

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI  
NR 1 2021 | ÅRGÅNG 25

*Bokförlaget* THALES

I ÅR FIRAR Sverige 100 år av demokrati. I januari 1921 röstade riksdagen slutgiltigt igenom grundlagsändringen som gav kvinnor rätt att rösta i riksdagsval; det första riksdagsvalet med allmän och lika rösträtt skedde i september samma år. Idag kan det tyckas självklart att *hela folket* ska vara med och rösta om vilka partier och politiker som ska styra landet, och därmed också en stor del av allas våra livsvillkor. Samtidigt har detta självklara påstående utvecklats till ett nyckelproblem inom demokratiteori, det så kallade gränsproblemet: vilka är egentligen dessa folk som (direkt eller indirekt) ska styra sig själva? Eller för att omformulera frågan: hur – på vilka grunder eller enligt vilken metod – ska det bestämmas vilka som ska få rösta i vilka beslut?

Det demokratiska sättet att avgöra frågan kanske är att rösta om den. Men vilka skulle då få rösta om *den* frågan (och leder inte detta lösningsförslag till en oändlig regress)? För att återgå till 1921 års riksdagsbeslut om kvinnlig rösträtt: kan det verkligen betecknas som ett demokratiskt beslut, när riksdagsmännen som tog det var invalda av enbart manliga röstberättigade? Och för att betrakta ett mer hypotetiskt exempel: om skåningar vill bryta sig loss från Sverige och bli en del av det danska folket, vilka skulle på demokratiska grunder få fatta beslut om just detta?

Vid närmare eftertanke mångdubblas frågorna. Stöder idén om självstyre en sänkning av rösträttsåldern så att fler inkluderas i det självstyrande folket? Ska även icke-medborgare inom landet få rösträtt i riksdagsval? Kanske borde ytterligare fler inkluderas – som danskar och norrmän som arbetspendlar, och vars livsvillkor därmed också delvis bestäms av riksdagens beslut. Kanske borde vissa i själva verket exkluderas, som exil-svenskar, som bor och skattar på andra håll i världen? Att istället försöka kringgå frågan genom att helt sonika utgå från att existerande folk (eller andra befintliga grupper) får styra sig själva genom att rösta är gagnslöst, då det inte

besvarar den del av frågan som gäller vilka beslut det är demokratiskt legitimt för dessa att rösta om.

Ett antal försök har gjorts att hitta principiella lösningar på gränsproblemet; än fler är försöken att motbevisa dessa. I numrets första artikel ger sig Lars Bergström (åter) in i debatten och tar sig an dess mest centrala påstående: att gränsproblemet inte *kan* lösas inom demokratisk teori. Han undersöker såväl olika tolkningar av påståendet som olika lösningsförslag och kommer fram till att påståendet dessvärre än så länge verkar riktigt – även om han inte utesluter att fortsatt demokratiteoretisk forskning kan frambringa en principiell lösning på sikt.

I diskussionerna om gränsproblemet hamnar fokus mestadels på demokrati som en beslutsmetod, som anger hur en mängd olika individuella uppfattningar ska sammanvägas till ett enhetligt kollektivt utfall. Detta är även Folke Tersmans och Torbjörn Tännsjös förståelse av demokrati, i boken *Folk och vilja* som recenserades av Ludvig Beckman i tidskriftens förra nummer. Beckman anmärkte i sin recension att denna förståelse skiljer sig från den hos andra demokratiteoretiker, och kanske även lekmän – och att den även innebär den märkliga slutsatsen att riksdagsval i själva verket inte är demokratiska. Väljarna röstar ju inte alls om mandatfördelningen mellan partierna, utan på ett och endast ett parti, varpå röstfördelningen mellan partierna sedan återspeglas i riksdagens sammansättning.

Dialogen dessa demokratiteoretiker emellan fortsätts i detta nummer med en kort replik av Tersman och Tännsjö. Riksdagsval är inte demokratiska, medger de – och behöver inte vara det. Det viktiga ur demokratisynpunkt är snarare att riksdagen fattar de beslut som hela folket *skulle* ha fattat på direkt demokratisk väg *om* alla hade haft möjlighet att sätta sig in i alla dessa beslut. Den demokratiska beslutsmetoden blir då ett ideal att sträva mot, med hjälp av olika samhällliga procedurer, institutioner och ett system av individuella fri- och rättigheter. (Även kvinnlig rösträtt i riksdagsval kan då antas rättfärdigas endast i den mån denna ökar chansen att riksdagsmajoriteten prickar in rätt folkmajoritetsbeslut.)

Vare sig individens fri- och rättigheter ses som instrument för folksuveräniteten eller som (också) intrinsikalt värdefulla, så sätter den globala pandemin fortsatt press på dessa. Bl.a. individers rörelsefrihet och mötesfrihet har begränsats, i vissa länder kraftigare än i andra. Ofta anförs som skäl att samhället i stort bör skyddas från virusets effekter på folkhälsan. Men även individens eget bästa kan ibland anföras som rättfärdigande för frihetsinskränkningar. I numrets andra artikel undersöker Kalle Grill två liberala synsätt på individers frihet: ett där den individuella friheten tillmäts ett värde, som dock får vägas mot andra värden, såsom individens egen – och alla andras – framtida frihet, liv och hälsa. Och ett där den individuella friheten har ett »trumfvärde», åtminstone gentemot individens andra värden. Enligt det senare synsättet är frihetsbegränsningar, i den mån de rättfärdigas med en hänvisning till omsorg om individen, (oberättigad) paternalism. I en komplex situation som den aktuella pandemin, där begränsningarna delvis gynnar individen själv och andra, där vissa men inte andra motsätter sig dessa begränsningar, och detta av mer eller mindre godtagbara skäl, blir utvärderingen av frihetsbegränsningarna så pass komplex att den i praktiken blir omöjlig att genomföra. Detta kan ses som ett argument mot idén om frihet som trumfvärde, menar Grill.

En av numrets två recensioner tar sig an en nyutkommen antologi på temat individuella fri- och rättigheter. *Mänskliga rättigheter i teori och praktik* har sin upprinnelse i ett regeringsuppdrag, med målet att skapa särskilt anpassade utbildningsinsatser i mänskliga rättigheter för personal vid statliga myndigheter. Bokens sätt att samla såväl etiker, statsvetare, jurister och tjänstemän är enligt recensenten Linde Lindkvist berömvärdt. Han menar att *Mänskliga rättigheter i teori och praktik* i flera avseenden är en lyckad antologi, men anmärker att boken genomsyras av en alltför stor tilltro till att den statliga förvaltningen kan förverkliga mänskliga rättigheter. Han efterlyser därför kritiska perspektiv på trenden att ge myndigheter ett större ansvar vad gäller människorättsfrågor.

Den inledande framställningen om att rösträtten »gavs» till kvinnor av en (måhända i sig odemokratisk) riksdagsmajoritet kan

ifrågasättas. Rösträtten var ingen present. Kampen om den fördes av många »utomparlamentariska» aktivister, av olika bakgrund och politisk kulör, under många år och myckna vedermödor, ända tills den inte längre gick att ignorera. Många av dessa aktivister kan samlas under paraplytermen Liberal feminism, med fokus på just *individens* fri- och rättigheter och kvinnors *formellt* lika villkor i lagen och på den politiska arenan. Idag, när de formella villkoren är jämställda, finns likväl en betydande substantiell ojämställdhet kvar, som bl.a. synliggörs vartannat år av SCB:s lathund »På tal om kvinnor och män». Vilka är stridsfrågorna för liberal feminism i en sådan kontext? Kan ojämställdheten motverkas utan att begränsa individens fria val och idéer om ett gott liv? I numrets första recension söker Helen Lindberg efter svar i boken *Feminism – en antologi*. Hon finner de liberala debattörernas ambition att prata om feminism, könsmaktsordning och patriarkat vällovlig, men menar att deras analyser hade vunnit på dels en större förtrogenhet med de senaste decenniernas feministiska teoribildning, dels ett intersektionellt perspektiv som får syn på mångdubbla lager av förtryck, och sist men inte minst en djupare liberal analys av de sociala strukturer som formar individers förutsättningar, val och idéer om ett gott liv.

Tidskriftens redaktion vill med detta nummer gratulera den svenska demokratin på 100-årsdagen. Vi önskar alla läsare en fin sommar!

→

OM DEMOKRATI INNEBÄR att det råder politisk jämlikhet, i den meningen att alla har ungefär samma inflytande – eller samma möjlighet till inflytande – på de politiska beslut som fattas, så kan man fråga sig: vilka är dessa »alla»? Eller uttryckt i mer traditionella termer: vilka är de »folk» som ska styra sig själva, om demokrati är folkstyre. Detta kan kallas »gränsproblemet» i demokratisk teori.<sup>1</sup>

Det är inte fråga om vilka *faktiskt existerande* folk, eller andra kollektiv, som styr eller bör styra sig själva, utan om vilka de kollektiv *bör vara* som styr eller bör styra sig själva. (Men man kan naturligtvis inte på förhand utesluta att de kollektiv som faktiskt styr sig själva också bör göra det. Det omvända kan inte heller uteslutas.)

Demokratiskt beslutsfattande kan förekomma i många olika sammanhang, t. ex. i företag, fackföreningar och olika typer av kommittéer och styrelser. Men här ska jag begränsa mig till politiska kollektiv, i första hand suveräna politiska kollektiv som stater eller federationer. De gränsproblem jag har i tankarna kan exempelvis ha att göra med Quebecs föreslagna självständighet gentemot resten av Kanada, Sveriges förhållande till Europeiska Unionen (EU), EU:s utveckling till en superstat, Kashmirs ställning mellan Indien och Pakistan, Turkiets anslutning till EU, Tysklands återförening efter murens fall, New Yorks separation från resten av USA (som förordats av författaren Paul Auster), Baskiens och Kataloniens förhållande till Spanien och Frankrike och den framtida relationen mellan olika delar av nuvarande Irak. Eventuellt kunde man tänka sig att gränsen för det folk som i demokratisk ordning ska styra sig självt borde utvidgas till att omfatta hela mänskligheten.<sup>2</sup>

Det har hävdats att demokratisk teori inte kan lösa gränsproblemet. Jag tänker mig att denna tes gäller såväl problemet i *generell* form – d.v.s. om vilka gränser som bör föreligga, eller under vilka betingelser en gräns är demokratiskt legitim – som mer *speciella*

gränsproblem som aktualiseras på särskilda platser vid särskilda tider. Frederick Whelan (1983: 40) skriver sålunda att »democratic theory cannot itself provide any solution to disputes that may – and historically do – arise concerning boundaries».<sup>3</sup> Och Robert Dahl (1989: 207) säger att »we cannot solve the problem of the proper scope and domain of democratic units from within democratic theory».<sup>4</sup> Det är denna tes jag här ska diskutera.

Demokratisk teori och demokratiska metoder

DET KAN FÖREFALLA som en lite överraskande tes. Om demokratisk teori handlar om hur samhällen ska vara organiserade för att bäst motsvara demokratiska värden, så kan man tycka att demokratisk teori också borde kunna ange några principer för hur gränsproblemet ska lösas.<sup>5</sup> Men mycket kan här hänga på vad man menar med »demokratisk teori». Ty Whelan och Dahl säger ju att gränsproblemet är olösligt *inom demokratisk teori*, de påstår inte att det är olösligt över huvud taget.<sup>6</sup>

I alla händelser är det klart att man måste skilja mellan demokratisk teori och demokratiska metoder för att fatta politiska beslut. Det senare kan t.ex. handla om fri opinionsbildning, organisationsfrihet och allmän debatt som utmynnar i omröstning där varje röstberättigad har en röst och där det förslag vinner som får flest röster eller en majoritet av rösterna. Vidare får man väl tänka sig att beslut också kan ha demokratisk legitimitet genom att fattas av individer eller institutioner som i sin tur har utsetts eller legitimerats genom demokratiska beslut.<sup>7</sup> Demokratisk teori, å andra sidan, säger något om hur demokratiska samhällen ska organiseras och om vilka metoder som är demokratiska och hur de fungerar. Demokratisk teori kan också säga något om varför samhällen och organisationer bör vara demokratiska och använda demokratiska beslutsmetoder.

Det är tydligen så att demokratisk teori hittills inte haft så mycket att komma med när det gäller att formulera principer om hur gränsproblemet ska lösas. Oftast har man nog helt enkelt utgått från de stater och andra politiska kollektiv som redan finns

eller som kommer att finnas. Man har i allmänhet tagit för givet att gränsproblemet är löst. Det man har diskuterat är hur faktiskt existerande kollektiv ska organiseras och styras för att vara demokratiska.

Men demokratisk teori behöver ju inte vara identisk med det som hittills har brukat kallas demokratisk teori. Om man skulle lyckas formulera någon lämplig princip för hur gränsproblemet ska lösas, så skulle man väl helt enkelt kunna inkludera denna princip under rubriken »demokratisk teori». Skulle man därmed ha vederlagt tesen att demokratisk teori inte kan lösa gränsproblemet? Vad skulle Whelan och Dahl säga om det?

Eventuellt kunde de säga att en sådan princip inte har något speciellt med demokrati att göra och att den alltså inte kan sägas ingå i demokratisk teori.<sup>8</sup> Det kunde vara ett sätt att rädda tesen. En annan möjlighet vore att man visar att det över huvud taget inte kan finnas någon generellt acceptabel och praktiskt användbar princip för hur gränsproblemet ska lösas. Då har man också räddat tesen.

Men även om det inte skulle finnas någon (lämplig och/eller demokratisk) *princip* för hur gränsproblemet ska lösas, så kunde man kanske tänka sig att problemet kan lösas från fall till fall med demokratiska *metoder*.<sup>9</sup> Även detta förnekas emellertid av Whelan. Han skriver exempelvis:

In democratic theory democracy is usually offered as the exclusively legitimate method of making binding decisions for a collectivity, yet brief reflection suffices to show that the boundary problem is one matter of collective decision that cannot be decided democratically. (Whelan 1983: 22)

Skälet till att demokratiska metoder här är otillräckliga är enligt Whelan ungefär det att en lösning av gränsproblemet med demokratisk metod förutsätter att problemet redan är löst. Innan man kan rösta om vilka som ska vara röstberättigade, så måste man redan veta vilka som är röstberättigade. Och om man vet det, så behöver man inte rösta; om man däremot inte vet det, så kan man inte rösta.



It may not be surprising that democracy, which is a method for group decision-making or self-governance, cannot be brought to bear on the logically prior matter of the constitution of the group itself, the existence of which it presupposes. (Whelan 1983: 40)

Men normalt tänker man sig ju att demokratiska beslut kan tas i församlingar som själva har konstituerats på något icke-demokratiskt sätt? Kunde inte gränsproblemet lösas genom ett eller flera sådana beslut?

Beslutsproblem och normativa problem

Vid första anblicken tycks ju gränsproblem i demokratiska system ibland ha lösts med demokratiska metoder. I Sverige infördes t. ex. kvinnlig rösträtt med ett demokratiskt beslut. Och Kanada skulle väl kunna besluta, i vanlig demokratisk ordning, att Quebec får lämna Kanada och bli en helt självständig stat, under förutsättning att befolkningen i Quebec i en demokratisk folkomröstning beslutar att begära självständighet från resten av Kanada. Detta vore väl ett demokratiskt sätt att lösa ett gränsproblem?

Ja, det låter riktigt. Men även om ett gränsproblem har lösts på ett demokratiskt sätt, så kan själva lösningen vara felaktig. Att ett demokratiskt beslut har fattats visar ju inte att det är ett *riktigt* eller *bra* beslut. De som röstade mot beslutet kan fortfarande anse att det var fel, men att de kanske ändå bör finna sig i det, eftersom majoriteten röstade för det.<sup>10</sup> Övertygade demokrater kan hålla med om att majoriteten inte alltid har rätt.

Detta visar om man så vill att det egentligen finns två olika sorters gränsproblem. Den ena sorten består av *beslutsproblem*, som löses genom att man fattar ett eller flera beslut – i detta sammanhang ska det väl helst vara ett beslut i demokratisk ordning. (Om det gäller grundlagen kan det behövas två beslut med nyval mellan. I vissa sammanhang krävs kanske kvalificerad majoritet.) Den andra sorten består av *normativa* problem, som löses genom att man tar reda på vilket (eller vilka) beslut som bör fattas eller borde ha fattats. Det normativa problemet kan inte lösas genom omröstning eller genom någon annan demokratisk process.<sup>11</sup> Snarare är det så att

en omröstning i princip förutsätter att varje röstberättigad person först, d.v.s. innan omröstningen har genomförts, tar ställning till vilket beslut som bör fattas och alltså för egen del försöker lösa det normativa problemet – även om lösningen kanske inte är den rätta. Därefter röstar man och löser därmed beslutsproblemet. Individen löser sitt beslutsproblem genom att rösta (eller genom att besluta att rösta på ett visst sätt) och kollektivet löser sitt beslutsproblem genom att de röstberättigade röstar och den gällande beslutsordningen tillämpas.

Detta kan förefalla lite egendomligt. I och med att man lägger sin röst för ett visst förslag, så tillkännager man väl också att man anser att detta förslag bör antas eller att det är bättre än aktuella motförslag? Ja, i en viss formell mening gör man kanske det, men det är ju inte omöjligt att rösta mot sin övertygelse. En riksdagsledamot kan t.ex. trycka på fel knapp och därmed rösta för ett förslag som han eller hon anser vara normativt oacceptabelt. En riksdagsledamot kan också medvetet rösta mot sin övertygelse för att inte straffas av sina partikamrater eller som ett led i någon form av taktikröstning.

Men dessutom kan man ju inte säga att ett normativt problem är löst bara därför att en viss individ eller ett visst kollektiv genom ett beslut har tillkännagivit sin åsikt om hur problemet bör lösas. Även om t.ex. Quebec skulle frigöra sig från Kanada genom en serie demokratiska beslut, så är det ju inte säkert att Quebec *bör* vara självständigt i förhållande till Kanada. Eller för att ta ett geografiskt mer närliggande exempel: även om Sveriges riksdag beslutar att Sverige ska lämna EU – och även om frågan bör avgöras genom beslut i riksdagen – så är det inte säkert att Sverige bör lämna EU.

Gränsproblem och demokratiska beslut

Det förefaller alltså som att åtminstone vissa gränsproblem – uppfattade som beslutsproblem – kan lösas med demokratiska metoder, d.v.s. genom demokratiska beslut. Det kan väl knappast vara detta som Whelan förnekar. Vad menar han då när han säger att gränsproblemet inte kan lösas med demokratiska beslut?

Menar han (1) att även om vissa gränsproblem kan lösas med

demokratiska beslut, så finns det ändå *andra* gränsproblem som inte kan lösas genom sådana beslut? Eller menar han (2) att de till synes demokratiska beslut, som tycks kunna lösa åtminstone vissa gränsproblem, egentligen inte är riktigt *demokratiska*, eftersom de tas av församlingar eller kollektiv som tillkommit på ett icke-demokratiskt sätt. Eller (3) att man inte med demokratiska beslut kan fastställa en *generell princip* för hur gränsproblem bör lösas. Eller menar Whelan (4) att demokratiska metoder för att lösa gränsproblem inte garanterar att lösningarna blir normativt *korrekta*?

Det sista, d.v.s. (4), har vi redan gått med på. Det är nog rätt okontroversiellt. Men det kan knappast vara detta som Whelan menar, ty det passar inte ihop med hans argument om att en lösning av gränsproblemet med demokratisk metod förutsätter att problemet redan är löst.

Något liknande kan man nog säga om (3). Åtminstone om den generella principen ska vara normativt korrekt. Men om den snarare ses som en *lag* i juridisk mening, så skulle den förstås kunna antas av en lagstiftande församling. Men vilken församling? Och vad gör man om olika församlingar skulle stifta olika och motstridande lagar?

Whelan om fallet Irland

FÖR ATT KOMMA vidare bör vi nog se lite närmare på Whelans argument. Han säger att gränsproblemet och dess olösbarhet med demokratiska metoder tydligt illustreras av fallet Irland (Whelan 1983: 23). Det kan lite förenklat beskrivas så här. Om man skulle genomföra en folkomröstning på Irland, d.v.s. inom en valkrets som består av såväl den Irländska republiken som Nordirland, så skulle troligen en klar majoritet anse att hela Irland ska vara en självständig stat. Om man däremot gör en folkomröstning i Nordirland enbart, eller inom det nuvarande Förenade kungadömet Storbritannien och Nordirland, så skulle en majoritet anse att Storbritannien och Nordirland gemensamt ska fortsätta att vara en självständig stat. Var ska då gränsen gå? Man kan inte säga att det ena alternativet är mer demokratiskt än det andra, vilket gör att de tvistande

parterna tenderar att hänvisa till andra faktorer, som t.ex. historiska traditioner, nationalitet, ekonomisk rationalitet, och så vidare.

Detta verkar helt riktigt. Men visar det att problemet inte kan lösas med demokratiska metoder? Det beror på vad man menar med att det »inte kan lösas».

Som läget nu är, så är två självständiga stater inblandade. Dessa kan, genom demokratiska beslut, ta ställning till problemet. Ett tänkbart resultat är då att bägge parter deklarerar att nuvarande gräns ska fortsätta att gälla. Då är ju problemet löst, åtminstone i en mening. Att lösningen inte skulle välkomnas av irländska nationalister är en annan sak.

En annan tänkbar lösning vore att de två staterna enas om att Nordirland ska lämna unionen med Storbritannien och i stället ansluta sig till Republiken Irland, om befolkningen i Nordirland i en folkomröstning godkänner det. Om sedan folkomröstningen skulle utfalla positivt, så vore problemet återigen löst. Med demokratiska metoder. Även om många nordirländska unionister skulle vara missnöjda och även om befolkningen i den nuvarande Republiken Irland helst skulle vilja slippa få dessa nordirländska unionister på halsen.

För enkelhetens skull kan vi begränsa oss till dessa två lösningar av det irländska gränsproblemet. Vad är det för fel på dom? Såvitt jag förstår är det väl bara det att de inblandade parterna inte vill enas om någon av dem. De skulle *kunna* lösa problemet, men det finns ingen lösning som alla inblandade parter *vill* ställa sig bakom. Det är just därför det är ett problem. Och även om regeringarna (och de bägge parlamenten) i Republiken Irland och Storbritannien skulle kunna enas om en lösning, så kan man räkna med att protestanterna och/eller katolikerna i Nordirland skulle vägra att godta den. Man kan kanske uttrycka saken så, att flera demokratiska lösningar av det irländska gränsproblemet är *logiskt* möjliga, men ingen är (för närvarande) *politiskt* möjlig.

Men för en demokrat finns det kanske ändå en lösning, som inte bara är logiskt möjlig, utan även demokratiskt legitim. För en demokrat ligger det nära till hands att säga att politiska motsättningar

ska hanteras demokratiskt, exempelvis genom att man helt enkelt röstar om saken. Så varför inte låta alla berörda personer rösta om hur det irländska gränsproblemet ska lösas?

Då uppstår förstås frågan om vilka de »berörda» är. Två tänkbara svar på den frågan är att de berörda antingen är invånarna i Nordirland eller också alla invånare på de brittiska öarna.<sup>12</sup> Och det verkar faktiskt mycket troligt att majoriteten i bägge dessa fall skulle rösta för att den nuvarande gränsen ska bestå. Man kunde därför hävda att detta är den *demokratiskt* riktiga lösningen.<sup>13</sup> Att somliga skulle bli väldigt missnöjda med den lösningen spelar ingen roll. Ingen tror väl att demokratiskt riktiga lösningar automatiskt tillfredsställer alla som berörs. Men i så fall skulle alltså demokratiska metoder kunna åstadkomma en lösning även i det fall som Whelan särskilt diskuterar – trots att Whelan förnekar just det.<sup>14</sup>

#### Alla-berörda-principen

MAN KUNDE ALLTSÅ tänka sig att »alla berörda» skulle vara röstberättigade<sup>15</sup> när det gäller problemet med den irländska gränsen. Flera demokratiteoretiker tycks ha känt sig lockade av en sådan princip för politiska beslut i största allmänhet, alltså inte bara de som rör gränser. Whelan kallar denna princip för »the all-affected principle» (»alla-berörda-principen») och han formulerar den så att »all those people who are affected by a particular law, policy, or decision ought to have a voice in making it» (1983: 16).<sup>16</sup>

Denna princip är emellertid inte särskilt rimlig. Det kan man inse om man försöker tillämpa den på enskilda individer. Varje människa fattar en massa beslut som berör andra människors intressen. Men knappast någon skulle väl vilja säga att dessa beslut i stället borde fattas gemensamt av alla som berörs. Det är inte bara det att detta skulle vara praktiskt omöjligt, utan det är dessutom inget eftersträfvansvärt ideal, som man borde försöka närma sig så mycket man kan. Bland annat skulle det innebära att man själv knappast kan fatta några beslut alls, vilket skulle innebära en ganska extrem form av ofrihet.

Något liknande gäller även kollektiva beslut. Den socialdemo-

kratiska partikongressen fattar beslut som berör hela svenska folket (och troligen många icke-svenskar), men därav kan man knappast dra slutsatsen att hela svenska folket (plus några till) ska ha rätt att delta i den socialdemokratiska partikongressens beslut. Detsamma kan sägas om LO:s kongresser.

På samma sätt med regering och riksdag. Regeringens beslut berör mängder av svenskar och icke-svenskar, men alla dessa personer kan inte göra anspråk på att få delta i regeringsbesluten.<sup>17</sup> Eller anta att Sverige beslutar att höja momsen på mat. Det berör en massa normmän, som brukar handla mat i Sverige. Men kan någon på allvar tycka att detta berättigar normmännen att delta i det svenska beslutet?<sup>18</sup>

Ett annat problem med alla-berörda-principen är att den tycks leda till att en persons inflytande över ett beslut bör stå i proportion till *hur mycket* personen i fråga berörs av beslutet.<sup>19</sup> Om det att man berörs av ett beslut motiverar en rätt till inflytande, så bör väl de som berörs mycket ha mer inflytande än de som berörs lite. Och i linje med detta borde de som inte alls berörs inte heller ha något som helst inflytande.<sup>20</sup> Men detta går inte alls ihop med gängse uppfattningar om demokrati! En grundläggande demokratisk idé är ju att alla medborgare ska ha samma rätt till inflytande, alldeles oavsett i vilken grad de berörs av ett beslut – och även om de inte berörs alls. »One person, one vote», heter det ju. Men om man å andra sidan vill behålla idén om lika rösträtt genom att tolka alla-berörda-principen så, att alla berörda har samma rätt till inflytande, så blir den orimligt godtycklig. Ty i så fall går det ju en alltför skarp och viktig politisk gräns mellan de som berörs mycket lite, eller till och med omärkligt, och de som inte alls berörs. Och det skulle fortfarande strida mot idén om lika rösträtt, eftersom denna idé ger lika rösträtt även till medborgare som inte berörs.

Whelan tar också avstånd från alla-berörda-principen. Även han påpekar att principen strider mot den demokratiska idén att *alla* medborgare i en stat (eller deras representanter) har rätt att delta i statens beslut, även om de inte berörs (Whelan 1983: 18). Han noterar också att det inte är uppenbart att de som gynnas av ett beslut,

på andras bekostnad, ska ha rätt att delta i det (Whelan 1983: 17). På denna punkt kan olika bedömare ha olika uppfattning, men såvitt jag kan se är invändningen fullt rimlig när det gäller exempelvis beslut om bistånd till andra länder.<sup>21</sup>

Alla-berörda-principen och gränsproblemet

ALLA-BERÖRDA-PRINCIPEN är således klart orimlig i sin generella form. Men däremot kunde man kanske tänka sig att den ändå är acceptabel när det just gäller att lösa gränsproblem. Som vi såg tycktes den eventuellt kunna fungera i samband med det irländska gränsproblemet.

Men även om den skulle kunna ge en lösning i det irländska fallet, så finns det säkert många gränsproblem där den inte skulle vara till någon större nytta. Tänk exempelvis på förhållandet mellan Spanien och Katalonien. Har Katalonien rätt att bli en självständig stat? En folkomröstning i Katalonien skulle nog ge utslaget att Katalonien ska vara självständigt från Spanien, men en omröstning i hela Spanien skulle antagligen ge utslaget att Katalonien – som ju är den rikaste delen av Spanien – även i fortsättningen ska vara en del av Spanien. Vilka ska då rösta om saken? Enligt alla-berörda-principen ska de rösta som är berörda. Är det bara katalanerna eller är det alla spanjorer? Det är svårt att se att detta är en ren sakfråga som skulle kunna avgöras av oberoende experter. Ty svaret har ju omedelbara politiska implikationer. Därför skulle det säkert bli en politisk stridsfråga, som i sin tur måste lösas med demokratiska metoder. Vilka ska då rösta om den?

Visserligen skulle man kanske kunna göra frågan om vilka som berörs till en ren sakfråga genom att införa någon bestämd och exakt definition av »berörd». Men i så fall blir det en politisk stridsfråga *vilken* definition av »berörd» som ska tillämpas. Enligt den demokratiska synen på politik bör då även denna fråga lösas med demokratiska metoder. Men vilka ska då rösta om detta? Eftersom allt återigen hänger på vilka som får rösta, så blir även detta en politisk stridsfråga. Och så vidare i all oändlighet.

Jag tror att det är ungefär så Whelan har tänkt när han säger att:

before a democratic decision could be made on a particular issue (by those affected), a prior decision would have to be made, in each case, as to *who* is affected and therefore entitled to vote on the substantive issue [...] And how is this decision, which will be determinative of the ensuing substantive decision, to be made? It too should presumably be made democratically – that is, by those affected – but now we encounter a regression from which no procedural escape is possible. [...] Thus to say that those who will be affected by a given decision are the ones who should participate in making it is [...] to propose what is a logical as well as a procedural impossibility. (Whelan 1983: 19)

Såvitt jag kan se har Whelan rätt. Visserligen har han inte rätt i att alla-berörda-principen *aldrig* kan lösa gränsproblem. Men han har nog rätt i att det finns fall där principen inte hjälper, av just det skäl han anger: man får en infinit regress. Och de fall där principen inte duger är just de fall som är de mest kontroversiella och politiskt känsliga.

Gustaf Arrhenius har emellertid avfärdat Whelans resonemang. Han har två invändningar. Den första är att det finns »ett uppenbart slut på regressen: när alla är inkluderade». Den andra invändningen går ut på att Whelan blandar ihop två helt olika frågor, nämligen vad som rättfärdigar en handling och vad som rättfärdigar en teori (Arrhenius 2005: 57). Låt oss undersöka dessa invändningar.

Kan vi undvika Whelans regress genom att inkludera alla? Arrhenius (2005: 57) säger att detta inte kan göras i praktiken, men att det kan vara ett ideal att eftersträva. Frågan är dock vad »alla» betyder. Jag kan se tre möjligheter i fallet Spanien-Katalonien. Den första är att »alla» betyder »alla berörda». Men frågan var ju just om detta innebär alla spanjorer (inklusive katalanerna) eller enbart alla katalaner. Den frågan besvaras inte genom att man räknar in »alla berörda». Inte heller får man då någon förklaring till varför det skulle vara omöjligt i praktiken att inkludera alla som berörs.

Den andra möjligheten är att »alla» betyder »alla som enligt



*någon* politisk bedömning är berörda». I vårt enkla exempel tänkte vi oss att det finns två olika bedömningar och att alla spanjorer är de berörda enligt den ena, medan katalanerna är de berörda enligt den andra.<sup>22</sup> De som är berörda enligt någon uppfattning är då summan av dessa kollektiv, nämligen alla spanjorer. Det blir alltså spanjorerna som får avgöra frågan om Kataloniens självständighet. Jag tror inte att katalanerna skulle vara imponerade av denna lösning av Whelans regress. Och vi skulle fortfarande inte ha någon förklaring till varför det skulle vara omöjligt i praktiken att inkludera alla i denna mening av »alla».

Den tredje möjligheten skulle innebära att »alla» betyder »alla människor» eller något i den stilen. Då kan man förstå Arrhenius tal om att man ställs inför praktiska svårigheter.<sup>23</sup> Men jag har ändå svårt att tro att det kan vara detta han avser. Ty denna tolkning innebär ju att man helt överger alla-berörda-principen. Alla människor på jorden berörs ju inte av om Katalonien är självständigt från Spanien eller inte.<sup>24</sup>

Jag kan alltså inte alls begripa Arrhenius första invändning mot Whelan. Låt oss då övergå till den andra. Arrhenius tänker sig här är att frågan om vilka som är berörda inte är av den arten att den ska lösas genom ett demokratiskt beslut.<sup>25</sup> Den ska snarare avgöras genom »en teori om människors intressen och en analys av konsekvenserna av olika typer av beslut och institutionella strukturer för dessa intressen» (Arrhenius 2005: 57). Jag tror att man skulle kunna uttrycka hans tanke så, att frågan om vilka som i ett visst fall är »berörda» är en sakfråga, inte en politisk fråga. Eller att den bör göras till en sakfråga, genom att man utvecklar en lämplig teori.

Men då är vi i själva verket tillbaka vid det jag tidigare sa om att göra om den politiska frågan till en sakfråga, genom att införa en definition av »berörda». Skillnaden mellan »definition» och »teori» spelar här ingen större roll. En »demokratisk teori» kan naturligtvis ha många rent teoretiska och deskriptiva komponenter, men i den mån den ger ett bestämt utslag i frågan om alla spanjorer är lika berörda som katalanerna av ett beslut om självständighet för

Katalonien, så är den inte neutral i konflikten mellan Spanien och Katalonien. Teorin har då – åtminstone implicit eller i kombination med alla-berörda-principen – ett delvis normativt och politiskt kontroversiellt innehåll.

Jag tror att Arrhenius skulle hålla med om detta. Men hans andra invändning mot Whelans resonemang missar i så fall målet. Saken kan kanske uttryckas så här. Vi utgår från ett fall där det råder oenighet om hur en gräns ska dras. Whelan prövar tanken att man helt enkelt kan rösta om saken. Men då uppstår frågan om vilka som ska rösta om detta. Alla-berörda-principen säger att de som är berörda ska rösta. Men vilka är berörda? Eftersom svaret på denna fråga bestämmer det politiska utfallet, så är vi tillbaka vid utgångspunkten. Röstning i enlighet med alla-berörda-principen löser alltså inte gränsproblemet. Detta är Whelans slutsats och Arrhenius har såvitt jag kan se ingen invändning mot detta. Arrhenius menar, liksom Whelan, att röstning inte löser problemet. Han hävdar att vad som behövs är en teori som säger vilka som är berörda. En sådan teori säger därmed – eventuellt i kombination med alla-berörda-principen, om den nu inte själv är en preciserad version av denna princip – vilka som ska ha rösträtt, eller med andra ord var gränsen mellan olika politiska kollektiv bör dras. Det är alltså (en del av) en normativ teori. Såvitt jag förstår skulle Whelan mycket väl kunna hålla med om detta.

Men därmed är vi tillbaka till frågan om hur en demokratisk och normativ princip (eller teori) om hur gränser bör dras ska se ut.

Preciseringar av alla-berörda-principen

OM VI KUNDE hitta en teori eller princip av det slag som föresvävar Arrhenius, så skulle den kunna erbjuda någon sorts lösning av gränsproblemet. Men för att problemet ska kunna »lösas inom demokratisk teori» – vilket ju är det som Whelan och Dahl förnekar – så måste rimligen principen uppfylla något ytterligare villkor. Det räcker uppenbarligen inte att principen löser gränsproblemet, den måste också ha någon väsentlig koppling till »demokratisk teori». Men vad innebär det?

Antag t.ex. att vi preciserar alla-berörda-principen så, att den säger att »gränsproblem ska lösas genom omröstning bland alla vuxna medborgare i de suveräna stater som genom demokratiska beslut förklarar sig vara berörda av det aktuella gränsproblemet, varvid alla individer i dessa stater har förslagsrätt och en röst var och det förslag som stöds av de flesta vinner».<sup>26</sup> Denna princip skulle väl kunna »lösa» alla gränsproblem, men har den en lämplig koppling till demokratisk teori? Ja, någonting demokratiskt är det väl över den, i och med att den förutsätter demokratiska beslut, lika rösträtt och att »de flesta» får sin vilja igenom. Men det räcker knappast. Det är lätt att tänka sig konkreta fall där principen skulle kunna få minst sagt egendomliga resultat. Folkrika stater skulle exempelvis, genom att förklara sig berörda, kunna tillskansa sig delar av andra staters territorier, antagligen då särskilt sådana delar som innehåller viktiga naturtillgångar.

Att en princip löser gränsproblem samtidigt som den innehåller en koppling till demokratisk teori kan inte gärna vara tillräckligt för att vederlägga Whelans och Dahls tes. Ty i så fall skulle tesen vara alltför uppenbart felaktig. Det finns helt enkelt alltför många principer av detta slag. Men dessutom kan sådana principer förväntas ge helt olika utslag i konkreta fall. Och det är svårt att tro att de på något okontroversiellt sätt kan ordnas med avseende på i vilken grad de är demokratiska, så att man kan begränsa sig till de principer som är maximalt demokratiska.<sup>27</sup>

Arrhenius (2005: 55–56) skisserar en precisering eller explikation av något som liknar alla-berörda-principen. Men den gäller beslut i allmänhet och säger ingenting direkt om hur gränsproblem ska lösas. Ty om den gjorde det, skulle den förespråka varierande gränser,<sup>28</sup> vilket enligt Arrhenius är praktiskt omöjligt att genomföra. Snarare ska den ses som en del av ett *normativt ideal*, som inte kan (och därför inte heller bör) förverkligas i praktiken. Men Arrhenius menar att den kan användas »för att utvärdera olika praktiskt tillämpbara beslutsmekanismer med avseende på hur väl de approximerar idealet». Och tydligen menar han att ju mer en »beslutsmekanism» approximerar idealet, desto bättre är den.<sup>29</sup>

Om vi försöker tillämpa detta på gränsproblemet kan man troligen tänka på åtminstone två sätt, globalt eller lokalt. Globalt kunde man säga att gränserna mellan suveräna stater på jorden bör utformas så, att om alla stater skulle styras med demokratiska metoder, så kommer de som berörs av politiska beslut i minst lika hög grad ha åtminstone indirekt inflytande över dessa beslut som om gränserna hade dragits på något annat sätt. Lokalt kunde man t. ex. säga att Nordirland bör tillhöra Republiken Irland snarare än Storbritannien om det leder till att alla som berörs av politiska beslut i dessa stater i minst lika hög grad har åtminstone indirekt inflytande över dessa beslut som om Nordirland fortsätter att tillhöra Storbritannien. Men lokala tillämpningar borde kanske underordnas globala.

Om Arrhenius normativa ideal ska användas på detta sätt, så är det inte säkert att det löser gränsproblem på något entydigt sätt. Olika gränsdragningar skulle ju kunna approximera idealet lika bra, utan att det finns någon ännu bättre (d.v.s. närmare) approximation. Men det gör kanske inte så mycket. Värre är nog att alla-berörda-principen – i någon mer preciserad form – inte gärna kan utgöra en del av ett ideal som bör approximeras. Dels är själva principen suspekt, ur både normativ och demokratisk synpunkt, vilket jag har argumenterat för ovan. Och dels är det tveksamt om det ens är möjligt att tillämpa den på gränsproblem på det sätt jag just skisserat. Ty vilka som berörs av ett beslut beror väl ofta just på inom vilka gränser det fattas och då tycks man kunna få en ond cirkel om man också menar att gränserna ska bero på vilka som berörs. Det är visserligen inte lätt att få en klar bild av hur det hela skulle fungera, ty det optimeringsproblem som här ska lösas är verkligen formidabelt, men intuitivt verkar det svårt att tro att man skulle kunna undgå den onda cirkeln.

Åter till problemet

HITTILLS HAR VI inte kommit i närheten av en lösning på gränsproblemet. Eller gränsproblemen, eftersom det nog är fråga om flera olika problem.

Man kunde kanske ställa frågan så här: »vilka suveräna stater bör det finnas på jorden?» – och jag tänker mig då att frågan ställs under förutsättning att var och en av de stater som bör finnas antas ha, eller bör ha, ett demokratiskt styrelseskick.<sup>30</sup> Vi kunde sedan grovt skilja på följande svarsalternativ. (1) Ungefär som nu. (2) Ungefär som nu, men med en hel del viktiga justeringar i kontroversiella fall – som exempelvis Nordirland, Kosovo, Quebec, Katalonien, Kashmir, Baskien, Kurdistan, Korea, Tjetjenien och liknande. (3) Många fler och betydligt mindre stater än nu – exempelvis så att tyska, ryska och nordamerikanska delstater, liksom olika regioner i nuvarande afrikanska stater, övergår eller återgår till att bli suveräna stater. Detta med små stater kan vara lockande för den som vill ha en hög grad av direkt demokrati, ungefär i Rousseaus stil. (4) Betydligt färre och större stater än nu – exempelvis så att europeiska stater övergår till att bli delstater inom en suverän europeisk union (eller federation) och på liknande sätt i t. ex. Sydamerika och Afrika. Detta kan te sig lockande för den som vill ha en starkare politisk motvikt mot kapitalets och näringslivets internationalisering. Eller mot nuvarande stormakter som USA och Kina. (5) En enda suverän global federation. Detta kan förefalla vara enda möjligheten att lösa allvarliga miljöproblem och att undvika stora krig.<sup>31</sup>

Det kan finnas skäl som talar för vart och ett av dessa fem alternativ. Men hur ska dessa skäl vägas mot varandra? Kan man säga något av intresse om detta? Eller ska man bara rycka på axlarna och låta historien och realpolitiken ha sin gång?

Demokratins syfte

FÖR ATT KOMMA någon vart med problemet kan man fråga sig vad poängen egentligen är med demokrati. Vi har ju utgått från den demokratiska tanken att folket i en suverän stat på något vis ska styra sig självt. Det är detta som leder till följdfrågan om vilka suveräna stater som ska finnas. Och den frågan kan kanske inte besvaras innan man vet vad demokratin ska tjäna till. Varför är det bra att ett folk styr sig självt?

Det råder stor enighet om att demokrati är bra. Men man kan nog lugnt utgå från att denna enighet till stor del är skenbar. Ty olika personer har rätt olika idéer om vad demokrati är – eller om vad demokrati bör vara. Men kanske kan man här göra ett optimistiskt antagande, nämligen att olika ståndpunkter i detta avseende kan bero på att man har olika uppfattning om vilka varianter av demokrati som bäst tillgodoser vissa värden som nästan alla tycker är viktiga och eftersträvansvärda.<sup>32</sup> Om detta stämmer, så kan det trots allt vara så att anhängare av olika demokratiuppfattningar ändå är överens om *varför* demokrati är bra.

Detta förutsätter att demokratin inte har något egenvärde. Det verkar mycket rimligt. Om demokratin har ett värde, så måste det rimligen bero på att den har goda konsekvenser – i första hand för medborgarna i de samhällen där demokrati råder, men eventuellt också för andra. Till exempel så att demokrati innebär att politiska makthavare i viss utsträckning tvingas anpassa sina beslut till medborgarnas intressen och önskemål – eftersom de annars löper risken att röstas bort i nästa allmänna val – samt att den också skapar en känsla av delaktighet i det politiska beslutsfattandet.<sup>33</sup> Detta kan i sin tur antas vara förutsättningar för att medborgarna ska kunna leva tillfredsställande liv.

Om det är demokratins syfte att förverkliga dessa värden, så verkar det troligt att den måste operera på en ganska låg nivå. Redan i en så liten stat som Sverige är avståndet till makthavarna långt och de flesta medborgares känsla av att verkligen delta i statens beslutsfattande är närmast obefintlig. Dessutom finns det nog i Sverige ganska många som över huvud taget inte anser att statsmakternas politik ligger i deras intresse och som inte heller ser någon möjlighet att ändra på denna politik – antingen därför att oppositionspartierna endast i undantagsfall kan erövra regeringsmakten eller därför att de ändå inte kan bedriva någon särskilt annorlunda politik ens om de någon gång skulle råka göra det.

Detta kunde i så fall tyckas tala för alternativ (3) ovan, d.v.s. att det borde finnas många fler och betydligt mindre stater än nu. Men detta skulle komma i direkt konflikt med den historiska utveck-

lingen från antiken och framåt.<sup>34</sup> Det tyder på att en sådan lösning skulle vara alltför instabil.

Global demokrati

KANSKE SKULLE MAN då kunna utgå från den andra ytterligheten. Det kan vara frestande att tänka sig att gränsproblemet bäst löses genom att hela jordens befolkning väljer ett enda världsparlament, som sedan i demokratisk ordning fastställer en konstitution, enligt vilken man utser en världsregering och delegerar de uppgifter som lämpligen hanteras i mindre skala till befolkningen i mer avgränsade kollektiv, som regionala federationer, enskilda länder, kommuner, och så vidare, enligt någon sorts subsidiaritetsprincip. I så fall skulle enskilda individer kanske ändå kunna uppleva demokratisk frihet och delaktighet på lokal nivå, samtidigt som exempelvis krigsrisker<sup>35</sup> och miljöproblem kan hanteras på en mer effektiv, eventuellt global nivå.<sup>36</sup>

Ett sådant förfarande skulle kunna kallas demokratiskt och det skulle därigenom också ge en sorts demokratisk legitimitet till de interna gränser mellan regioner, kommuner, och så vidare som skulle komma att fastställas av konstitutionen. Sådillvida skulle det utgöra en demokratisk lösning av gränsproblemet, uppfattat som ett beslutsproblem.

Man kunde ju också tänka sig en princip i demokratisk teori som säger att gränsproblem bör lösas på just detta sätt. Därmed skulle man kunna säga att gränsproblemet »kan lösas» inom »demokratisk teori». Och i så fall skulle alltså Dahl och Whelan ha fel.

Det finns emellertid tre rätt självklara invändningar mot detta förslag. För det första skulle Dahl och Whelan naturligtvis invända att denna lösning av gränsproblemet förutsätter att gränsproblemet redan är löst, åtminstone såtillvida att hela jordens befolkning antas ha rösträtt till ett världsparlament. Är detta en bra invändning? Inte utan vidare. Såvitt jag förstår beror det på om det är rimligt ur demokratisk synpunkt eller ur normativ synpunkt att jordens befolkning som helhet bestämmer hur politiska frågor, inklusive gränsfrågor, ska avgöras. Om detta kan olika bedömare ha olika uppfattning.

För det andra kan man emellertid invända just att global demokrati inte är något att eftersträva, även om vi på lång sikt kanske ändå kommer att hamna där. Utvecklingen mot allt större stater har nog hittills ofta varit positiv, men det finns säkerligen en gräns för hur stora suveräna stater bör vara. »Makt tenderar att korrumpas, och absolut makt korrumpas absolut», som Lord Acton uttryckte saken för mer än hundra år sedan. En enda suverän stat, som dessutom med nödvändighet befinner sig på mycket stort avstånd från medborgarna, kan knappast styras av folket. För att enskilda medborgare eller grupper av medborgare ska kunna känna sig i någon mån delaktiga i statens styrelse, måste de ha en rimlig chans att känna gemenskap med – och kommunicera med – resten av befolkningen. Det är svårt att se hur detta skulle kunna fungera i global skala. En global stat skulle kanske kunna förhindra stora världskrig, eftersom den kan skaffa sig våldsmonopol,<sup>37</sup> men det är inte ens säkert att den skulle klara av att lösa världens miljöproblem och den skulle mycket lätt kunna bli förtryckande mot en stor minoritet av världens befolkning. Man kan därför vara rätt övertygad om att en global stat inte skulle vara önskvärd ur demokrati-teoretisk synpunkt och den är inte heller önskvärd ur de enskilda medborgarnas synpunkt. Man bör helt enkelt inte lägga alla ägg i samma korg.

För det tredje vet man ju inte vilken konstitution som skulle antas av ett världsparlament och därmed vet man inte heller vilka interna gränser som skulle fastställas mellan mer lokala politiska kollektiv. Vi har alltså ingen som helst garanti för att dessa interna gränser skulle bli normativt acceptabla. Därmed har vi inte heller fixerat någon normativt acceptabel lösning av gränsproblemet.

Demokratins förtjänster kommer antagligen bäst till sin rätt i inte alltför stor skala. Även om direktdemokrati måste förkastas, så krävs ändå en viss kontakt mellan gräsrotter och de verkliga makt-havarna, och det förutsätter att avståndet inte är alltför stort, d.v.s. att gränserna inte är alltför omfattande. Men en världsomfattande konfederation av suveräna stater är nog nödvändig av effektivitets-skäl. De suveräna staterna måste överlåta makt över några få om-



råden – exempelvis miljö-, nedrustnings- och handelspolitik – till centrala organ. Men detta innebär ju inte någon lösning av gränsproblemet. Snarare förutsätter det en sådan lösning.

#### Konklusion

ROBERT DAHLS OCH Frederick Whelans tes att gränsproblemet inte kan lösas inom demokratisk teori förefaller tyvärr riktig. Man kan visserligen hantera en del gränsproblem med demokratiska metoder, men det garanterar inte att lösningarna blir bra ur normativ synpunkt.

Man skulle kanske vilja invända mot denna konklusion att det måste finnas plats för innovationer inom demokratisk teori och att det därför ändå finns utrymme för någon princip om hur gränser mellan suveräna stater bör dras, även om någon acceptabel princip av detta slag ännu inte har uppfunnits. Det måste man väl hålla med om. Men här finns åtminstone två allvarliga svårigheter.

För det första är det säkerligen mycket svårt att hitta en sådan princip, som inte är antingen normativt orimlig (som exempelvis principen ovan om att gränser ska fastställas av ett världsparlament) eller oanvändbar i praktiken (som exempelvis en princip som säger att gränserna mellan suveräna stater ska dras på ett sådant sätt att demokratins goda konsekvenser maximeras – eller så att det leder till största möjliga lycka för största möjliga antal). Principer av det senare slaget ger ingen lösning, därför att de inte ger någon bestämd ledning i kontroversiella gränsfrågor. Olika bedömare kan bli ohjälpligt oense om hur de slår ut i enskilda fall.

För det andra är det svårt att tro att folk skulle kunna enas om någon mer precis och tillämpbar princip, eftersom de inte ens kan enas om vilken form av demokrati som är den normativt rimligaste, och eftersom de ofta kan förväntas ha olika önskemål om hur enskilda gränsproblem ska hanteras.

Man kommer alltså inte så långt med demokratisk teori. Men i praktiken behöver läget inte alltid vara hopplöst. Förhoppningsvis är gradvisa reformer av för tillfället gällande gränser ibland möjliga i enskilda fall, genom förhandlingar och internationell medling (el-

ler utpressning). Sådana lösningar av gränsproblem behöver ju inte nödvändigtvis vara normativt acceptabla, men om de upplevs som acceptabla av de närmast berörda parterna, så är ju redan detta en positiv sak.

→

*Lars Bergström är professor emeritus vid Stockholms universitet och medlem av Kungl. Vetenskapsamhället i Uppsala, Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, Det Norske Videnskaps-Akademi, och Kungl. Vetenskapsakademien.*

## Noter

1 I Robert A. Dahls bok *Democracy and Its Critics* (1989) kallas detta problem – eller något som mycket liknar det – ibland »the problem of the unit» (s. 193), ibland »the problem of inclusion» (s. 119) och ibland ett »boundary problem» (ss. 146-147). Frederick G. Whelan (1983) har utförligt diskuterat problemet i »Prologue: Democratic Theory and the Boundary Problem». I *Tidskrift för politisk filosofi* har problemet bl.a. diskuterats av Sofia Näsström (2005) och Gustaf Arrhenius (2005) och det berörs också i Folke Tersmans och Torbjörn Tännsjös nyligen utgivna bok *Folk & vilja* (2020).

2 Denna idé om s.k. global demokrati är central hos Tersman och Tännsjö (2020).

3 Han säger också: »[b]oundaries comprise a problem [...] that is insoluble within the framework of democratic theory» (Whelan 1983: 16).

4 Dahl säger också att »in solving this particular problem democratic theory cannot take us very far. Democratic ideas, as I have said, do not yield a definitive answer» (1989: 209). Det problem Dahl här talar om är vad som utgör »ett folk». Han menar att det inte kan lösas genom »reasoned inferences from democratic principles and practices» (Dahl 1989: 209).

5 Dahl säger också något om detta, men han betonar att de kriterier han anger inte alltid ger något entydigt utslag och att de kan vägas mot varandra på lite olika sätt (se Dahl (1989: 207-209)).

6 Men på ett ställe säger Dahl (1970: 59) att »there is no theoretical solution to the puzzle, but only pragmatic ones».

7 Exempelvis kan besluten i Sveriges Riksbank anses ha demokratisk legitimitet eftersom Riksbanken är en myndighet under riksdagen, som i sin tur utses i allmänna val. Riksdagen utser elva ledamöter i riksbanksfullmäktige, som återspeglar den politiska sammansättningen i riksdagen. De sex ledamöterna i Riksbankens direktion väljs av riksbanksfullmäktige för mandatperioder på sex år. Fullmäktiges roll i övrigt är främst att övervaka och kontrollera direktionens arbete. Riksbanksfullmäktiges ordförande och vice ordförande har närvaro- och yttranderätt vid direktionens sammanträden, men inte förslags- och beslutsrätt. Man kan väl på liknande sätt säga att ett beslut av ett svenskt

statsråd har en sorts demokratisk legitimitet genom att statsrådet har utsetts av statsministern, som i sin tur utsetts av riksdagen – som i sin tur valts av folket.

8 Om man t.ex. säger att demokrati ska utövas inom de stater som enligt folkrätten är suveräna, så har man angivit en princip som inte är särskilt demokratisk. Ty suveräna stater har ju oftast växt fram som ett resultat av krig, statskupper och geografiska tillfälligheter. Nationalistiska, rasistiska och religiösa orsaker kan också ha spelat en avgörande roll, och sådant har inte mycket med demokrati att göra.

9 Men i så fall kunde man väl formulera en demokratisk princip, som säger att gränsproblemet ska lösas från fall till fall med demokratiska metoder!

10 Det finns de som tycker att det ligger något paradoxalt i detta. Men det gör det knappast. Se t.ex. Goldstick (1973: 181–189). När det gäller just kvinnlig rösträtt i Sverige anser väl de flesta numera att beslutet var riktigt, men ingen är väl beredd att säga att den svenska riksdagen *alltid* fattar riktiga beslut. Många svenskar, som står långt åt antingen höger eller vänster, verkar tycka att Sveriges beslut att gå med i EU var felaktigt – och detta trots att det hade stöd inte bara av en majoritet i riksdagen, utan också av en folkomröstning. En del av dessa skulle kanske mena att beslutet inte ens var demokratiskt (i någon viss mening), men fler skulle antagligen anse att beslutet var både demokratiskt och felaktigt – och att det bör accepteras, så länge det inte kan rivas upp med demokratiska metoder.

11 Någon skulle kanske vilja invända mot detta med hänvisning till Condorcets så kallade »jury-teorem». Lite förenklat säger det att om de röstande var för sig röstar rätt med en sannolikhet som (individuellt eller i genomsnitt) ligger över 0,5, så har även majoriteten rätt med en sannolikhet större än 0,5, och ju fler som röstar, desto större är sannolikheten att majoriteten hittar det rätta svaret. Sannolikheten närmar sig 1 när antalet röstande går mot oändligheten. Men detta hjälper oss inte att hitta det rätta svaret om hur en viss gräns ska dras. Ty innan teoremet kan tillämpas, så måste vi ju redan veta vad som är det rätta svaret, för att kunna bedöma sannolikheten för att de röstande var för sig ska hitta detta svar.

12 Jag tänker mig här att de brittiska öarna inkluderar Irland.

13 Åtminstone ter det sig så för den som menar att demokrati framför allt består i att majoriteten ska få sin vilja fram. För den som anser att demokrati även ska innebära ett visst skydd för minoriteter är saken inte lika enkel. Och att lösningen är demokratisk implicerar ju inte heller att den är normativt eller moraliskt acceptabel.

14 Det blir förstås knepigare om majoriteten i de två fallen skulle rösta olika, t.ex. så att majoriteten i Nordirland skulle rösta för att den nuvarande gränsen ska gälla, medan majoriteten av invånarna på de brittiska öarna skulle rösta för att nuvarande Nordirland ska inkluderas i Republiken Irland (exempelvis därför att folk i Storbritannien vill slippa problemet med Nordirland och gärna överlåter det till Republiken Irland). Kanske skulle vi i så fall tvingas till slutsatsen att Whelan har rätt i åtminstone detta fall.

15 Med vissa normala begränsningar. Småbarn och andra personer som ännu inte uppnått rösträttsålder brukar ju inte anses ha rösträtt. Inte heller personer som ännu inte är födda, men som i framtiden kommer att vara berörda. De kan sägas vara diskvalificerade av samma skäl som nu levande småbarn: de har ännu inte uppnått rösträttsålder. Redan döda personer kan eventuellt beröras av våra beslut, men de bör också uteslutas, om inte annat så av praktiska skäl; jfr Bergström (2005).

16 Robert Dahl formulerar en liknande princip, som han kallar »The Principle of Affected Interests» på följande sätt: »[e]veryone who is affected by the decisions of a go-

vernment should have the right to participate in that government» (1970: 64). Tersman och Tännsjö accepterar också det de kallar »påverkansprincipen», även om de också pekar på att den är förknippad med vissa »komplikationer» (2020: 168).

17 Här kunde någon invända att åtminstone alla vuxna svenska medborgare har rätt att »indirekt delta» i den svenska regeringens beslut därigenom att de har rätt att delta i valet av riksdag, som i sin tur måste godkänna regeringen eller åtminstone statsministern. Men detta är en mycket uttunnad betydelse av att »delta» i ett beslut. Det innebär knappast ett mer reellt inflytande över den svenska regeringens beslut än låt oss säga det som en amerikansk medborgare har i och med att han eller hon har rätt att delta i val som så småningom indirekt leder till att en amerikansk president blir vald som inte förklarar krig mot Sverige för att riva upp den svenska regeringens beslut.

18 Gustaf Arrhenius, som för sin del tycks vara positivt inställd till något som i viss mån liknar alla-berörda-principen, menar såvitt jag kan förstå att danskarna borde ha haft ett demokratiskt inflytande över det svenska beslutet att placera ett kärnkraftverk i Barsebäck. Se Arrhenius (2005: 53). Det håller jag inte med om. Jag anser att det svenska beslutet var felaktigt – bland annat därför att man inte borde placera ett kärnkraftverk så nära Köpenhamn – men jag tycker det var helt riktigt att frågan avgjordes just i den svenska riksdagen.

19 Detta noteras också av Tersman och Tännsjö (2020: 170).

20 För att testa vad man tycker om detta kan man tänka på den svenska sexköpslagen. De som framför allt berörs av den är väl de prostituerade, deras kunder och eventuella hallickar i bakgrunden. Men om just dessa skulle ha det största inflytandet över beslutet att kriminalisera köp av sexuella tjänster, så skulle kanske beslutet inte kunna fattas. De flesta svenskar berörs knappast alls av detta beslut. Eller räcker det att man gillar eller ogillar ett beslut för att man ska kunna anses vara »berörd»? I så fall berörs massor av folk över hela jorden av beslut som fattas av t.ex. Joe Biden, Vladimir Putin och olika makthavare i Irak, Nordirland, Tjetjenien, Kina, Nordkorea, Sydafrika, Zimbabwe, Norge, o.s.v. Har man därmed rätt att delta i dessa beslut? De som genomdrev den svenska sexköpslagen har nog inte tänkt i sådana banor.

21 Just detta nämner dock inte Whelan.

22 Detta exempel är kanske ovanligt enkelt – och kanske också alltför förenklat i min framställning. Ett mer komplicerat exempel är den politiska gränsen mellan Serbien och Kosovo. Vilka, utom invånarna i Kosovo, är berörda av den? Serberna, till att börja med, men kanske också invånarna i Montenegro, Albanien och Makedonien. Och kanske också Bosnien, Grekland, Turkiet och hela EU?

23 Speciellt om även redan döda och ännu inte födda människor skulle räknas in.

24 Det är dock möjligt att Arrhenius invändning mot Whelan bygger på att han intresserar sig för något annat än specifika gränsproblem av typen Spanien-Katalonien, nämligen det *generella* problemet om vilka gränser som ska finnas på jorden över huvud taget. Man kunde kanske hävda att detta senare är en fråga som berör alla människor på jorden. Men Whelans (1983: 19) argument gäller inte detta generella problem; han talar ju om svårigheterna med »a democratic decision [...] on a particular issue». Och hans exempel på ett sådant »particular issue» är ju rätt lokalt, nämligen fallet Nordirland. Arrhenius skulle då eventuellt kunna invända att man även vid lokala eller specifika gränsproblem bör använda sig av någon generell *princip* för hur gränser ska dras och att man kunde tänka sig att hela jordens befolkning röstar om vilken princip man då ska använda. Här blir det då viktigt vilka alternativ det finns att välja mellan. Givet en viss lista av

alternativ är det fullt möjligt att många människor inte berörs av vilket som väljs. Så det är oklart om alla bör rösta enligt alla-berörda-principen. Men hur som helst ligger detta rätt långt ifrån det problem som Whelan diskuterar.

25 Om man har rätt i detta, så talar det också mot tanken att hela jordens befolkning skulle rösta om vilken princip man ska använda för att lösa gränsproblem. Detta är något jag personligen skulle vara mycket villig att hålla med om.

26 Eller, om detta skulle bli alltför otympligt i praktiken, kanske snarare varje *grupp* bestående av minst  $n$  individer, för något lämpligt tal  $n$ .

27 Och det finns heller ingen anledning att tro att alla principer som i så fall vore maximalt demokratiska alltid skulle ge samma utslag.

28 Eftersom de som berörs av besluten i en given församling varierar från det ena beslutet till det andra.

29 Man kan kanske tänka sig att en »beslutsmekanism» här är ungefär detsamma som en konstitution.

30 Svaret på frågan om vilka stater som bör finnas kan ju eventuellt bero på vilka styrelseskick dessa stater har. Det är t.ex. skillnad mellan en global diktatur och en global demokrati. Därav förutsättningen. Vi är ju intresserade av gränsproblemet i *demokratisk* teori. Det kan för övrigt vara värt att här påpeka att det klassiska gränsproblemet egentligen består av två granska olika problem. Det ena gäller vad vi kan kalla den *inre* gränsen, d.v.s. vilka invånare i en suverän stat som ska ha rösträtt i denna stat. Det andra gäller den *yttre* gränsen, d.v.s. vilka individer som ska ingå i, eller vilket territorium som ska tillhöra, en viss suverän stat. Frågan om kvinnlig rösträtt i Sverige gällde t.ex. demokratins inre gräns. Frågan om EU bör vara en suverän federation gäller den europeiska demokratins yttre gräns. I denna uppsats intresserar jag mig huvudsakligen för yttre gränser. Men ur demokratisk synpunkt verkar det rätt klart att en stats inre gräns för rösträtt bör vara mycket vid. Endast de grupper som uppenbarligen saknar tillräcklig beslutskompetens kan exkluderas.

31 Jag har här tänkt mig att suveräna politiska kollektiv (stater) ska vara knutna till territorier. Men man kunde ju fråga sig varför just territorier ska anses vara så viktiga för politisk identitet. Om man t.ex. lägger vikt vid sådana faktorer som att de som utgör ett »folk» ska ha en känsla av samhörighet och en vilja att gemensamt styra sig själva – vilket bland annat förespråkas av Dahl (1989: 207–208) – så kunde man kanske hitta bättre indelningsgrunder än just territoriella. Exempelvis kunde »proletärer i alla länder» förena sig till ett suveränt politiskt kollektiv, med en (icke-territoriell) gräns mot »alla världens kapitalister». Eller man kunde låta världsomfattande fackföreningar utgöra suveräna stater. Men sådana möjligheter ska jag här bortse från.

32 Tersman och Tännsjö tänker sig t.ex. att individuell autonomi, jämlikhet och allmän välfärd är sådana värden (2020: 166).

33 Man kan fråga sig vilket som är viktigast, att medborgarna är delaktiga i statens beslut eller att de har en känsla av delaktighet. Vid första anblicken skulle väl många säga att själva faktum är viktigare än vad folk känner eller tror. Men om det ytterst är fråga om huruvida medborgarna lever tillfredsställande liv – i den meningen att de verkligen *upplever* sina liv som tillfredsställande, eller att de helt enkelt »mår bra» – så är det kanske trots allt det senare som är viktigast.

34 Henry Sidgwick poängterar exempelvis att »the tendency to form continually larger political societies – apart from the effects of mere conquest – seems to accompany the growth of civilisation» (1891: 209). Man kan notera att Sidgwick (1891: 209) även anser

## DEMOKRATI OCH GRÄNSER

att »a federation of West-European States at least, with a common government sufficiently strong to prevent fighting among these states, is not beyond the limits of sober conjecture as to the probable future course of political development». Men Sidgwick förutsåg inte Brexit.

35 Se Sidgwick (1891: 209) som menar att »[...] the only trustworthy method of avoiding wars among states – as among individuals – would be the establishment of a common government able to bring overwhelming force to overbear the resistance of any recalcitrant state».

36 Jfr Tersman och Tännsjö (2020: kap. 10).

37 Men om det finns ett visst mått av frihet inom den globala staten, så kan man nog knappast utesluta möjligheten av fraktionsstrider och i förlängningen inbördeskrig.

## Referenser

- ARRHENIUS, GUSTAF (2005) »Vem bör ha rösträtt? – avgränsningsproblemet i demokratisk teori», *Tidskrift för politisk filosofi*, nr 2 2005, ss. 47–63.
- BERGSTRÖM, LARS (2005) »Democracy and Future Generations», i *Democracy Unbound*, Stockholm Studies in Democratic Theory, vol. 1, Filosofiska institutionen vid Stockholms universitet, ss. 190–192.
- DAHL, ROBERT (1970) *After the Revolution? Authority in a Good Society*, New Haven och London: Yale University Press.
- DAHL, ROBERT (1989) *Democracy and Its Critics*, New Haven och London: Yale University Press.
- GOLDSTICK, DANNY (1973) »An Alleged Paradox in the Theory of Democracy», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 2, nr. 2, ss. 181–189.
- NÄSSTRÖM, SOFIA (2005) »Ett alternativt synsätt på demokrati», *Tidskrift för politisk filosofi*, nr 2 2005, ss. 30–46.
- SIDGWICK, HENRY (1891) *The Elements of Politics*, London: Macmillan.
- TERSMAN, FOLKE OCH TORBJÖRN TÄNNSJÖ (2020) *Folk & vilja: ett försvar för demokratin i vår tid*, Stockholm: Fri Tanke.
- WHELAN, FREDERICK G. (1983) »Prologue: Democratic Theory and the Boundary Problem», i J. R. Pennock och J. W. Chapman (red.), *Liberal Democracy*, New York och London: New York University Press, ss. 13–47.

HUR SKA VI moraliskt och politiskt bedöma omfattande frihetsbegränsningar som drabbar en hel befolkning? Jag vill i denna artikel kontrastera två skilda och konkurrerande perspektiv på den frågan.<sup>1</sup> Inget av perspektiven berör distributiva effekter. Deras fokus är på själva frihetsbegränsningen och hur den ska bedömas. Båda perspektiven är liberala, i två avseenden: de utgår från att politikens uppgift är att värna individers intressen, snarare än grupper, och de utgår från att frihet och självbestämmande är viktiga individuella intressen. Den globala coronapandemin ger oss ett utmanande och högaktuellt exempel som dessa liberala perspektiv bör kunna hantera. Det första perspektivet är det som jag själv är mest benägen att anlägga. Jag presenterar det här både för att det är tilltalande i sig, men också för att det ska fungera som kontrast till det andra perspektivet och ge ett sammanhang till min kritik av detta perspektiv.

Det första perspektivet är att vi har skäl att såväl värna och främja individers rika möjligheter, som respektera vad de vill med sina liv. Frihet i dessa dubbla bemärkelser är två av flera viktiga moraliska värden. De måste vägas mot såväl andra individers frihet som mot andra individuella värden, såsom välmående och hälsa. Det kan hända att friheten är olika mycket värd för olika människor. Kanske är den mindre värd för de vars beslutsförmåga är outvecklad eller nedsatt. Det finns dock ingen principiell skillnad i värde mellan att begränsa olika individers frihet – all frihet räknas. Frihetsbegränsningar för befolkningar eller andra grupper kan därför förstås på ungefär samma sätt som frihetsbegränsningar för en enstaka individ, det blir bara fler värden att ta hänsyn till. Frågor om rättvis fördelning kan förstås uppstå när fördelar eller nackdelar drabbar individer i grupp, men det är en vidare fråga som inte har särskilt stor bäring på valet mellan perspektiv.

Det andra perspektivet är att respekt för individens frihet medför principiella förbehåll vad gäller vilka åtgärder som får vidtas

av vem och av vilka skäl. Mer specifikt så får inte samhället eller staten begränsa en beslutskapabel vuxens frihet för att främja dennes egna intressen. Statliga frihetsbegränsningar måste antingen baseras på andra skäl, eller så måste de riktas mot människor vars beslutsförmåga är outvecklad eller nedsatt i sådan grad att de inte omfattas av de principiella förbehållen. Detta perspektiv har länge varit dominerande i den liberala idétraditionen och i den samtida diskussionen om s.k. paternalism. Det kan relativt enkelt tillämpas på individer, men dess tillämpning på grupper medför ett antal komplikationer, som jag ämnar kritiskt undersöka.

Frihet som ett värde bland andra

JAG ANSER ATT individuell frihet är ett viktigt värde som inte så lätt reduceras till något annat värde. Eller snarare är det minst två olika värden. Dels anser jag att ett fritt liv är ett bättre liv, allt annat lika. Dels anser jag att vi har skäl att respektera vad en människa vill och önskar med sitt liv, oavsett om detta gagnar henne eller hennes frihet på längre sikt. Jag tänker att dessa uppfattningar gör mig liberal i en ganska traditionell mening.

Mot den bakgrunden så är min inställning till frihetsbegränsningarna under pandemin att de har haft ett högt pris, men att detta pris måste vägas mot de fördelar vi uppnått i form av minskad smittspridning. Minskad smittspridning är viktigt för att det minskar antalet människor som drabbas av sjukdom och död, och för att det begränsar följd effekterna av att många människor är sjuka samtidigt. Dessa följd effekter handlar mest uppenbart om att vården riskerar att överbelastas, men också om att olika yrkesgrupper sprids för tunt och mer allmänt om att för få friska behöver ta hand om för många sjuka. Utöver dessa relativt direkta effekter av frihetsbegränsningarna finns förstås mer indirekta effekter i form av minskad ekonomisk aktivitet, därpå följande minskad miljöförstöring, social isolering med påföljande psykiskt lidande, med mera.

Jag kommer varken att utvärdera huruvida vissa specifika frihetsbegränsningar har varit värda sitt pris, eller om den sammanlagda frihetsbegränsningen som drabbat människor i olika länder



varit värd de skador som undvikits och de fördelar som uppnåtts. Men jag hävdar att sådana utvärderingar i princip är möjliga. Det går att beakta en frihetsbegränsande och hälsofrämjande handling, ett myndighetsbeslut eller en lag, och fråga sig om vinsten i hälsa är värd priset i frihet.

Jag nämnde två olika sätt på vilka jag anser att individuell frihet har värde. För det första är det värdefullt att människor har mycket frihet, i meningen rika möjligheter. Det är detta jag uppfattar att Isaiah Berlin kallar negativ frihet – »what doors, and how many, are open to [a person;] what prospects they open; and how open they are» (2002/1969: 41). Senare liberaler har utvecklat denna idé i olika riktningar. Två viktiga exempel är Amartya Sens (1992) idé om kapabiliteter (»capabilities») och Ian Carters (1999) idé om sammantagen frihet (»overall freedom»). Enligt båda dessa teorier blir vi mindre fria om våra möjligheter begränsas, exempelvis av förbud att mötas mer än ett visst antal människor, såvida inte ett sådant förbud i längden gör att vi får större möjligheter. Det viktiga här är inte vilken teori om frihet vi föredrar, utan mer generellt att vi kan se frihet som något vi har mer eller mindre av i varje stund, utifrån vad vi har möjlighet att göra.

För det andra är det värdefullt att människor får som de vill, åtminstone när det gäller sina egna liv. Det är inte så lätt att veta vad exakt en människa vill, eftersom vi ofta tycks bete oss i strid med våra egna avsikter och värderingar, och eftersom våra avsikter och värderingar ofta är motsägelsefulla och orealistiska. Men trots denna brist på koherens och rationalitet är det viktigt, anser jag, att vi respekterar varandras vilja.<sup>2</sup> Detta värde uttrycks ofta som att respektera autonomi (Feinberg 1986), men kan också uttryckas exempelvis som att respektera självuttryck (»self-expression») (Cullity 2018). Ofta antas respekt för en persons vilja ha en principiell och absolut karaktär, men det går mycket väl att bejaka idén om respekt för vilja som något moraliskt viktigt, utan att för den skull bekänna sig till någon särskild uppfattning om dess relativa moraliska vikt eller kraft.<sup>3</sup> Det är dessutom rimligt att denna moraliska vikt varierar beroende på sådana faktorer som hur stark viljan är, hur väl

förankrad den är i en persons karaktär och värderingar, och kanske beroende på personens allmänna beslutsförmåga, så att små barns och dementas vilja inte har samma moraliska vikt, relativt exempelvis vikten av att värna deras hälsa.<sup>4</sup>

Eftersom människor mycket väl kan vilja sådant som minskar deras egen frihet så kan det första frihetsvärdet hamna i konflikt med det andra.<sup>5</sup> Då anser jag att vi måste göra avvägningar, precis som med frihet och hälsa. Vissa sådana avvägningar är svåra, som när det gäller beteenden som medför en viss risk för ohälsa eller ekonomiska problem (droganvändning, spel om pengar), som i sin tur kan minska den framtida friheten. Andra avvägningar är enkla, som när det gäller vardagsbeslut med viss marginell påverkan på den långsiktiga friheten, vilka självklart bör respekteras, eller när det gäller den som till äventyrs önskar kontraktera bort all sin framtida frihet, en önskan som lika självklart inte bör respekteras. I många fall påverkas förstas även andra värden än de två frihetsvärdena och då kan det bli ännu svårare att bedöma vad man bör göra.

Med den här synen på frihetsbegränsningars moraliska betydelse finns en sorts regelbundenhet i hur vi kan moraliskt utvärdera påverkan på en individ relativt påverkan på många. Om två människor vill olika saker i en fråga som angår dem båda så står respekt för en vilja mot respekt för den andra viljan. Om fler än två är inblandade finns fler viljor att respektera och saken blir mer komplex, men oavsett antal har varje vilja samma moraliska bäring. Om en människas större möjligheter leder till mindre möjligheter för en annan så står rika möjligheter för den första mot rika möjligheter för den andra. Om fler än två är inblandade blir det mer komplext, men alla möjligheter är viktiga och varje persons möjligheter är lika viktiga som varje annans. Om både viljor och möjligheter berörs så måste båda värdena beaktas, men detta ändrar inte de berörda värdenas karaktär. Om det exempelvis är så att en pandemiåtgärd minskar många möjligheter att besöka vissa kulturevenemang så är det illa för alla som drabbas av en frihetsminskning, och etter värre för de som dessutom motsätter sig åtgärden och hur den påverkar deras liv.

Det som tillkommer när fler än en person påverkas är en möj-

lig rättvisaspekt på fördelningen av möjligheter och respekt. Att maximera någon form av sammanvägning av rika möjligheter och respekt för vilja på gruppnivå kan leda till att vissa människor får väldigt lite av endera värdet, eller av båda. Distributiv rättvisa är dock en fråga som involverar mer än frihet och som kan uppkomma även för den mer principiella liberalism jag ska diskutera i nästa avsnitt. Jag lämnar därför denna viktiga fråga därhän.

Jag tror att min syn på frihet och frihetsbegränsningar är relativt intuitiv eller vardaglig. Vi är vana vid att väga fördelar mot nackdelar, även om fördelarna är av ett annat slag än nackdelarna. Olika värden är på det viset jämförbara, även om de kanske inte är fullt ut kommensurabla i den meningen att en viss mängd av det ena värdet alltid motsvarar en viss mängd av det andra. Faktiskt misstänker jag att den moraliska vikten av olika värdeförändringar beror av vilka andra värden som finns och berörs, på ett sätt som gör att det i praktiken inte går att tillämpa några generella principer för vilket pris i ett värde som är värt att betala för en viss vinst i ett annat. Men det hindrar inte att värdeförändringar är jämförbara och att de följer någon sorts komplex men konsistent algoritm.

En skillnad mellan rika möjligheter och respekt för vilja är att bara den förra kan aggregeras över tid på något uppenbart sätt. Om mitt utnyttjande av en viss möjlighet idag leder till att jag får små möjligheter i morgon så är det troligt att jag får rikare möjligheter totalt sett, och alltså större frihet, om denna möjlighetsminskande möjlighet förvägras mig. Men även om respekt för min vilja vid ett tillfälle idag leder till att min vilja inte kommer att respekteras vid två tillfällen i morgon så skulle jag hävda att det i stunden är mer respektfullt att låta min vilja slå igenom än att gå emot min vilja med hänvisning till morgondagen. Denna skillnad i frihetsvärdenas karaktär hindrar dock inte att avvägningar kan göras mellan dem i varje enskild situation.

Mer finns förstås att säga om rika möjligheter och respekt för vilja. I det här sammanhanget är dock huvudsaken att presentera en tillräckligt tydlig idé för att den ska fungera som kontrast till den mer principiella liberalism jag nu ska gå vidare till att kritiskt granska.

Frihet som trumf

JAG HÄNVISADE TILL ett antal inflytelserika liberaler i min beskrivning av frihet som ett värde bland andra. Men detta perspektiv har historiskt sett varit mindre inflytelserikt än ett konkurrerande, mer principiellt perspektiv. Majoritetsuppfattningen bland liberaler tycks vara att frihet är ett trumfvärde, så att andra värden får spelrum bara när friheten inte berörs. Joel Feinberg uttrycker det som att »personal autonomy [...] is a moral trump card, not to be merely balanced with considerations of harm diminution in cases of conflict, but always and necessarily taking moral precedence over those considerations» (1986: 26). En förklaring till denna uppfattnings dominans är att den omfattades av såväl Immanuel Kant som John Stuart Mill. Kant ansåg visserligen att vi har en moralisk plikt att hjälpa andra, men ansåg också att det är den som mottar hjälp som avgör vad som gynnar dennes intressen – »[i]t is for them to decide what they count as belonging to their happiness» (1991/1797: 388).<sup>6</sup> Vi ska alltså bara hjälpa andra om och på det vis de själva önskar. Mill hade i all väsentlighet samma uppfattning – visserligen är det så att vi »owe to each other help to distinguish the better from the worse, and encouragement to choose the former and avoid the latter» (1859: kap. 4, st. 4). Men: »[o]ver himself, over his own body and mind, the individual is sovereign» (1859: kap. 1, st. 9). För utilitaristen Mill är det visserligen troligt (om än omstritt) att hans ställningstagande snarare är politiskt än grundläggande moraliskt, så att frihetens trumfvärde bör ses som en handlingsregel snarare än ett yttersta riktighetskriterium. Men när vi har att ta ställning till generella frihetsbegränsningar, exempelvis under en pandemi, är det nog handlingsregler vi får se till.

Oavsett den yttersta filosofiska grunden så innebär det principiella liberala perspektivet att individens frihet har en sorts trumfande moralisk status relativt andra värden. Vanligtvis antas denna trumfkraft grundad i varje individs rätt att bestämma över sig själv, som antas vara absolut. Respekt för en individs vilja i frågor som rör henne själv är därför inte ett av flera värden att beakta, utan ska tas som utslagsgivande på ett sätt som gör att andra värden inte bör

eller inte behöver beaktas. Om jag exempelvis vill gå balansgång på taknocken till mitt hus så har mina grannar ingen rätt att hindra mig, eftersom det inte skadar någon annan om jag skulle råka falla ned och skada mig eller avlida. Visserligen har det hävdats att den som ser en annan skadas och kanske även känner sig tvungen att bistå därmed drabbas psykologiskt och kanske materiellt och att detta skulle motivera frihetsbegränsningar. Detta är dock ett något långsökt och inte särskilt liberalt resonemang.<sup>7</sup> Som Mill konstaterade så måste vi stå ut med en del obehag om vi ska ha någon frihet att tala om (1859: kap. 4, st. 10–11).

Frihetens trumfstatus gäller dock bara vissa individer i vissa omständigheter. Den gäller i korthet bara individer som i allmänhet är tillräckligt kompetenta att fatta beslut och som för tillfället fattar beslut tillräckligt frivilligt. Jag har tidigare i texten kallat kombinationen av dessa faktorer för en persons beslutsförmåga. Denna avgränsning är nödvändig för en position som tillmäter individer absolut rätt att besluta om sina egna liv, eftersom det vore uppenbart orimligt att låta små barns eller dementas vilja vara direkt utslagsgivande, liksom det vore uppenbart orimligt att respektera vuxna och friska människors beslut att (ovetandes) gå in i tomma hisschakt och liknande. Avgränsningen till tillräcklig beslutsförmåga leder till en hel del gränsdragningsproblem, eftersom människor på ena sidan gränsen har absolut rätt att bestämma över sig själva, medan människor på andra sidan inte brukar tillerkännas någon som helst sådan rätt.<sup>8</sup>

Även för tillräckligt beslutsförmögna individer gäller frihetens trumfstatus bara inom vissa gränser, alternativt relativt vissa andra värden. Tanken är förstås inte att en persons frihet trumfar en *annan* persons välmående, så att min frihet (alltid och nödvändigtvis) har företräde framför minimering av skada på ditt välmående. Generella frihetsbegränsningar under en pandemi syftar förstås till att skydda många välmående. De ska, som nämnt, både skydda många mot sjukdom och död, och förebygga vidare samhällseffekter. Utiifrån en strikt (höger-)libertariansk position kan man tänka sig att världen är eller bör vara uppdelad mellan människor så att varje möjlig handling är sådan att den antingen faller inom ramen för

min äganderätt eller inte, och att min bestämmanderätt är absolut inom mitt ägande och obefintlig i övrigt. Exempelvis skulle jag kunna ha rätt att röra mig som jag vill på min egen mark och på mark som andra frivilligt upplåter åt mig, oavsett vilken smittorisk detta medför för andra.<sup>9</sup> Utan att gå in på problemen med en sådan position så är det inte den position liberaler som Kant, Mill eller Feinberg omfattar. De har en mer socialliberal position där det exempelvis kan ligga i samhällets legitima intresse att reglera och beskatta marknader för det allmänna bästa. Det är förstås också ett sådant samhälle vi lever i (tack och lov).

Hur ska då min frihet kunna vara en trumf när jag ingår i en grupp eller befolkning som drabbas av ett hot, som exempelvis en pandemi, som bäst bekämpas med frihetsbegränsningar? Att just min frihet begränsas har i ett sådant fall flera olika syften, av vilka ett är omtanke om min hälsa.<sup>10</sup> Det liberaler som Mill och Feinberg i första hand vänt sig mot är begränsningar av en persons frihet för hennes eget bästa. Det är sådana begränsningar som traditionellt kallas för paternalism. Paternalistiska frihetsbegränsningar är inte begränsningar av min frihet i största allmänhet, utan bara sådana begränsningar som motiveras eller rättfärdigas av omtanke om mina intressen.<sup>11</sup> När vi ska moraliskt utvärdera en frihetsbegränsning som har flera olika syften ligger det därför nära till hands, tänker jag mig, att filtrera bort de skäl för begränsningar av en persons frihet som handlar om att främja hennes intressen, och låta de skäl som återstår avgöra frihetsbegränsningens moraliska status.<sup>12</sup> Detta låter sig i princip göras även vid generella frihetsbegränsningar, även om analysen kan bli något komplex, som vi snart ska se. Den grundläggande tanken är enkel: om du exempelvis vill begränsa min tillgång till alkohol både av omtanke om mig och av omtanke om min familj, som jag behandlar illa när jag är onycter, så kan motstånd mot paternalism ta formen av ett avfärdande av just omtanken om mig som skäl för denna begränsning, medan omtanken om min familj består. Huruvida begränsningen är rättfärdigad allt sammantaget beror då på om vinsten för min familj uppväger förlusten av frihet för mig (det är ju inte så att varje obehag eller ens

risk för skada på andra rättfärdigar minimering av den frihet som medför sådant obehag eller sådan risk).<sup>13</sup>

I den filosofiska litteraturen om paternalism uttrycker sig ibland författare på ett sätt som antyder att de skulle bejaka en filtrering av skäl enligt ovan. Mill själv har i sin berömda frihetsprincip ett ganska starkt fokus på olika synonymer till skäl – »ends», »purpose» och »warrant»:

the sole *end* for which mankind are warranted, individually or collectively in interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection. [T]he only *purpose* for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient *warrant*. (Mill 1859: kap. 1, st. 9, min kursivering).

Mill betonar återkommande i *On Liberty* att det är kombinationen av vissa skäl för vissa handlingar som han vänder sig mot. Senare liberaler i Mills efterföljd har dock i regel tolkat honom som att det han avfärdar är vissa handlingar, om än delvis utifrån vilka skäl de motiveras av.

Feinberg formulerar, i Mills anda, tio möjliga principer för vad som utgör goda skäl för frihetsbegränsningar. Han definierar liberalism som uppfattningen att enbart två av dessa principer är giltiga. Detta innebär, konstaterar han, att »[p]aternalistic and moralistic considerations, when introduced as support for penal legislation, have no weight at all» (Feinberg 1984: 15).<sup>14</sup> Dock tillämpar Feinberg inte denna tanke fullt ut. Istället använder han principerna om goda skäl för att avgöra vilka handlingar, eller lagar, som är paternalistiska och därför illiberala. Senare författare har i regel på samma sätt noterat att paternalism handlar om vilka skäl som är giltiga eller bör accepteras, men ändå antagit att motstånd mot paternalism måste riktas mot vissa handlingar, snarare än mot vissa skäl. Jag tror att detta är ett misstag.<sup>15</sup>

Tillåt mig förklara. Om det man vänder sig mot som principiell liberal är paternalistiska handlingar, då måste det fastställas vilka

dessa handlingar är. I den begreppsliga filosofiska debatten om paternalism har denna utmaning tagits på stort allvar. Frågan är vilken roll omtanke om den vars frihet begränsas måste spela för att en frihetsbegränsande handling ska räknas som paternalistisk. Det har bland annat hävdats att sådan omtanke måste vara det enda skälet (Dworkin 1972: 65), det huvudsakliga skälet (Archard 1990: 38–39), ett i någon mening nödvändigt skäl (de Marneffe 2006: 72) eller bara ett skäl bland andra, måhända redundant (Bullock 2015: 10–11). Problemet är att inget av dessa förslag är riktigt bra, eftersom de inte fångar det faktum att det är omtanken i sig, när den åberopas som skäl för frihetsbegränsning, som är problematisk, oavsett hur starkt detta skäl är relativt andra skäl för samma handling.

En individuell frihetsbegränsning brukar inte anses paternalistisk om den välkomnas av den vars frihet begränsas. Om jag ber dig förvalta nyckeln till mitt barskåp så är det inte paternalism om du accepterar uppgiften, även om detta begränsar min tillgång till skåpets innehåll. Villkoret att en frihetsbegränsning som välkomnas inte är paternalistisk blir dock svårtillämpad när det gäller generella frihetsbegränsningar. Filosofer har ofta antagit att dessa inte är paternalistiska om de motiveras av omtanke om den delen av befolkningen som välkomnar begränsningen. Richard Arneson har hävdats att ett förbud mot dueller inte är paternalistiskt om det instiftas av omtanke om dem som välkomnar ett förbud av egenintresse (de vill kunna hänvisa till förbudet för att kunna neka utmaningar utan att förlora heder), även om andra motsätter sig förbudet för att det begränsar deras frihet (1980: 471–472). Gerald Dworkin anser att om fluoridering av dricksvatten sker av omtanke om dem som önskar denna åtgärd för att främja sin tandhälsa så är åtgärden inte paternalistisk, även om andra vill ha sitt dricksvatten fritt från fluor (1983: 110). Julian Le Grand och Bill New (2015: 21–22) håller med Dworkin, mer nyligen. Feinberg säger på liknande vis att en tvingande lag inte är paternalistisk om den instiftas för deras skull som välkomnar den, även om andra motsätter sig den (1986: 20).

Enligt detta sätt att tänka skulle frihetsbegränsningarna under pandemin vara paternalistiska och därmed moraliskt problema-



tiska ur frihetssynpunkt om och endast om de var motiverade av omtanke om dem som invänder mot dem. Denna grupp är relativt liten. Även om man kan anta att både politiker och beslutsfattare på exempelvis svenska Folkhälsomyndigheten hyser omtanke även om denna lilla grupp så är det lätt att tänka sig att omtanken om den stora majoritet som accepterar och rent av välkomnar begränsningarna, både för sin egen och för andras skull, är det huvudsakliga motivet och ett i sig tillräckligt skäl för frihetsbegränsningarna. Enligt de allra flesta uppfattningar om vad som gör handlingar paternalistiska skulle därmed dessa frihetsbegränsningar inte vara paternalistiska och därmed skulle det inte finnas några problem med dem ur frihetssynpunkt.

Detta är förstås en förhastad slutsats, orsakad av en alltför grund analys. Om vårt intresse är frihetsbegränsningarnas moraliska status så duger det inte att avfärda frihetsaspekten med att bara vissas frihet begränsas mot deras vilja. Å andra sidan går det förstås inte heller att göra det så enkelt för sig som att säga att en generell frihetsbegränsning är paternalistisk och därför förkastlig ur frihetssynpunkt om den drabbar en viss befolkning och motiveras av omtanke om samma befolkning. Den typen av mycket ytlig analys går ju att tillämpa även på förbudet mot att råna och mörda – det minskar befolkningens frihet att råna och mörda, för befolkningens egen skull.

Jag tror att det man måste göra från ett principiellt liberalt perspektiv för att hantera frihetsbegränsningar som påverkar grupper är att beakta för varje individ hur hon berörs och vad syftet är med att begränsa just hennes frihet. Närmare bestämt måste man fråga sig 1) om hon har tillräcklig beslutsförmåga, 2) om hennes frihet begränsas, 3) om hon välkomnar denna begränsning av sin frihet, 4) om begränsningen av just hennes frihet motiveras av omtanke om just henne.

Vad gäller punkt 3 kan det vara relevant att också se till varför en person välkomnar en begränsning. Om det är för att värna om andras intressen, andra vars frihet också begränsas, och om hon för egen del hellre skulle vara utan begränsningen, då kan det tyckas som att hon genom att välkomna frihetsbegränsningen gör sig till ett verktyg för

den paternalism begränsningen innebär för andra. Kanske bör begränsningen av hennes frihet då ändå räknas som paternalism? Eller åtminstone som ett skäl emot den generella frihetsbegränsningen.<sup>16</sup>

Vad gäller punkt 4 så är den viktig eftersom det inte tycks problematiskt att begränsa allas frihet mot deras vilja om detta motive-ras av omtanke om andra. Antag att majoriteteten av befolkningen är emot alla pandemirestriktioner eftersom de inte tror att det finns något virus (det hela är en konspiration) och antag vidare att smittande av en annan person är en form av orättfärdig skada. Det verkar då förenligt med den principiella liberalismen att begränsa allas frihet mot deras vilja för att hindra att de smittar varandra. Å andra sidan är det inte så lätt att säga när en begränsning av en persons frihet motiveras av omtanke om just henne snarare än någon annan. En och samma restriktion – som den att inte träffas mer än ett visst antal personer – skyddar ju både personen själv från smitta och skyddar andra från att smittas av henne.

Om vi tillämpar den filtreringsmodell jag föreslog ovan så går det att avgöra vilka giltiga skäl som finns, bara man analyserar situationen tillräckligt finkornigt. En beslutsförmögen individs minskade risk att drabbas av sjukdom eller död utgör inte ett giltigt skäl för att minska hennes frihet om hon motsätter sig åtgärden. Det gör däremot den minskade risken att hon smittar andra, samt den minskade risken för följd effekter för andra av att hon blir smittad (d.v.s. förutom att hon själv mer troligt smittar andra även att sjukvården överbelastas, etc.). För den som välkomnar frihetsbegränsningen kan det bero på hennes motiv huruvida den minskade risken för henne själv såväl utgör ett giltigt skäl. Motsvarande resonemang gäller för värdet av den frihet som förloras – kanske utgör den förlusten inget giltigt skäl mot åtgärden för den individ som välkomnar den, kanske beror det på hennes motiv.

Om vi inte vill filtrera skäl utan istället insisterar på att analysera paternalism som en sorts handling, så måste vi avgöra huruvida åtgärden är paternalistisk utifrån samma komplicerade empiriska förhållanden – vissa är beslutsförmögna och andra inte, vissa välkomnar åtgärden och andra inte, och de kan göra endera utifrån olika

motiv. Något lättare blir det om vi tillåter oss att avgöra för varje person om frihetsbegränsningen är paternalistisk gentemot henne eller inte. Jag ser inte hur man utan godtycke ska kunna sluta sig till om en generell frihetsbegränsning i sig är paternalistisk, på grundval av antingen andelen av en befolkning mot vilken den är paternalistisk, eller på grundval av vilka skäl som motiverar den, när dessa väl analyserats på individnivå. Jag tror därför att frågan om huruvida en generell frihetsbegränsning är paternalistisk inte hjälper oss att utvärdera om den är moraliskt eller politiskt rättfärdigad.

Jag har i detta avsnitt presenterat det principiella liberala perspektivet på frihetsbegränsningar, där friheten utgör en moralisk trumf. Själv föredrar jag som sagt perspektivet på frihet som ett värde bland andra. Jag har samtidigt argumenterat för att *om* man anser att friheten är en trumf så är det mer rimligt att det som trumfas ut, eller filtreras bort, är skäl, snarare än handlingar eller politiska åtgärder.

#### Slutsats

FÖR OSS SOM sätter ett högt pris på individers frihet att leva sina liv som de själva önskar är det angeläget att utvärdera de omfattande och generella frihetsbegränsningar som införts för att begränsa den globala coronapandemin. Jag har beskrivit och kritiskt diskuterat två olika perspektiv på denna fråga. Enligt det första måste frihet balanseras mot andra värden i händelse av konflikt. Enligt det andra fungerar frihet som en trumf relativt andra värden. Utöver att beskriva likheter och skillnader mellan dessa perspektiv så har en av mina huvudpoänger varit att det senare perspektivet blir allt svårare att tillämpa i mer komplexa situationer. Generella frihetsbegränsningar för att hejda pandemier hör till de mer komplexa situationer man kan tänka sig, både för att de omfattar så många människor och för att den minskning av smittspridningen som eftersträvas motiveras av så många olika skäl.

En mycket enkel situation är den när en enda persons frihet kan begränsas för att gynna hennes andra intressen och detta inte har någon moraliskt relevant påverkan på andra. En sådan situation kan relativt enkelt analyseras ur endera perspektivet. Om frihet är

ett värde bland andra är frågan hur illa personens frihet begränsas, hur starkt hon motsätter sig detta, samt hur mycket det gynnar hennes andra intressen. Detta leder visserligen ofta till svåra avvägningar. Om frihet istället är en moralisk trumf är frågan om personen har tillräcklig beslutsförmåga och om hon motsätter sig en frihetsbegränsning. Detta leder ibland till svåra gränsdragningsfrågor. Faktum är att många principiella liberaler antar att det räcker att personen *skulle* välkomna begränsningen om hon var rationell och välinformerad, även om hon inte gör det i praktiken, vilket väcker en rad frågor som jag inte diskuterat här. Oavsett perspektiv kan det alltså vara svårt att avgöra om personens frihet bör begränsas, men det är åtminstone klart ungefär vad som avgör frågan när bara en person berörs.

En något mer komplex situation är den när en enda persons frihet kan begränsas för att gynna hennes intressen men där detta också påverkar andra på moraliskt relevanta sätt. Om frihet är ett värde bland andra innebär detta att fler värden måste balanseras mot varandra, vilket komplicerar analysen och de avvägningar som måste göras. Om frihet istället är en moralisk trumf väcks frågan om vad paternalism är i en situation där det finns olika skäl för en frihetsbegränsning, varav ett är omtanke om den person vars frihet begränsas. Om trumfen gäller mot paternalistiska handlingar så blir det en avgörande fråga hur olika sammansättningar av skäl påverkar huruvida en handling är paternalistisk. Om trumfen istället gäller skäl för handlingar (som jag förordat) kan omtanke om personen själv filtreras bort, givet att hon har tillräcklig beslutsförmåga och motsätter sig begränsningen, medan övriga skäl förblir giltiga och balanseras mot varandra.

Situationen är än mer komplex när många personers frihet kan begränsas för att gynna deras olika intressen och begränsningen av var och ens frihet både gynnar dem själva och andra. Om frihet är ett värde bland andra innebär detta att ännu fler värden, och nu för flera olika personer, måste balanseras mot varandra. Om frihet är en moralisk trumf som gäller mot handlingar så är det oklart hur vi ska kunna fastställa om frihetsbegränsningen är paternalistisk.

Om frihet är en moralisk trumf som gäller mot skäl kan det gå att identifiera vilka skäl som ska filtreras bort, men nya frågor uppstår kring situationer där en person välkomnar en frihetsbegränsning mot gruppen hon ingår av (delvis) andra skäl än egenintresse. Med mindre än att dessa frågor besvaras är det även här oklart om frihetsbegränsningen är paternalistisk.

I den filosofiska diskussionen om traditionell paternalism har man ofta begränsat sig till att diskutera den mycket enkla situationen. Analysen av mer komplexa situationer har i alltför hög grad färgats av principer utformade för denna enkla situation. Trots att jag aldrig tilltalats av den principiella liberalismen har jag ägnat mycket av min hittillsvarande karriär åt att dels kritisera den, dels utveckla den till att bli så rimlig som möjligt. Även i de stunder då jag varit som mest hängiven detta konstruktiva projekt har jag tvivlat på om det finns något sätt att utveckla den principiella liberalismen för tillämpning på komplexa fall som är rimligt ens för perspektivets varmaste förespråkare.

Jag anser att den komplexitet som tycks oundviklig för den principiella liberalismen utgör ett oberoende argument mot den, utöver de argument som handlar om att den underskattar vikten av mindre beslutsförmögnas frihet, att den överskattar vikten av mer beslutsförmögnas frihet när den används till att orsaka dem själva allvarlig skada, samt att det saknas rimliga sätt att dela in människor i mer respektive mindre beslutsförmögna, givet hur mycket som enligt detta perspektiv står på spel med denna indelning. Kanske coronapandemin kan hjälpa oss att se dessa svårigheter för den traditionellt sett mest omfattade tolkningen av liberalismen vad gäller paternalistiska frihetsbegränsningar.

→

*Kalle Grill är docent och universitetslektor i filosofi vid Institutionen för idé- och samhällsstudier, Umeå universitet.*

## Noter

1 Tack till tidskriftens redaktörer och till Lars Samuelsson för kommentarer som hjälpte mig göra texten avsevärt tydligare.

2 Sarah Conly (2012) har föreslagit att upptäckter inom psykologi om vår bristande rationalitet gör att vi, måhända överraskande, saknar skäl att respektera andras vilja (frågan återkommer i boken men slutsatsen formuleras tydligt på s. 192). Jag tänker tvärtom att dessa upptäckter visar att det vi har skäl att respektera – andras vilja – är överraskande irrationellt. Jag har i Grill (2015a) lagt fram ett förslag på hur vi kan respektera andras vilja, mot bakgrund av vår komplicerade psykologi.

3 Feinberg har själv en principiell hållning, men diskuterar i korthet en mer moderat uppfattning i sin (1986: 59–61).

4 Jag har i Grill (2020) argumenterat för att vi har skäl att respektera allas vilja, oavsett hur omogen eller förvirrad, och hur värdet av att göra detta kan vägas mot andra värden, som omtanke.

5 Feinberg diskuterar sådana värdekonflikter utförligt i sin (1986: 62–70).

6 Jag beklagar att jag varken återger original eller svensk översättning, utan engelsk dylik.

7 För en översikt över de många liberaler som gjort sig skyldiga till detta resonemang samt en sammanställning av argument emot det, se Pedersen (2019).

8 Detta är kanske det enskilt starkaste argumentet mot den principiella liberalismen. Jag har utvecklat detta argument främst i Grill (2010) och i Grill (2020).

9 Även om detta med risker är en svår utmaning för en libertariansk moralteori, se Nozick (1974: kap. 4).

10 De möjliga samhällseffekterna av att just jag blir sjuk kan ju också i förlängningen drabba mig, men eftersom jag i det fallet bara är en av väldigt många så handlar skälet att begränsa samhällseffekterna nästan uteslutande om omtanke om andra och jag föreslår att vi kan bortse från den lilla delen som är omtanke om mig.

11 Att en begränsning motiveras av omtanke kan förstås på olika sätt, från att omtanke är en psykologisk drivkraft till att omtanke antas vara ett rättfärdigande skäl. Se Grill (2018: 47–50).

12 I Grill (2015b) utvecklar jag detta perspektiv och förespråkar det som det mest rimliga för den principiella liberalen. Man kan tänka sig att även psykologiska motiv bör filtreras bort, men det är mer oklart vad det betyder – kanske att den som har sådana motiv därmed förtjänar klander.

13 Seana Shiffrin (2000) utgör ett undantag i den begreppsliga diskussionen om paternalism genom att hävda att det kan vara paternalism att begränsa en persons frihet av omtanke om någon annan. Hennes exempel på detta indikerar att hon tänker sig att mitt liv omfattar vissa ansvarsroller gentemot andra och att det därför inkräktar på min autonomi om andra tar över dessa roller. Mill tänkte sig tvärtom att vi har full rätt att begränsa friheten för en person som missköter sina moraliska plikter gentemot andra, såsom sina barn eller sina fordringsägare, genom att inte ta hand om sig själv tillräckligt väl för att kunna sköta dessa plikter (1859: kap. 4, st. 10; kap. 5, st. 6).

14 Feinbergs huvudfokus är brottsbalken – »the criminal law» – men hans diskussion är mycket bredare och hans resonemang antas ofta tillämpbara även på andra frihetsbegränsningar.

15 Jag har analyserat detta misstag och utvecklat analysen av motstånd mot pater-

nalism med fokus på skäl i flera artiklar, främst Grill (2007), Grill (2010) och Grill (2015b). Det finns (numera) de som undviker misstaget. I sin utmärkta bok till försvar för paternalism, *In Our Best Interest*, är Jason Hanna tydlig med att paternalism är att betrakta vissa skäl som gilliga, snarare än att bejaka vissa handlingar (2018: 3–8).

16 Jag diskuterar dessa frågor mer ingående i Grill (2009) och mer översiktligt i Grill (2018: 55–56).

## Referenser

- ARCHARD, DAVID (1990) »Paternalism Defined», *Analysis*, 50, ss. 36–42.
- ARNESON, RICHARD J. (1980) »Mill versus Paternalism», *Ethics*, 90, ss. 470–489.
- BERLIN, ISAIAH (2002/1969) »Five Essays on Liberty», i: Henry Hardy (red.) *Liberty* (ursprungligen publicerad som »Four Essays on Liberty» med en text mindre), Oxford: Oxford University Press.
- BULLOCK, EMMA C. (2015) »A Normatively Neutral Definition of Paternalism», *The Philosophical Quarterly*, 65, ss. 1–21.
- CARTER, IAN (1999) *A Measure of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- CONLY, SARAH (2012) *Against Autonomy: Justifying Coercive Paternalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CULLITY, GARRETT (2018) *Concern, Respect, and Cooperation*, Oxford: Oxford University Press.
- DWORKIN, GERALD (1972) »Paternalism», *Monist*, 56, ss. 64–84.
- DWORKIN, GERALD (1983) »Paternalism: Some Second Thoughts», i: Rolf Sartorius (red.), *Paternalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, ss. 105–111.
- FEINBERG, JOEL (1984) *The Moral Limits of the Criminal Law Volume 1: Harm to Others*, New York: Oxford University Press.
- FEINBERG, JOEL (1986) *The Moral Limits of the Criminal Law Volume 3: Harm to Self*, New York: Oxford University Press.
- GRILL, KALLE (2007) »The Normative Core of Paternalism», *Res Publica*, 13, ss. 441–458.
- GRILL, KALLE (2009) »Liberalism, Altruism and Group Consent», *Public Health Ethics*, 2, ss. 146–157.
- GRILL, KALLE (2010) »Anti-Paternalism and Invalidation of Reasons», *Public Reason*, 2, ss. 3–20.
- GRILL, KALLE (2015a) »Respect for What? Choices, Actual Preferences, and True Preferences», *Social Theory & Practice*, 41, ss. 692–715.
- GRILL, KALLE (2015b) »Antipaternalism as a Filter on Reasons», i: Thomas Schramme (red.), *New Perspectives on Paternalism and Health Care*, Cham, Switzerland: Springer International Publishing, ss. 47–63.
- GRILL, KALLE (2018) »Paternalism by and towards Groups», i: Kalle Grill & Jason Hanna, (red.), *Routledge Handbook of the Philosophy of Paternalism*, Abingdon, Oxon: Routledge.
- GRILL, KALLE (2020) »Respecting Children's Choices», *Moral Philosophy and Politics*, 7, ss. 199–218.
- HANNA, JASON (2018) *In Our Best Interest: A Defense of Paternalism*, New York: Oxford University Press.

FRIHET UNDER PANDEMIN:  
TVÅ LIBERALA PERSPEKTIV PÅ GENERELLA FRIHETSBEGRÄNSNINGAR

KANT, IMMANUEL (1991/1797) *The Metaphysics of Morals*, översättning av Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.

LE GRAND, JULIAN & NEW, BILL (2015) *Government Paternalism: Nanny State or Helpful Friend?*, Princeton: Princeton University Press.

DE MARNEFFE, PETER (2006) »Avoiding Paternalism», *Philosophy and Public Affairs*, 34, ss. 68–94.

MILL, JOHN STUART (1859) *On Liberty*, London: J.W. Parker and Son.

NOZICK, ROBERT (1984) *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.

PEDERSEN, VIKI MØLLER LYNGBY (2019) »Harm to Self or Others: On Central Non-Paternalistic Arguments», *Social Theory & Practice*, 45, ss. 287–305.

SEN, AMARTYA (1992) *Inequality Reexamined*, Oxford: Oxford University Press.

SHIFFRIN, SEANA VALENTINE (2000) »Paternalism, Unconscionability Doctrine, and Accommodation», *Philosophy & Public Affairs*, 29, ss. 205–250.



REPLIK TILL LUDVIG BECKMAN

*Folke Tersman och Torbjörn Tännsjö*

REDAKTIONEN HAR ERBJUDIT oss att kommentera Ludvig Beckmans (2020) recension av vår bok *Folk och vilja: ett försvar av demokratin i vår tid* (Fri Tanke, 2020). Det gör vi förstås gärna. Beckman gör ingen total genomgång av vår bok, men hans nedslag på olika viktiga resonemang vi för är värdefulla och vi ska kommentera dem. Till sist vill vi också skissera vad vi anser är den större bilden av vårt budskap, som vi saknade i hans recension.

Först något om vår definition av demokratibegreppet. Allt som Beckman säger om skillnaden mellan vår definition och Robert Dahls är korrekt. Vilken begreppsbildning är mest fruktbar?

För våra syften har vår definition framstått som fruktbar. Vi har velat distansera oss från tanken att demokrati är en egenskap hos stater (som kan mätas på olika vis och möjliggöra att stater rankas som mer eller mindre demokratiska). Problemet med det synsättet är att olika värderingar om vad som är ett bra styrelseskick får influera vad som mäts och måttet är normalt komplext, politiskt kontroversiellt och svåröverskådligt. Sådana mått kan säkert ändå fylla en funktion. Men vi har inte velat konstruera något sådant mått. Vi ser liksom Dahl på demokrati som en beslutsmetod. Det finns ändå några skillnader mellan oss och Dahl.

Enligt Dahl kan ett enväldigt beslut fattat av en demokratiskt tillsatt funktionär också sägas vara demokratiskt, så länge kollektivet, som genom funktionären sägs fatta beslutet demokratiskt, kan avsätta funktionären. Vi ser ingen poäng med det synsättet. Vad innebär det för övrigt att kollektivet »kan» avsätta funktionären?

Dahl kräver också att de som fattar ett beslut ska ha kunskap om (alla) alternativ, för att det beslut de fattar ska sägas ha skett demokratiskt. Beckman tycks själv ha problem med det villkoret. Vi ser

ingen poäng med att uppställa det. Är det ens meningsfullt att tala om något sådant som alla alternativ i en situation?

Beckman konstaterar också att »[e]nligt Dahl är en förutsättning för demokratiska beslut att alla som är underställda dem också har möjlighet att delta. Inkludering är med andra ord en av demokratins förutsättningar» (Beckman 2020: 27). Vår definition medger att en grupp kan fatta demokratiska beslut som binder andra än medlemmarna i gruppen (och kanske inte är bindande för medlemmarna själva). Detta är inget förbiseende. Vi vill ha möjlighet att diskutera vilka som *bör* inkluderas vid beslutsfattande. Alla som binds av besluten? Alla som berörs av dem? Vi vill inte kortsluta sådana frågor med vår definition.

För våra syften har det varit viktigt att identifiera en bestämd beslutsmetod vid kollektivt beslutsfattande och inget annat: en metod som garanterar att om det finns en majoritetsuppfattning så blir den bestämmande för beslutet. Det vi har velat diskutera är inte bara om demokratiskt beslutsfattande, det vill säga beslutsfattande som sker med denna metod, är värdefullt utan också när och var metoden bör tillgripas. Om man talar om USA och Sverige som två »demokratier» och ställer frågan vilken som är mest demokratisk, missar man möjligheten till nyansering. Vilka beslut fattas demokratiskt av medborgarna i USA? T. ex. valet av president (med en viss förenkling)! Vilka fattas demokratiskt av medborgarna i Sverige? Besluten om lagstiftning, t. ex., är vårt svar. Detta förutsatt att vår tanke att väljarna *genom* en proportionellt konstituerad (alltså icke demokratiskt vald) riksdag fattar beslut om lagarna och utser sin regering. Mer om denna djärva metafor nedan.

Med vår begreppsbildning på plats kan vi gå vidare till en diskussion om relativa fördelar och nackdelar med demokratiska beslut och ställa frågan var demokratiska beslut bör fattas.

Beckmans första invändning går ut på att vi är oklara när vi talar om människors uppfattningar. Det är ju majoritetens uppfattning som ska vara bestämmande för hur det kollektiva beslutet utfaller. Vi har här värt oss mot alla tankar på att människor »djupast sett»

kanske önskar något annat än de uttrycker som sin åsikt i en politisk process. Vi står fast vid den ambitionen. Men vi medger att det kan finnas exceptionella situationer då människor kanske inte har några egna åsikter alls, då de önskningsvis uttryckt är ett direkt resultat av någon effektiv form av suggestion (såsom hypnos). Att hon inte hade de åsikter hon föreföll uttrycka kan t.ex. visa sig om hon tar avstånd ifrån dem då hon väckts ur hypnos. Vi har inte avsett att säga något djupsinnigare än så med vårt »ångertest». Framför allt har vi inte velat hävda att endast beslut, som beslutsfattaren inte ångrar, ska beaktas vid demokratiskt beslutsfattande. Notera att vi går långt i vår strävan att acceptera människors manifesterade uppfattningar då ett beslut fattats. Den som trycker på fel knapp vid voteringen får t.ex. stå sitt kast. Och den som röstar taktiskt på ett förslag hon ogillar får sin röst räknad.

Beckman noterar att vi inte anser att (det proportionella) valet av den svenska riksdagen är demokratiskt. Majoriteten har ju ingen kontroll över riksdagens sammansättning. Han har emellertid fel då han karaktäriserar detta som att vi gjort en »invändning» mot sättet att välja riksdag. Valet av riksdag bör inte fattas demokratiskt, hävdar vi. Vi är *nöjda* med att valen är proportionella, inte demokratiska. Och vi ser åtminstone två viktiga poänger med detta. Det proportionella valsystemet till riksdag gör att vi kan hantera invändningar om majoritetsförtryck. Och det hjälper oss också i försvaret mot elitistiska invändningar med innebörden att politiker inte duger att styra. Mer om detta snart.

Vi ser också det proportionella valet av riksdagen som något som kan garantera att väljarna indirekt kan styra landet demokratiskt. Genom sin riksdag stiftar folket *självt* sina lagar. Detta att jämföra med system som endast ger en möjlighet för folket att bestämma *vem* det ska styras *av*. Ska vår metafor ha någon mening erfordras proportionella (inte demokratiska) val till riksdagen.

Vi medger att vår metafor enligt vilken folket styr sig självt demokratiskt genom sin riksdag, som är politiskt representativ och som fattar majoritetsbeslut, är djärv. Men även om Beckman korrekt återger den tycks han inte riktigt ha förstått hur vi brukar den.

Vår tanke är att om riksdagen representerar folkets grundläggande ideologiska uppfattningar hyggligt, så är det rimligt att tänka sig att de beslut den fattar är de beslut folket självt skulle ha fattat om det hade kunnat samlas, överlägga och besluta. Vi kan förstå om någon skulle kritisera vår metaforiskt uttryckta uppfattning för att vara så spekulativ att den är meningslös. Man kunde invända att det är svårt att veta om det alls finns något sant svar på frågan hur folket i så fall hade beslutat. Men det är inte Beckmans invändning. Så här skriver han:

De har en *annan* definition av den demokratiska grundtanken enligt vilken ett representativt system är demokratiskt endast om invånarnas åsikter är korrekt representerade i den folkvalda församlingen och dess beslut motsvarar väljarmajoritetens åsikter. (Beckman 2020: 32)

Vi hävdar emellertid inte att ett demokratiskt beslut, fattat genom den representativt utsedda riksdagen, ska motsvara väljarmajoritetens åsikter. Skälet till att vi inte hävdar det är att vi medger att tid för eftertanke, ansvar för ett beslut o.s.v. kan få en person att ändra uppfattning. Det viktiga är att folk i gemen *skulle* ha resonerat och beslutat som deras representanter, om de fått tid att tänka efter.

Detta innebär att vår djärva metafor uttrycker ett slags ideal, som det går att mer eller mindre väl realisera. Vi resonerar också kring faktorer som kan störa det indirekta demokratiska beslutsfattandet, såsom särskilda privilegier för den representativa församlingen. Här citerar vi också en del statsvetenskaplig litteratur, som dels visar att riksdagen nog är hyggligt representativ i grundläggande ideologiska frågor (de vi lägger vikt vid) men att det finns avvikelser i sakfrågor vilka kan te sig suspekta just med avseende på de risker vi pekar på. Varför har t. ex. socialdemokratiska politiker varit så snara att nappa på olika privatiseringsframstötter inom offentlig sektor? Beror det på att de sett fördelarna med privata lösningar då de fått tid att reflektera? Eller beror det snarare på att de blivit utsatta för otillbörlig påverkan? Vi lutar i just den frågan åt den senare möjligheten.

Man kan, som vi skrivit, misstänka att vårt resonemang om vad

folket skulle beslutat, om det kunnat samlas, debattera och rösta, saknar innehåll. Djärva kontrafaktiska spekulationer är alltid svåra att utvärdera. Vi tycker ändå att vår tankefigur är meningsfull och vi tror att den kan tjäna som stöd för utvärderingen av hur väl proportionella system närmar sig den demokratiska grundtanken. Men kanske har vi fel. Kanske är vår spekulation meningslös. Och möjligen är det vad Beckman vill ha sagt i följande dunkla avsnitt:

Den representativa demokratin *kan* inte approximera de beslut som invånarna själva skulle ha tagit om de använt den demokratiska metoden eftersom den enda indikationen på vad invånarna skulle beslutat är vad de skulle beslutat. (Beckman 2020: 33)

Beckman tycks i denna passage blanda ihop olika frågor. Att invånarna skulle ha beslutat på ett visst sätt är en sak. Vad som kan tänkas indikera och hur vi kan ta reda på att så är fallet är en annan. Även om vi inte vet svaret på frågan vad invånarna skulle ha beslutat, så kan det väl finnas ett sant svar på frågan. Och skulle riksdagen ha träffat rätt, så har den fungerat demokratiskt, som vi beskrivit saken. Vi medger att vi inte säkert kan veta om så skett och tänker oss inte att man kan avgöra om den träffat med hänvisning till vad som *är* det folket skulle ha fattat. Vi vill ändå tro att ju mer representativ riksdagen är för folkets generella ideologiska uppfattningar, och ju omutligare den förrättar sitt värv, desto bättre approximerar den målet: att fatta de beslut folket självt skulle ha gjort om det fått träffas, debattera och rösta.

Det proportionella system vi nyttjar vid riksdagsval i vårt land medför, hävdar vi, att det är rimligt att se vårt politiska system som demokratiskt i den meningen att det tillåter folket att styra sig självt *genom* riksdagen. Är systemet också av värde? Bör demokratiskt beslutfattande ta denna form?

Beckman är kortfattad då han skriver om ett av de skäl vi anger för det proportionella systemet: det är bästa medlet mot ett system där majoriteter förtrycker minoriteter. Vi tror en fortsatt diskussion i den frågan kan vara av intresse. Han nämner emellertid inte alls att vi också bemöter elitistisk kritik mot demokratiskt besluts-

fattande med hänvisning till det indirekta proportionella systemet. Kanske kan det ligga något i Jason Brennans (2016) elitistiska kritik (i boken *Against Democracy*) mot demokratiskt beslutsfattande, då det tillämpas på ett system som det nordamerikanska där »vanligt folk» får utse sin president, skriver vi. Men kritiken träffar inte lika hårt ett politiskt system som det svenska. Här har vi ju valt en arbetsfördelning där riksdagen får representera oss hyggligt i ideologiska hänseenden medan vi, vanligt folk, överlämnar själva lagstiftandet åt experter (våra riksdagsledamöter). Dessa får också utse vår regering. De får läsa på, de får debattera och till sist rösta och stifta lagar. Vi litar på att de stiftar de lagar vi skulle ha stiftat, om vi haft tid (och lust) att ägna oss åt saken på det vis de gör åt oss.

Till sist frågan om den globala demokratin. Beckman redogör för våra resonemang om minskat handlingsutrymme för nationalstatliga beslut i en allt mer sammantvinnad och globaliserad värld. Han menar att vi alltför villigt godtar politikernas prat om att de inte har något val när de ger upp sådant som valutarestriktioner, fastighets-, förmögenhets- och arvsskatt. Vi ger dem alibi. De beslut de fattat hade i princip kunnat undvikas och de är möjliga att upphäva.

Så kan det nog vara i vissa fall, men som Beckman själv medger så skulle det nog i rådande läge leda till svåra ekonomiska umbäranden och knappast godtas av folkets majoritet om t.ex. valuta-regleringarna återinfördes på nationell nivå. I vårt argument för global demokrati stöder vi oss emellertid i första hand på en speciell omständighet. Globala hot tornar upp sig, världens folk ställs inför problem som inte går att hantera med hjälp av de instrument som nationalstaterna tillhandahåller. Vi hänvisar här till Garrett Hardins tanke om en allmänningens tragedi. Vad som behövs är globala beslut för att bryta systemet där var nation (framgångsrikt) ser till sitt eget bästa men därmed kollektivt störtar oss i fördärvet. Vi håller på att koka oss till döds. Vi tror människor med rätta känner vanmakt i den situationen. Beckman invänder:

Men det är knappast förmågan att lösa globala problem som gått förlorad eftersom enskilda stater aldrig haft den förmågan. (Beckman 2020: 35)

Detta är sant men ovidkommande för en diskussion kring demokratiens aktuella kris. Vi har ju inte heller tidigare stått inför ett globalt existentiellt hot som det som riktas mot oss genom den globala upphettningen. Nya hot erfordrar nya demokratiska lösningar. Vårt förslag: global demokrati.

Har vi rätt? Beckman ställer aldrig frågan. Han försöker inte heller besvara den. Kan världen överleva utan globalt beslutsfattande? Är kanske klimathotet inte så allvarligt, när allt kommer omkring? Eller är det kanske allvarligt, men kommer att hanteras i Glasgow av världens stater i höst?

Vi tror hotet om global upphettning är på blodigt allvar. Vi tror inte saken kommer att ordna sig i Glasgow eller i något annat sammanhang där oberoende nationalstater försöker hantera den. Men då kommer vi inte förbi att globalt styre är nödvändigt för mänsklighetens överlevnad. Också här hoppas vi diskussionen ska gå vidare. Här finns ju också, som Greta Thunberg påpekat, en viktig tidsaspekt. Vad som erfordras är ett snabbt stopp för bruket av fossila bränslen. Tvingande global lagstiftning krävs om något sådant ska bli verklighet.

Vi är glada för de kritiska synpunkter vi fått på vår bok och det tillfälle till klargörande det skapat för oss. Vi vill bara lägga till något, som vi tyckte saknades i Beckmans recension: vår övergripande berättelse. Så här ser den ut.

Vi hävdar att demokratin är i kris. Vi tror lösningen ligger i att demokratin upprättas på global nivå, för att också kunna blomstra på en underordnad nationell nivå. Är inte ett sådant globalt politiskt system alltför stort och svårgreppbart för oss medborgare? Nej, hävdar vi, det är inte bara nödvändigt om vi ska undvika att koka oss till döds genom global upphettning, utan också funktionellt. Men om det ska fungera behövs ännu en nivå, som Beckman inte nämner, men som vi ägnar ett kapitel i vår bok: demokrati på arbetsplatserna. Där kan vi i direkta former öva oss i demokratiskt beslutsfattande och bilda oss i politikens sakfrågor, särskilt då de angår oss i vår vardag. Så kan vi lägga vår röst på ett klokt och genomtänkt sätt, med stöd i vår ideologiska övertygelse, i lokala, na-

tionella och globala val. Politiken kan därmed i J.S. Mills anda bli ett slags kollektivt bildningsprojekt.

#### Referenser

- BECKMAN, LUDVIG (2020) »Om Folke Tersman och Torbjörn Tännsjös Folk & vilja: ett försvar av demokratin i vår tid», *Tidskrift för politisk filosofi*, nr 3 2020, ss. 24–37.
- BRENNAN, JASON (2016) *Against Democracy*, Princeton: Princeton University Press.



ISOBEL HADLEY-KAMPTZ (RED.):

*Feminism – en antologi.*

Stockholm: Timbro, 2020.

För mig har alltid cashen varit det allra viktigaste [...] Jag arbetade ihjäl mig för att vara FRI, vara den som BESTÄMDE, den som hade cashen, och för att kunna bli den personen – bli »mannen» – var jag tvungen att arbeta ständigt, jämt, ideligen, varje dag, årets alla dagar, inklusive min födelsedag och julafton och nyårsafton. Inte för att jag ändå ville göra något annat än att skriva på min födelsedag och julafton och nyårsafton. Nej, jag blev aldrig en »kvinna». Varken mitt intellekt, mina intressen, min kropp, min ekonomi, mitt oberoende. (Linda Skugge, s. 222)

Jag vill låta citatet av Linda Skugge inleda denna recension av antologin *Feminism – en antologi* där den övergripande frågan ställs: kan liberalism och feminism förenas? Mitt svar är redan här ett ja, med kvalificeringen att *liberalism visst kan tillämpas feministiskt*, och jag återkommer mot slutet av recensionen med en förklaring av vad jag menar och till just detta citat av Skugge.

Antologin vill på ett lättillgängligt sätt presentera den liberala förståelsen av feminism genom att ställa några ytterst angelägna och grundläggande frågor till nio liberala författare, utvalda och redigerade av den liberala opinionsskribenten Isobel Hadley-Kamptz: *varför behandlas kvinnor sämre än män i vården? Vad är patriarkatet? Varför är kvinnors sexualitet fortfarande en laddad fråga? Vad kan dagens feminister lära sig av tidigare generationer? Spelar könsskillnader någon roll? Vad är jämställdhet?* Och slutligen som nämndes ovan: *kan liberalism och feminism förenas?*

Bidragen i boken närmar sig frågorna som ställs på olika sätt. Myra Åhbeck Öhrman pekar i kapitlet »Horstigmat och fängelsefeminismen» på hur kvinnors sexualitet fortfarande på olika sätt

och på olika nivåer i samhället används emot dem. Louise Persson rekonstruerar i kapitlet »Frihetens rötter och väsen» den klassiska liberalismens idéutveckling och dess ständiga smärtpunkt om kvinnans ställning och reella jämlikhet. Agnes Arpi går i sitt kapitel »Kvinnan, kroppen och värden» empiriskt och metodiskt igenom hur kvinnor idag fortfarande inte är jämlika med män i vårdapparaten och därmed far illa på olika sätt. Susanne Wigorts Yngvesson diskuterar i kapitlet »Om frihet, även för kvinnor» vad vi som kvinnor förlorar på att omfamna konservativa ideal och dödförklara liberalismen. I kapitlet »Om förutsättningarna för en liberal feminism» illustrerar Jesper Ahlin-Marceta hur frihetsbegreppet bör förstås som ickedominans och att problemorienterad liberalism är feministisk. Amanda Broberg menar i sitt kapitel »Hur feminismen slutade ängslas och lärde sig älska kvinnan» att den fjärde vågens sexpositiva feminism på ett olyckligt och föga konstruktivt sätt har belastat kvinnorollen kulturellt och att vi bör vara på vår vakt om individuella och privata livsval förväntas kompenseras politiskt. Lena Andersson vill genom Camille Paglia argumentera för att dagens postmoderna feminister inte erkänner kvinnors förnuft och biologiska särart som kvinnor, i sitt kapitel »Vad kan vi lära oss av Camille Paglia». Och i sista kapitlet »Jag blir aldrig någons hustru» blottlägger Linda Skugge genom en subjektiv betraktelse över sitt eget liv hur hycklande ett samtida jämställdhetsideal med den ekonomiskt oberoende kvinnan har blivit. Jag kommer i den här recensionen fokusera på de kapitel som huvudsakligen är normativt teoretiska snarare än empiriska och deskriptiva. Mina huvudsakliga invändningar centreras kring tre kritikpunkter:

1. I allmänhet varierar bidragen i läsbarhet och djup, som antologier tenderar att göra. Jag saknar generellt förankring i, och referenser till, en analytisk kritisk diskussion som har förts inom feministisk teori sedan åtminstone 1980-talet om exempelvis kön, genus, och sexualitet. Jag saknar även detta i anslutning till distinktionen mellan icke-ideal deskriptiv kontraktsteori och ideal normativ kontraktsteori som innehållsligt hade kunnat förse bokens författare både med argument och stöd för deras olika resonemang inom ra-

men för liberal feminism. Halmgubbar och rena missförstånd hade därmed kunnat undvikas.

2. Boken väjer inte för de riktigt svåra frågorna om frihet, den kvinnliga kroppen, sexualitet, sexköpslagen, prostitution och patriarkat. Vi erbjuds svar utifrån olika varianter av liberal feminism, men dessa svar är förvånansvärt traditionella och dessvärre otillfredsställande grunda. Det finns en besvärande blindhet inför olika sexuella identiteters specifika förtryckssituationer och det ofta dubbla eller tredubbla förtryck med på förhand givna ofrivilliga bördor som icke-vita kvinnor upplever och som effektivt begränsar deras självägarskap och därmed förhindrar dem i deras fria och autonoma livsval över ett helt liv. Enkla intersektionella resonemang hade kunnat bidra till att fördjupa den feministiska analysen utan att det liberala anslaget hade behövt förhandlas bort.

3. Utan antaganden om social inbäddning, dominans, makt och förtryck som går utöver individens fria val och inlärd föreställningar kan vi exempelvis inte se att det finns moralisk grund att fördöma omständigheterna för kvinnors val, även om valen är fattade av kvinnor med ofrivilliga bördor och i brist på andra bättre alternativ. Det saknas en problematisering av att det liberala självet är inbäddat och kräver sociala institutioner för att kunna äga sig själv och utveckla sina mänskliga kapaciteter.

Isobel Hadley-Kamptz skriver på ett lättfattligt sätt om vad hon menar patriarkatet innebär som könsmaktsordning och här skulle det kunna öppnas upp för resonemang om social inbäddning och könsmaktsordning som en djupare liggande struktur. Sådana resonemang skulle kunna bemöta mina invändningar i kritikpunkt 3, men tillfället passerar förbi. Könsmaktsordning blir i kapitlet definierat som »ett system av *föreställningar* som bygger på och understödjer varandra, och som tillsammans ger kvinnor mindre makt än män, både över sig själva och över samhället» (s. 99, min kursivering). Hadley-Kamptz nämner bl.a. skam och sexism som sådana föreställningar. Denna struktur av föreställningar uppkommer genom de många människornas små individuella val och därmed är könsroller något som kan förändras genom exempelvis opinionsbildning och individtänkande. Här finns dock ingen vilja

att gå djupare i de materiella omständigheter som föregår individen och som kan tänkas forma dessa föreställningar, naturalisera dem och göra dem beständiga över tid och rum. Hadley-Kamptz är inte heller intresserad av att på poststrukturalistiskt vis dekonstruera den manliga syntaxen som strukturerar manlig dominans. Det är våra *föreställningar och könsroller* som istället kan rekonstrueras och omskapas med hjälp av idéutveckling och opinionsbildning om vi, både kvinnor och män, bara »tänker oss fria». Trots den uttalade ansatsen är en strukturell analys helt enkelt inte en del av Hadley-Kamptz liberala feminism.

Amanda Broberg beskriver hur hon uppfattar att den moderna feminismen har gått från en politisk kamp som vill belysa maktstrukturer till en kulturell kamp som snarare belyser kön. För Broberg handlar liberal feminism inte om att till varje pris upplösa könsroller utan om att göra dem mindre betydelsefulla, men hon ser också att dagens s.k. livsstilsfeminism har gjort feminismen till ett kravfyllt självhjälpssystem. Liberalismen är alltför fokuserad på individen och undviker gärna politiska lösningar och kollektiva analyser. Samtidigt vill Broberg varna för normalisering av kvinnligt och manligt, biologism och essentialism, som riskerar leda till politiska lösningar baserade på kollektiva könsidentiteter. Vi får dock inte veta hur detta kan bekämpas och hur könsroller kan göras mindre betydelsefulla om nu inte kollektiva politiska lösningar kan erbjudas. I enlighet med min kritikpunkt 3 saknas här en djupare strukturförståelse av social inbäddning i etablerade sociala institutioner och med ofrivilliga bördor som begränsar individens inneboende kapaciteter och funktioner. Sådant vet vi försvårar individens fria val, ja, kanske till och med kan omöjliggöra det.

Jesper Ahlin-Marcetas bidrag fördjupar bokens innehåll teoretiskt genom att föreslå en problemorienterad liberalism där ojämlikhet av sociala och ekonomiska resurser kan fokuseras och att denna problemorienterade liberalism lämpar sig särskilt väl att tillämpas feministiskt. Här hade jag i enlighet med både kritikpunkt 1 och 2 gärna sett hur hans problemorienterade liberalism skiljer sig från exempelvis icke-ideal liberalism, icke-perfektionistisk normativ teori, och pragmatismen i Rawls politiska liberalism. Vidare så

slår Ahlin-Marceta in redan öppna dörrar (jag är säker på att exempelvis Jean Hampton, Susan Moller Okin, Elizabeth Anderson, Janice Richardson m.fl. skulle vilja hävda att det redan utvecklats en liknande typ av problemorienterad liberal feminism). Även om jag håller med om att problemorienterad liberalism är särskilt väl rustad för liberal feminism kvarstår de grundläggande invändningar som rests av Hampton m.fl. när de återkommande diskuterat det så kallade maktproblemet som ofrånkomligen uppstår i liberal feminism: vem och vad har makt att här avgöra vad som är problemen vi som liberala feminister bör orientera oss kring?<sup>1</sup> Min fråga blir: varför berörs exempelvis inte hbtqi och icke-vita kvinnors särskilda utsatthet i den här boken?

I Lena Anderssons kapitel om Camille Paglias förtjänster och brister finner jag dessvärre en jakt av väderkvarnar i diskussionen om »samtida västerländsk kvinnokamp» i termer av feministiska »poststrukturalister» och »postmodernister» och »socialkonstruktivisterna». Dessa förnekar enligt Andersson det biologiska och »förnuftets» roll, samt är allmänt självbespeglade »bortskämda och pjåskiga». Andersson har i enlighet med min kritikpunkt 1 inga referenser till den rika och djupa nymaterialistiska och postfeministiska diskussion om kropp, natur och det socialt konstruerade som dominerat feministisk teori sedan slutet av 1990-talet och fram tills idag. Där återfinns både psykoanalytiskt inriktad postfeminism med fokus på särarten hos den »klassiska» kvinnliga kroppen och den essentiella ofrånkomliga skillnaden mot den manliga kroppen. Där finns postfeminism som motsatt hävdar hur flytande kroppens och därmed subjektets gränser är, även materiellt, d.v.s. fysiskt och biologiskt. Där finns distinktioner mellan de som använder psykoanalys i en feministisk tolkning och som förklarande teori (Juliet Mitchell, Rosi Braidotti, Jane Gallop m.fl.) och de som använder psykoanalys som normativ teori för att kritisera den phallogocentriska kulturen där maskulinitet approprieras för att förstå hur genus formeras (fransk feminism i Hélène Cixous, Luce Irigaray, tidiga Julia Kristeva m.fl.) och de som använder psykoanalys både som förklarande och normativ teori (Judith Butler, Jack Halberstam, Teresa de Lauretis m.fl.). Gemensamt för dessa poststrukturalis-

tiska inriktningar är att de har delvis olika svar på teorier om det »människa varat» som kräver ett »förnuft» för att kunna bejaka »både kroppsligt och andligt, kropp och tanke, fysik och metafysik», d.v.s. just det som Andersson säger sig sakna. Inriktningarna utgår från den biologiska existensen av den könade kroppen som även kan vara biologiskt ickebinär och flerkönad (kropp, biologi, fysik) men har delvis olika svar på hur könsidentitet och könstillhörighet konstrueras (andligt, tanke, metafysik). Andersson skulle kunna söka stöd i att vi på senare tid kan se en tydlig psykologisk vändning i hyperindividualiserande neoliberal feminism. I denna finns det ett fokus på, och diskussioner om, exempelvis binär könstillhörighet, sexualitet och identitet som mycket riktigt kan sägas utgå från antagandet om individens subjektiva val, men som sedan skiljer sig åt vad gäller i hur hög grad val är subjektivt driftstyrda (Paglia) eller objektivt förnuftsstyrda (Andersson).

Populärfeminism, i boken utmärkt beskrivet av Myra Åhbeck Öhrman, innebär i korthet ett fokus på just synliga uttryck för feminism inom media och populärkultur. Angreppssättet är inte kritiskt utan omfamnar en marknadsorienterad kändiskultur och populärkultur där entreprenörsandan hyllas som en positiv och frigörande egenskap för kvinnor. Neoliberal feminism och populärfeminism hänger givetvis ihop, men där Åhbeck Öhrman resonerar kritiskt reflekterande över denna utveckling, säger sig Andersson istället dela Paglias kritik av kvinnorörelsen och feminismen som ett slags kvinnors gnäll och vilja att göra sig själva till offer. I Anderssons resonemang har kvinnan alltid ett val och i en sexuell relation lika mycket ansvar som mannen och vad som definieras som en våldtäkt är därmed långt ifrån självklart. Ansvaret för en våldtäkt kan i många fall inte lastas enbart på mannen. Denna typ av *woman-blaming* är inte särskilt ny, Paglia och Naomi Wolf har förfäktat varianter av den i decennier. Vad de har gemensamt är att de drabbas av den tredje kritikpunkten jag nämnde inledningsvis, mäns dominans över kvinnor har mer med kvinnor som kvinnor att göra än med män som män. För Andersson verkar det vidare ointressant hur en moralistisk liberal feminist i John Stuart Mills anda skulle kunna flytta den moraliska grunden för sexuella handlingar bort från indi-

videns fria val till att istället konskevensetiskt fråga sig om potentiell skada för individens och andras liv, frihet och egendom. Paglia blir i Anderssons läsning konsistent med neoliberal feminism som fokuserar på individualism, marknadsorientering och ekonomisk framgång och som utgår ifrån dogmatiska antaganden om individens begär, hennes fria val och obundna frihet. Även om Åhbeck Öhrman är kritisk kan vi inte heller i hennes ideala »jämställdhetsutopi» undgå den besvärande tanken om kvinnans ansvar för sin egen underordning. För det är ju en jämställdhetsutopi där vi ska ta begär och individens fria val på allvar och där ingen ska ta sig rätten att bestämma över vad samtyckande vuxna gör sexuellt. Det är en otvetydigt negativ frihet från stat, hederskultursmän, samhälle och marknadskrafter som Åhbeck Öhrman önskar i sin jämställdhetsutopi. Här, liksom boken igenom, dominerar en närmast ortodox negativ frihetssyn som förutsätter ett förmodat jämlikt och fritt utbyte i en hyperindividualiserad värld.

Susanne Wigorts Yngvesson hänvisar i sitt bidrag till hur Virginia Woolf en gång lär ha sagt att hon hellre hade mycket pengar än rösträtt. Rösträtten kan bara ge kvinnan en rättighet, en rättighet som bl. a. Hannah Arendt och Martha Nussbaum har hävdat riskerar bli verkningslös om hon är exkluderad ur en politisk gemenskap eller fast i en social institution där hennes funktion och kapaciteter är kringskurna. Wigorts Yngvesson antyder att rättigheter kanske inte är tillräckliga i en redan socialt inbäddad värld av könsroller och manlig dominans. Hon tycks här söka något djupare, något som går bortom våra medvetna val till de djupast liggande frågorna om vad det är att vara en människa. Hon diskuterar vad jag i enlighet med kritikpunkt 3 skulle vilja kalla för *socialt inbäddad frihet* och vad det kan betyda för oss och våra möjliga livsval på ett livsexistentiellt plan med sin fråga om vilka erfarenheter som bör synliggöras i relationer mellan oss. Wigorts Yngvesson vänder sig mot kommunitära perfektionistiska samhällsideal och önskar se en liberalism bortom sekularismens marknadsorienterade hyperindividualiserade liberalism som istället med hjälp av religiös livsåskådning kan påminna »om den frihet som bor inom varje person». Här finns resonemang som för tankarna till det Helena Rosenblatt

identifierar som liberalismens moralistiska dygdeetiska ursprung och Nussbaums liberalfeministiska kombination av dygdetik och liberal deontologi baserad på sekulärt naturrättsliga principer som inte exkluderar religiösa praktiker.<sup>2</sup>

Boken avslutas med en självbiografisk betraktelse av Linda Skugge där hon lamenterar över sin egen frihet, friheten att vara den som har pengarna, den som arbetar så hårt och är sin egen *breadwinner* och *inte någons hustru*. Dock finns det en sorg i den betraktelsen, en bitterhet därför att det, i det samhälle och den klass Skugge tillhör, är viktigt med konsumtion och konkurrens – ett vackert hem, en sommarstuga, en båt. Framförallt beskriver Skugge hur känslan av värde, av att vara *värdefull* som kvinna, fortfarande sätts utifrån om du har en man som tycker du är *tillräckligt mycket kvinna* enligt våra föreställningar om vad det är att vara kvinna, och därmed tillräckligt värdefull för att arbeta ihjäl sig för, så att han kan ge dig sommarhuset att inreda efter eget huvud, och köpkortet med vilket du kan köpa vad du vill.

Jag lovade att återkomma till varför jag valde att inleda med citatet av Linda Skugge. Citatet är talande för en spänning som funnits inom feministisk teori från början och som lyfts av Skugge i hennes beskrivning av hennes egen kamp som kvinna att vara en kvinna som är *som en man*, d.v.s. den som drar in cashen och har kontroll över sitt arbete. Naomi Wolf kallade detta en gång för »maktfeminism» – d.v.s. en feminism som reducerats till hur kvinnor ska använda sin makt på klokaste sätt snarare än att destabilisera och förändra patriarkatet i grunden. Maktfeminismen visar att det inte går eller inte är önskvärt att bryta sönder vår husherres hus med husherrens egna redskap, för att använda Audre Lorges (1984) ord. Kanske har liberal feminism här nått vägs ände och feminismens liberala fjärde våg har sköljt oss tillbaka upp på stranden av den andra vågens radikala och socialistiska feminism?<sup>3</sup>

Marilyn French (1993) skrev i *The War Against Women* att nyckelaspekterna av kvinnors underordning var försöken att kontrollera kvinnors kroppar vad gäller deras sexualitet och reproduktion och att kontrollera kvinnors arbete och inkomst. Då på 1990-talet diskuterade vi om kvinnors framgång enbart rymdes och mättes med



måttstocken av manlig makt och inom mäns maktdomäner. Liknande diskussioner återfinns i denna bok, men utan att egentligen leverera några nya svar annat än de som vi redan vet ryms inom traditionellt liberala föreställningar. Patriarkatet må vara en struktur men den är fortfarande som sådan inte mer än ett djupgående system av godtyckliga *föreställningar* om kön som dominerar kvinnor. Michèle Barrett och den liberale feministen Anne Phillips konstaterade likaså på tidigt 1990-tal att även om genusrelationer möjligen kan ta sig oändligt många uttryck så finns det egentligen tämligen breda upprepade drag som uppvisar en historisk kontinuitet. Vi har alltså anledning att fortfarande behålla termerna »kvinna» och »man» därför att de signifierar något som många fortfarande appelleras av. Liberalism kan förvisso tillämpas på ett maktfeministiskt sätt som kan gynna kvinnor, som kvinnors representation och närvaro i det offentliga. Men en förändring på djupet försvåras av att liberal feminism inte riktigt kan eller vill se mekanismerna bakom denna beständiga könsojämlikhet och den manliga dominansen tycks naturaliserad. Den företagsvänliga neoliberala feminismen vill se fler kvinnor i de manliga ekonomiska sfärerna och därmed reduceras en feministisk politisk lösning till att förespråka deskriptiv representation. Representationen baseras på kontrakt och samtycke men utan att se eller vilja adressera grundproblemen i termer av institutionaliserad ojämlikhet i fördelning av ofrivilliga bördor och resurser, som påverkar vilka val vi vill och kan göra. I en ideal liberal feminism är alla relationer sociala utbyteshandlingar mellan förmodat jämlika individer på en fri marknad. Detta oavsett om det är ett hypotetiskt kontrakt eller ett faktiskt kontrakt eller en icke-ideal variant av Rawls kontraktualism där orättvisa förhållanden kan och skall rättas till, som Susan Moller Okin en gång föreslog. För Okin var det enbart möjligt om vi gjorde oss av med köns kategorier helt och istället blev individer. På det sättet ville Okin på liberal väg överkomma inbäddade skillnader i sociala och ekonomiska resurser utifrån klass, hudfärg eller sexuell identitet. Jag konstaterar besviket att inte ett enda bidrag i boken orienterar sig nämnvärt i en sådan intersektionell riktning. Liberal feminism är här fortfarande tyngd av den »vita kvinnans börda», d.v.s. en

feminism som reflekterar den privilegierade vita framgångsrika heterosexuella kvinnans värderingar och preferenser. Det går dock att bemöta den kritiken även som liberal feminist. Exempelvis finns en framväxande rättighetsbaserad feminism inom islam där islamisk etik utgör en grund för vad vi betraktar som liberala antaganden om kvinnans rätt och frigörelse genom förändring av normer och lagar.<sup>4</sup> En liberal feminist måste inte heller okritiskt omfamna vulgärkontraktuellt tänkande. Här visar exempelvis Clare Chambers att det mycket väl går att vara liberal, feminist och samtidigt kritisk mot kontraktualismen och framförallt äktenskapskontraktet, helt enkelt därför att den inte tar individens inbyggda rättigheter på tillräckligt stort allvar.<sup>5</sup>

Avslutningsvis kan jag se att mina kritiska invändningar möjligen bara spelar roll i en seminariediskussion mellan feministiska teoretiker som vill hitta andra verktyg än husherrens egna för att bryta naturaliseringen av den manliga dominansen och förändra den tillsynes beständiga könsojämlikheten. Min stora behållning av boken är viljan att prata om feminism, använda feminism-ordet och till och med som liberaler prata om könsmaksordning och patriarkat utan att be om ursäkt. Boken öppnar också upp för och ger efterlängtat utrymme åt en dagsaktuell kritisk och insatt diskussion om feminism som konsekvent tar sin utgångspunkt i individens självvägarsskap och *separateness of persons*, vilket är nog så värdefullt idag och som jag ser mycket fram emot att följa.

→

*Helen Lindberg*

#### Noter

1 Se exempelvis Elizabeth Anderson (1990), Jean Hampton (2010), Susan Moller Okin (1991), eller Janice Richardson (2007).

2 Se Helena Rosenblatt (2020) och Martha Nussbaum (2006).

3 En etablerad, om än långt ifrån självklar, skolboksindelning av feminismens ut-

veckling är att beskriva den som vågor. Mycket kortfattat kan vi se att den första vågen är rösträttskampens feminism. Den andra vågen börjar med Simone de Beauvoirs (1949/2011) *Det andra könet* och Betty Friedans (1963) *The Feminine Mystique* och handlar om kvinnlig frigörelse där kvinnor som kvinnor är förtryckta av män som män. Den tredje vågen utgör en svart och queer kritik av den andra vågens monolitiska syn på kön och den vita heterosexuella kvinnan och manligt förtryck. Den fjärde vågens feminism söker göra upp med föregående vågors syn på kön, genus och sexualitet och är uttalat pro-sex, pro-marknad, pro-entreprenör, med en aktivism huvudsakligen på sociala medier.

4 Jag diskuterar det här utförligt i min kommande bok *Marriage as Freedom – Toward an Islamic Contractual Feminism*.

5 Se Clare Chambers (2017). Det finns en stor pågående diskussion inom liberal feminism om nyttan av kontraktuellt tänkande.

## Referenser

- ANDERSON, ELIZABETH (1990) »Ethical Limitations of the Market», *Economics & Philosophy*, 6(2), ss. 179–205.
- DE BEAUVOIR, SIMONE (1949/2011) *The Second Sex*, London: Vintage.
- CHAMBERS, CLARE (2017) *Against Marriage – An Egalitarian Defense of the Marriage Free State*, Oxford: Oxford University Press.
- FRENCH, MARILYN (1993) *The War Against Women*, New York: Ballantine Random House.
- FRIEDAN, BETTY (1963) *The Feminine Mystique*, New York: WW Norton & Company.
- HAMPTON, JEAN (2010) *The Intrinsic Worth of Persons – Contractarianism in Moral and Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LORDE, AUDRE (1984) »The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House» i *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley, CA: Crossing Press, ss. 110–114.
- NUSSBAUM, MARTHA (2006) *Frontiers of Justice – Disability, Nationality, and Species Membership*, Cambridge: Harvard University Press.
- OKIN, SUSAN MOLLER (1991) *Justice, Gender and the Family*, New York: Basic Books.
- RICHARDSON, JANICE (2007) »Contemporary Feminist Perspectives on Social Contract Theory» *Ratio Juris*, 20(3), ss. 402–423.
- ROSENBLATT, HELENA (2020) *The Lost History of Liberalism – From Ancient Rome to the Twenty-First Century*, New Jersey: Princeton University Press.

PATRIK BREMDAL OCH JOHANNA OHLSSON (RED.):  
*Mänskliga rättigheter i teori och praktik – från idé till förvaltning*  
Lund: Studentlitteratur, 2020.

UNDER DE SENASTE åren har tre antologier utkommit som tillsammans visar den bredd och kvalitet som finns i svensk forskning om mänskliga rättigheter. Böckerna har sin bakgrund i tvärvetenskapliga utbildnings- och forskningsmiljöer vid universiteten i Lund och Uppsala och delar en ambition om att skapa dialog över disciplinränser om hur normer om mänskliga rättigheter och människovärde kan förtydligas och förverkligas. Först ut var Elena Namli och Anna-Sara Linds *Mänskliga rättigheter i det offentliga Sverige* (Studentlitteratur, 2017) som hade som mål att tydliggöra vilka rättsliga, politiska och etiska normer som gäller för olika delar av svensk förvaltning, samt hur dessa bör tolkas och implementeras. Denna följdes av Malin Arvidsson, Lena Halldenius och Lina Sturfelts *Mänskliga rättigheter i samhället* (Bokbox, 2018) som på ett mer problematiserande vis gav sig på samspelet mellan mänskliga rättigheter som språk, begrepp, samt institutionell och politisk praktik. Och nu kommer Patrik Bremdals och Johanna Ohlssons nya antologi *Mänskliga rättigheter i teori och praktik* (Studentlitteratur, 2020).

*Mänskliga rättigheter i teori och praktik* har sin upprinnelse i det regeringsuppdrag som Uppsala universitet har haft sedan 2017 med målsättningen att skapa anpassade utbildningsinsatser i mänskliga rättigheter för personal vid statliga myndigheter. Uppdraget genomförs i samarbete mellan forskare vid teologiska och juridiska fakulteterna, ett samarbete som även återspeglas i den föreliggande antologins struktur. Den första tredjedelen av boken ägnas till etiska och politisk-teoretiska perspektiv på mänskliga rättigheter. Därefter följer en del med rättsvetenskapliga bidrag som fokuserar

på tolkning och tillämpning av mänskliga rättigheter i offentlig förvaltning. Boken avslutas sedan av tre kapitel författade av tjänstemän vid några statliga myndigheter som alla har kommit långt i arbetet med att etablera rättighetsbaserade arbetssätt.

Det är en i flera avseenden lyckad antologi. Ambitionen att dra samman etiker, teoretiskt inriktade statsvetare, jurister och verk samma tjänstepersoner i samma forum är på alla sätt lovvärd. Bremdal och Ohlsson lyckas även använda de korta inlednings- och avslutningskapitlen till att identifiera relevanta, och i vissa fall oväntade, beröringspunkter mellan bidrag som på ytan kan förefalla stå långt ifrån varandra. De enskilda bidragen är dessutom klara och koncisa och lyckas tillgängliggöra komplicerade teoretiska och rättsvetenskapliga debatter utan att ge vika för överdrivna förenklingar. Sammantaget visar boken hur tydligt det offentliga ansvaret för att respektera och uppfylla internationella åtaganden om mänskliga rättigheter faktiskt är, och hur det i praktiken ställer omfattande krav på de allra flesta statliga myndigheter. Kraven skärps i tider då dessa verkar i ett samhälle präglad av allt skarpare ideologiska motsättningar, där rasistiska och nationalistiska krafter vinner mark, och där det finns tecken på att tilliten till demokratiska institutioner är på väg att försvagas. Boken genomsyras å ena sidan av en grundmurad tilltro till att den statliga förvaltningen kan förverkliga mänskliga rättigheter, samtidigt som den om och om igen illustrerar hur komplext det uppdraget är.

För TPF:s läsare är troligtvis bokens första del av särskilt intresse. Johanna Romare inleder med att argumentera för varför den som arbetar med frågor om mänskliga rättigheter ovillkorligen måste intressera sig för filosofi. Det räcker inte att känna till innehållet i internationella traktater, EU-direktiv och svensk lagstiftning, skriver hon. »Den som arbetar praktiskt med mänskliga rättigheter behöver även en förståelse av vad det innebär att mänskliga rättigheter är rättigheter» (s. 26). Med utgångspunkt i Wesley N. Hohfeld och Alan Gewirth presenterar Romare sedan en syn på rättigheter som legitima anspråk som människor har i förhållande till staten. Det som skiljer rättigheter från andra moraliska värden, exempelvis privilegier, är att de alltid verkar förpliktigande på staten

och dess institutioner. Kapitlet ger en god inblick i den filosofiska diskussionen om rättighetsbegreppet, men reproducerar samtidigt en del av de problematiska gränsdragningar som präglat den diskussionen sedan åtminstone 1900-talets mitt. Romare drar exempelvis en tydlig gräns mellan negativa och positiva rättigheter och menar att dessa motsvaras av negativa och positiva skyldigheter för staten. Men i praktiken medför de flesta rättigheter både positiva och negativa skyldigheter. Rätten till bostad lyfter Romare exempelvis fram som en positiv rättighet som kräver att staten tillhandahåller adekvata bostäder till rimliga hyror. Det är en viktig aspekt, men i internationell rätt och bland människorättsorganisationer betonas lika ofta statens negativa ansvar, som att avstå från godtyckliga vräkningar, respektera människors privatliv och möjligheter att kunna bosätta sig var de vill. Här ligger en utmaning för den filosofiska litteraturen om mänskliga rättigheter: att undvika förenklade typologier och indelningar som den mellan positiva och negativa rättigheter som saknar förankring i aktuella tillämpningar och praktiker (jfr Hoffmann 2013).

Helen Lindberg fäster i sitt tankeväckande (om än något bräddfulla) kapitel blicken på det så väl begreppsliga som praktiska förhållandet mellan mänskliga rättigheter och demokrati. Hon framhåller hur både mänskliga rättigheter och demokrati vilar på liknande principer om politisk jämlikhet, deltagande, transparens och frihet. Samtidigt lever vi en tid som präglas av en ökad acceptans för populistiska och nationalistiska rörelser som aktivt försöker slå en kil mellan mänskliga rättigheter och demokrati genom att hävda att normer om mänskliga rättigheter till viss del avspeglar en liberal elits kosmopolitiska ideal och därmed utgör illegitima begränsningar i folksuveräniteten. Frågan som Lindberg ställer sig är hur den typen av utmaningar kan hanteras; hur en demokrati med ett institutionellt skydd för mänskliga rättigheter ska kunna försvara sig själv. En möjlighet som hon överväger är att stärka det konstitutionella skyddet, vilket är svagare i Sverige än i flera av våra grannländer. Lindberg anser dock att den strategin behöver kompletteras med en djupare förståelse för offentliga tjänstepersoners roll som demokratins väktare. Det handlar dels om att betona att

tjänstepersoners demokratiska uppgift går ut på att aktivt försvara den normativa grunden för demokratin själv, vilket innebär ett ansvar att i vissa fall agera visselblåsare och protestera mot politiska beslut. Men det handlar också om att använda tjänstemannarollen för att, i de fall det är möjligt, skapa utrymme för deliberation och medborgarutbildning för att därigenom fördjupa »medborgarnas deltagande i den politiska gemenskapen och det politiska beslutsfattandet» (s. 68).

Frågan om tjänstepersoners ansvar återkommer i Elena Namli's kapitel om de utmaningar som en statlig förvaltning möter när den ska tolka och implementera mänskliga rättigheter i en demokrati där rasism normaliserats. Med utgångspunkt i aktuella exempel på diskriminering mot muslimer och stereotypa bilder av Islam i offentligt politisk diskurs visar Namli hur normer om mänskliga rättigheter ständigt riskerar att tolkas på sätt som konserverar rasistiska strukturer. Att vissa trosgemenskaper och kulturer frammålas som särskilt problematiska ur människorättssynpunkt leder enligt Namli till en ökad risk för diskriminering, men gör även att det demokratiska samhällets principiella grundvalar långsamt eroderar: »[d]en politiska diskursen börjar kretsa kring identitetsfrågor istället för att inrikta sig på frågan om hur vi ska ordna samhället på det bästa möjliga sättet, alltså på den politiska frågan om vad som är rättvist» (s. 84). Enligt Namli är det rimligt att se mänskliga rättigheter som »rättsliga och moraliska normer som binder stater och vissa andra typer av maktsubjekt» och som »principer och moraliska ideal som människor kan använda för att kämpa för befrielse och politisk förändring». Mänskliga rättigheter får dock inte förväxlas med en »individmoral som staten får tvinga på vanliga människor» (s. 85). Likt Lindberg betonar Namli den statliga tjänstepersonens ansvar när det kommer till att upprätthålla människorättsliga principer, men visar samtidigt hur det ansvaret förutsätter en vilja och förmåga att värja sig mot de förtryckande tolkningar av människorättsbegreppet som figurerar i det omgivande samhället.

Bokens första del avslutas med Johanna Ohlssons kapitel om förhållandet mellan mänskliga rättigheter och FN:s globala mål Agenda 2030. Ohlsson visar hur mänskliga rättigheter och värnan-

det av demokratiska institutioner utgör hörnstenar för de globala hållbarhetsmålen, även om målen i sig formulerats med få direkta hänvisningar till rättigheter. Ohlsson blottlägger därefter en rad subtila spänningar mellan mänskliga rättigheter och den internationella diskursen om hållbarhet. Det handlar dels om tidsperspektiv, där internationella deklarationer och traktater på människorättsområdet formulerats som svar på historiska orättvisor och som mer eller mindre omedelbara krav på stater. Agenda 2030 har ett mer framåtblickande anslag och vänder sig inte enbart till stater, utan även till ideell och privat sektor. Skillnaderna beror till stor del på valet av form. Medan Agenda 2030 kokar ner till specifika och tidsbegränsade men i rättsligt hänseende icke-bindande målsättningar utgör mänskliga rättigheter normer som »ska gälla för alla, alltid» (s. 113). Den typen av diskrepanser i terminologi och perspektiv kan enligt Ohlsson förklara varför statliga myndigheter och frivilligorganisationer ofta upplever att de måste välja mellan att prioritera mänskliga rättigheter eller hållbarhet. Ohlsson argumenterar för att mänskliga rättigheter och hållbarhet istället bör ses som kompletterande och närbesläktade perspektiv. Inte minst tänker hon sig att hållbarhetsarbetet, även när det handlar om att minska klimatförändringar och miljöpåverkan, kan stärkas genom en ökad medvetenhet om banden till människorättsliga principer.

Även om bokens efterföljande kapitel i första hand vänder sig till jurister och praktiker, innehåller de bra med stoff för filosofisk och politisk-teoretisk reflektion. Bokens andra del går till stor del ut på att visa vilken komplex uppgift det är att tolka och tillämpa internationella, regionala och nationella normer om mänskliga rättigheter i svensk förvaltning. Victoria Enkvist påpekar i sitt kapitel att olika rättsliga instrument för med sig olika tolkningsmetoder. För den som arbetar med rättstolkning vid statliga myndigheter räcker det därför inte att ta hänsyn till innehållet i folkrättsliga avtal och relevanta delar av EU-rätten. Innehållskunskapen måste kompletteras med förståelse för etablerade regler och traditioner för tolkning inom respektive rättsområde. Den här poängen fördjupas i Patrik Bremdals kapitel om fördragskonform tolkning, det vill säga att domstolar och myndigheter tolkar svensk rätt utifrån en presum-



tion om att det som lagstiftaren beslutar överensstämmer med Sveriges internationella åtaganden. Bremdal synliggör de dilemman som uppkommer ifall det trots allt uppstår en normkonflikt, inte minst svårigheten att avgöra vilka rättskällor som ska ges företräde i olika fall. Frågan om rättstolkning är också central i Moa Kindström Dahlins kapitel om kravet på gott bemötande i svensk förvaltning. Utifrån internationella traktater, offentligrättsliga principer och konkreta förvaltningsrättsliga regler, samt en handfull exempel från Justitieombudsmannen, visar Kindström Dahlin hur tjänstepersoner inte kan undslippa skyldigheten att bemöta varje enskild med respekt och värdighet, även om den enskilde ibland beter sig besvärligt och försvarar handläggningen av ett ärende. Christina Johnsson avslutar den andra delen med ett mångbottnat kapitel om hur tjänstepersoner kan använda minoritetslagstiftning på konstruktiva sätt för att »bryta den långa linjen av nationalistiskt influerad myndighetsutövning och beslutsfattande i relation till nationella minoriteter» (s. 183). Det kan exempelvis handla om att ta hänsyn till rätten för personer som tillhör nationella minoriteter att få behålla och utveckla sin minoritetskultur, en rättighet som kan ha inverkan på allt ifrån planering av anställdas arbetstider till konkreta myndighetsbeslut (Johnsson tar ett fall av familjeplacering som exempel). Den viktiga poäng som Johnsson framför är att en rättstillämpning som tar sin grund i människorättsliga principer inte sker per automatik med en adekvat lagstiftning, utan kräver att tjänstepersoner förvärvar nya kunskaper och utmanar egna fördomar.

I bokens tredje del får myndigheterna själva ordet. Tobias Rahm skriver om Länsstyrelsernas ansträngningar för att skapa ett rättighetsbaserat arbetssätt på samtliga verksamhetsnivåer, ett arbete som till stor del handlar om att klargöra sambandet mellan abstrakta människorättsliga normer och den verksamhet som redan bedrivs. Ett viktigt men utmanande led i det arbetet, skriver Rahm, är att involvera rättighetsinnehavarna i »utformandet av insatser som ska lösa deras egna problem» (s. 228). Tove Lidman, Brittmarie Seppä och Marie Westerberg presenterar därefter Försäkringskassans arbete med att integrera mänskliga rättigheter med den stat-

liga värdegrunden som springer ur regeringsformen, och sedan föra ut dessa perspektiv i en organisation med omkring 14 000 anställda utspridda över hela landet. Kapitlet synliggör utmaningar som att »mottagaranpassa stöd och styrning så att medarbetarna känner igen sig» (s. 231) och att »hantera föreställningen om att det finns en konkurrens mellan [mänskliga rättigheter] och kraven på produktivitet i handläggningen» (s. 243). Även Pia Persson från Specialpedagogiska skolmyndigheten (SPSM) behandlar de organisatoriska utmaningar som en strävan mot ett rättighetsbaserat arbetssätt ger upphov till. Det handlar inte minst om att hantera en del av de stuprör som finns inom rättighetsfältet, exempelvis vad gäller frågor om barns rättigheter, jämställdhet och tillgänglighet. Medan flera av de tidigare kapitlen fokuserar på ideologiska och strukturella faktorer som försvårar människorättsarbetet, lyfter Persson fram frågor om mer politisk och ekonomisk karaktär som påverkar SPSM:s uppdrag att verka för att barn, unga och vuxenstudierande med funktionshinder ska ges möjlighet till en likvärdig utbildning i en trygg miljö – däribland det fria skolvalets ojämna konsekvenser, besparingskrav i kommunal förvaltning, lärarbrist, samt hur frågor om delaktighet och tillgänglighet blivit mer eller mindre osynliga i den politiska debatten om skolan.

Samtidigt som de olika bidragen tydligt kompletterar varandra, väcker bokens upplägg, val av teman och perspektiv ett antal frågor. Först och främst är bokens huvudtitel något missvisande. Ett bättre alternativ hade nog varit »Mänskliga rättigheter i svensk förvaltning» med tanke på att den först och främst behandlar det ansvar som åligger offentliga myndigheter och de begreppsliga, rättsliga och praktiska aspekter som det ansvaret medför. En bred titel som »Mänskliga rättigheter i teori och praktik» öppnar för en rad invändningar om vilka teoretiska perspektiv och vilka praktiker som anses vara relevanta för att förstå dels vad vi menar med mänskliga rättigheter på ett normativt plan, men också hur de normerna kan göras konkreta och relevanta på olika samhällsnivåer (Nash 2015).

I den här boken är det staten som framträder som den huvudsakliga aktören. Arbetet med att förverkliga mänskliga rättigheter likställs med strategier och *best-practices* för hur de statliga myndig-

heterna ska organiseras, samt idéer för hur tjänstepersoner på olika sätt kan göras mer medvetna om rollen som skyldighetsbärare. Detta fokus på staten är helt i linje med det folkrättsliga ramverk för mänskliga rättigheter som tog form i internationella organisationer som FN och Europarådet efter andra världskriget, ett ramverk som förvisso satte upp gränser för vad stater får göra mot sin befolkning, men som samtidigt bekräftade att staten utgjorde en naturlig och central kraft för samhällets utveckling. Men historiskt sett har mänskliga rättigheter inte enbart handlat om staten och den här typen av folkrättsliga avtal, utan också om sociala rörelser. De är rörelser som förvisso ägnar stor del av sin tid till att hålla stater till svars för rättighetskränkningar och verka för ett förbättrat skydd genom lagstiftning och policyarbete. Men människorättsrörelser inriktar sig lika ofta på att åstadkomma kulturell förändring, på att skapa större acceptans för olika röster i offentligheten och verka för att principer om människovärde och likabehandling genomsyras, inte enbart de statliga institutionernas verksamhet, utan även det vidare samhällslivet (Karlsson 2017).

Och även om vi köper ett fokus på staten är det intressant att blickfånget i den här typen av bok hamnar på myndighetsutövning istället för politiskt beslutsfattande. Förvisso innehåller flera av kapitlen hänvisningar till att myndigheternas arbete är beroende av såväl adekvat lagstiftning som budgetallokeringar för att kunna fullgöra sina uppdrag. Men det saknas analyser av hur normer om mänskliga rättigheter tas i beaktande på olika politiska nivåer, såväl i det konkreta budgetarbetet som i utformandet av lagstiftning och av förordningar. Sverige har av tradition ett dualistiskt rättssystem, vilket innebär att folkrättsliga förpliktelser översätts till svensk lag innan de blir tillämpliga i svenska domstolar och myndigheter, ett system som diskuteras ingående i Patrik Bremdals kapitel. Det är ett förhållande till folkrätten som väckt kritik, inte minst bland människorättsrörelser, och som delvis luckrats upp efter EU-inträdet i mitten av 1990-talet och efter att Europakonventionen och nu senast FN:s konvention om barnets rättigheter inkorporerats i svensk lag. Men en fördel med det dualistiska synsättet är att det tydliggör att ansvaret för att säkerställa att Sverige lever upp till sina folk-

rättsliga åtaganden i första hand är politiskt. En baksida av trenden mot att ge myndigheter ett större ansvar vad gäller människorättsfrågor är att ansvaret att tolka och anpassa normer om mänskliga rättigheter för svenska förhållanden förflyttas från folkvalda politiker till tjänstepersoner. Den typen av kritiska perspektiv saknas till stor del i den här boken. Det framstår som en ofrånkomlig utmaning att myndighetspersoner ska tillämpa folkrättsliga traktater när det i själva verket är ett symptom på en historisk utveckling, som det är rimligt att anta har såväl positiva som negativa konsekvenser.

I bokens avslutning argumenterar Bremdal och Ohlsson för att arbetet med mänskliga rättigheter bör ges högre prioritet och mer resurser på statliga myndigheter. Som skäl för detta skriver de att »genom att arbeta med mänskliga rättigheter blir förvaltningen bättre, mer rättssäker och mer human» (s. 271). Pragmatiskt sett är det ett viktigt argument att göra, inte minst med tanke på vad som förefaller vara en utbredd uppfattning om att mänskliga rättigheter står i motsats till andra värden, som exempelvis kravet på effektiv handläggning. Men argumentet om att människorättsarbetet är viktigt eftersom det leder till en bättre förvaltning går delvis emot de enskilda bidragen i *Mänskliga rättigheter i teori och praktik* där det snarare betonas att mänskliga rättigheter är ofrånkomliga plikter för staten, oavsett vilken potentiell nytta de kan tänkas ha för offentliga verksamheter eller för det omgivande samhället.

Det är heller inte tydligt om den slutsatsen verkligen har stöd i den forskning som boken vilar på. Det är utan tvekan ett lyckat grepp att inkludera texter skrivna av myndighetspersoner med djup kunskap om hur människorättsarbetet bedrivs i praktiken – även om urvalet av myndigheter inte diskuteras och de kommunala och regionala nivåerna lyser med sin frånvaro. Men valet att låta myndigheterna själva beskriva mänskliga rättigheter som praktik betyder också att det enbart är de avsnitt i boken som handlar om teori och rättstillämpning som bygger på forskning. Den tvärvetenskapliga människorättsforskningen reduceras här till etiska, politisk-teoretiska och rättsvetenskapliga perspektiv, perspektiv som ligger förhållandevis nära varandra i det att de i första hand ser på mänskliga rättigheter som moraliska, politiska och rättsliga normer. Så-

lunda saknar boken bidrag som vilar på exempelvis etnografiska eller enkätbaserade undersökningar som kartlägger hur myndigheternas arbete faktiskt ser ut och vilka konsekvenser det har på olika samhällsnivåer.

I Sverige finns en hel del sådan forskning om hur normer om mänskliga rättigheter fungerar i offentlig förvaltning, inte minst inom barnrättsfältet, där det på sistone kommit flera studier om hur rättighetsarbetet vid myndigheter i vissa fall kan ge stöd till barns intressen och aktörskap, men i många fall hjälper till att legitimera beslut som i praktiken redan fattats på andra grunder (t. ex. Lundberg och Lind 2017). Och internationellt finns en uppsjö av studier som ger anledning att reflektera över värdet med att integrera mänskliga rättigheter i all offentlig verksamhet. Den finske rättsvetaren Martti Koskenniemi (2010) hävdar till exempel att »human rights mainstreaming» i praktiken handlar om att ge institutionell makt åt experter inom människorättsområdet, experter vars specifika perspektiv sedan lätt förvrängs till oigenkännlighet i mötet med andra experter inom de organisationer där de är satta att verka. Koskenniemi anser att arbetet med mänskliga rättigheter bäst bedrivs *utanför* den statliga administrationen – av organisationer, oberoende övervakningsorgan, media och högskolor, som kan lyfta intressen och perspektiv från de människor som normalt sett saknar röst i offentligheten, och som framförallt kan bevara ett stort mått av integritet. Möjligtvis är det en invändning som är svår att framföra i en bok som härrör ur ett regeringsuppdrag och som riktar sig mot de som arbetar eller vill arbeta med människorättsfrågor i offentlig förvaltning. Men det är en för människorättsområdet central fråga: vad händer med de mänskliga rättigheternas kritiska egenskaper när de integreras i statsmaktens vokabulär? Blir det verkligen bättre? Det enkla svaret är att vi inte vet, och där ligger en utmaning för framtida forskning om mänskliga rättigheter i Sverige.

→

*Linde Lindkvist*

LINDE LINDKVIST, »MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER I  
TEORI OCH PRAKTIK – FRÅN IDÉ TILL FÖRVALTNING»

Referenser

- HOFFMANN, JESSIE (2013) *The Right to Housing: Law, Concepts, Possibilities*, Portland: Hart Publishing.
- KARLSSON, ANDREA SOPHIE (2017) »Liberal Intellectuals and Human Rights in the Turkish Public Sphere Contestation and Pragmatism from the 1990s to the AKP-era», Avhandling, Lund: Lunds universitet.
- KOSKENNIEMI, MARTTI (2010) »Human Rights Mainstreaming as a Strategy for Institutional Power», *Humanity*, 1(1), ss. 47–58.
- LUNDBERG, ANNA OCH LIND, JACOB (2017) »Technologies of Displacement and Children's Right to Asylum in Sweden», *Human Rights Review*, 18(2), ss. 189–208.
- NASH, KATE (2015) *The Political Sociology of Human Rights*, New York: Cambridge University Press.