarna i något av 1800-talets kolonialkrig störtade de i anfallsvåg efter anfallsvåg med sina assegajer fram mot fienden som ensam med sitt maskingevär mejade ned dem allteftersom de kom. Det var just misslyckandet, i den bildade allmänhetens

ögon, att återta den förlorade marken som blev en sådan chock för teologerna.

Men det var då det. »Hedeniuskomplexet» höll i sig ett tag men idag rycker väl troende mest på axlarna åt Hedenius »fyrkantighet», »scientism», »förenkling», »förnuftsdyrkan» osv. Jag tror att man kan analysera situationen i analogi med hur Andersson beskriver Torekovskompromissen varigenom monarkin avkläddes formell makt och därigenom kom att överleva med desto större informell dito. Den Svenska kyrkan, särskilt under ledning av förre ärkebiskopen KG Hammar, har utvecklats i en moraliskt progressiv riktning. Man gömmer flyktingar, erbjuder konfirmationsläsning med hbt-perspektiv och kritiserar Israels ockupationspolitik. Samtidigt har man mer eller mindre helt släppt allt som kunde sticka i en intelligent människas ögon. Finns Gud? Det beror på vad man menar, svarade Hammar. Gud är en relation. Och så vidare. Kyrkan har kunnat fortleva genom att förbättra sin moral och släppa metafysiken.

Vi är många som ser fram emot lördagarnas DN-kolumner av Lena Andersson. I det offentliga har hon skapat sig en, ofta kontroversiell, position med utgångspunkt i sanningslidelse och saklighet (om än inte utan beska). Hennes ställningstaganden och generella analyser åberopar såvitt jag kan se aldrig någon bestämd normativ utgångspunkt eller artikulerad samhällsfilosofi. Dimensionen höger/vänster definieras främst av skiljaktigheter i synen på ekonomisk fördelning och därmed förknippade preferenser om statens »storlek» och åtagande. Kring sådana frågor har Andersson inte haft mycket att säga. Det slags upplysningsideal som hon förfäktar skär diagonalt rakt igenom detta landskap. Mycket av det hon säger accepteras rimligen inte av en konservativ person, men också till vänster sitter hon illa (även om det är oklart varför så skulle behöva vara). Hon saknar helt enkelt politisk hemvist. Kanske är det just det som gör hennes skriftställning så stimulerande och intressant.¹

→

Henrik Ahlenius

Noter

1 Henrik Ahlenius recension av Lena Anderssons bok skrevs innan de träffats och inlett ett samarbete kring podcasten *Sanningen*.

ANDRES LOKKO: *David Cameron fick nyligen sin cykel stulen: Politiska texter 2008–2013*, Falun: Bokförlaget Atlas, 2013

I SIN KRÖNIKA i SvD den 7/2 2012 hävdar Andres Lokko att all konst är politisk, och att varje offentligt framträdande uttrycker något politiskt antingen medvetet eller omedvetet, kanske i synnerhet när det hävdar att det inte gör det. Utifrån den definitionen kanske texterna i *David Cameron fick nyligen sin cykel stulen: Politiska texter 2008–2013* är Lokkos minst politiska, eftersom de alla i någon mån behandlar politik. Antologin samlar, som titeln avslöjar, de politiska texter som Lokko har skrivit under de senaste fem åren. Främst handlar det om hans krönikor i *Svenska Dagbladet*, men även längre texter från bland annat *Aftonbladet* och *Arena* finns representerade. Lokko skriver framförallt om Sverige och om sitt älskade London, som han bor i under den största delen av tiden som bokens texter är skrivna.

Lokko återkommer hela tiden till vissa ämnen, som den extremistiska högerns frammarsch eller de ökade sociala klyftorna. Detta är i sig inget problem, eftersom de är relevanta ämnen. Mer problematiskt är att texterna, främst just krönikorna från *Svenska Dagbladet*, blir ganska repetitiva och liknar varandra väldigt mycket. Det är ett par populärkulturella referenser och någon politisk iakttagelse. Dessutom återanvänds referenserna flitigt: Lokko uttrycker sin stora kärlek till the Clash flertalet gånger, och Pussy Riot nämns plötsligt i tre texter i rad. Detta innebär inget problem med texterna för sig själva, men blir väldigt enformigt i antologiform. Ofta upplever jag en sorts »jaha?»-känsla i texterna, som att något saknas. Det är som att Lokko gör betraktelser men stannar innan den politiska analysen, att han för det mesta inte drar några andra slutsatser än att »det blåser högervindar». Men kanske kan det räcka.

En annan sak som slår mig är den i princip fullständiga avsaknaden av könsperspektiv i Lokkos texter. Han skriver en hel del om om klass och etnicitet, men utelämnar könsperspektivet helt och hållet, bortsett då från några omnämmanden av Pussy Riot. De sociala orättvisor som behandlas är de som drabbar arbetarklassen

och etniska minoriteter, men de sociala orättvisor som specifikt drabbar kvinnor lyser med sin frånvaro.

Ändå kan jag inte låta bli att tycka om Lokko, och man ska kanske inte vara för hård, han är ju i en egentlig mening ingen politisk skribent utan en kulturskribent. Många av hans små iakttagelser finner jag väldigt sympatiska. Min favorittext är när Lokko beskriver kärleken till arbetarklasshjältar, som något fotbollslag eller Susan Boyle (den medelålders kvinna som går ut på scenen i *Britain's Got Talent*, sjunger fantastiskt och genast vinner det brittiska folkets gunst). Den här kärleken, menar Lokko, är inte ett uttryck för att folk tänker »det kunde ha varit jag» utan för att folk tänker att »det är en av oss» (en analys jag inte nödvändigtvis delar men som jag finner mycket behjärtansvärd). Som bäst är Lokko ironiskt nog ofta när han är som minst politisk. Hans avsked och tillika kärleksförklaring till London och England från SvD 23/11 2011 är fantastiskt, och hans beskrivning av riksdagsledamöternas musikpreferenser är fruktansvärt rolig (detta har nog mest med preferenserna att göra än med Lokkos skrivförmåga).

Lokkos stora behållning ur ett politiskt perspektiv är att han tar ställning på ett konsekvent och tydligt sätt. Här sticker han ut jämfört med många andra kulturskribenter som kanske bara uttrycker sig politiskt i vissa frågor eller vars politiska sympatier man måste gissa sig till. Det går inte att missa vilka politiska sympatier Lokko hyser: han är socialist i själ och hjärta. En trygg motpol till de högervindar som blåser. Och även om Lokko menar att det är än mer politiskt att inte vara uttalat politisk än att vara det, så föredrar jag helt klart det senare.

→

Petter Cronlund