



Göran Rosenberg

Demokrati för mångfald

För att en demokrati idag ska förbli en demokrati måste den förena mångfald med gemenskap, konflikt med rättvisa, rationalitet med identitet. Vad krävs för att demokratin ska klara ett sådant kraftprov, frågar sig Göran Rosenberg och presenterar ett möjligt svar: federation. Men var finns de politiska tänkare och ledare som skulle kunna vinna gehör för ett fördrag om maktodelning i Europa?

1. Två tanketraditioner

Längs den europeiska reformationen och upplysningen, ibland osynligt sammanvävd med dem, växer idén om det naturligt styrda samhället. Idén är i själva verket ofrånkomlig. När föreställningen om en gudomlig styrning uppifrån försvagas, och den försvagas tidigt, uppstår ett ordningsvakuum. Vem styr samhället hur, och i kraft av vad? Det är i detta vakuum som Thomas Hobbes (1588–1679) utformar sina naturlagar för den fredsbevarande staten, John Locke (1632–1704) sina teser om naturtillståndet och samhällskontraktet, David Hume (1711–1776) sin teori om förnuftets och moralens natur, Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) sina traktater om det naturnära livet, Adam Smith (1723–1790) sin beskrivning av den naturligt verkande ekonomin (den osynliga handen) och Immanuel Kant (1724–1804) sin kritik av det rationella handlandets natur. Gemensamt för dem alla är att de söker nya grundprinciper för samhällsstyret, och att de istället för att härleda dem från Gud försöker härleda dem från Naturen i allmänhet och Människans natur i synnerhet. Kan vi förstå Människans natur kan vi basera samhället på mer naturenliga principer, menar de i huvudsak.

Inte helt överraskande har de därvid ganska bestämda uppfattningar om vad människans natur är. Hobbes ägnar de första sexton kapitlen av *Leviathan* åt människans natur och resten åt den starka stat som måste följa av denna. Naturligen befinner sig människan i ett allas krig mot alla, och naturligen måste hon därför underkasta sig en mäktig fredsbevarare. Bin och myror må leva i fred utan en självpålagd övermakt, människan kan det inte. Denna makt som Hobbes ger namnet Leviathan (från sjömonstret i Jobs bok, "när han reser sig bäva hjältar, av ångest mista de all sans") är i sin tur bunden av ett antal "laws of Nature", vilka Hobbes omsorgsfullt räknar upp och beskriver.

John Locke har en större tilltro till människans förmåga att styra sig själv men också självstyret har sitt naturenliga förbehåll: "Att släppa människan lös i obegränsad frihet innan hon har ett förnuft som kan vägleda henne, är inte att tillgodose hennes naturliga privilegium till frihet, utan det är att kasta henne ut bland vildar [thrust him out amongst brutes]", skriver han.¹ Utan förnuft är människan inte mogen friheten. Av samma skäl förutsätter Adam Smith att människan besitter en i bröstet naturligen inplanterad känsla för rättvisa. Utan

denna känsla skulle samhällsbygget falla sönder i atomer, "crumble into atoms", och människan träda in bland andra människor "såsom hon träder in i en lejonkula"². Sentida uttolkare av den osynliga handens teori har ofta förbiset dessa Smiths antaganden om människans moraliska natur, liksom det underliggande villkoret att människan stadigt "förbättras", dvs utvecklas från lägre till högre förnuft, från lägre till högre moralisk känslighet. Den osynliga handen kan verka om och när människan nått en viss nivå av förnuft och moral. Inte förr.

Inte ens John Stuart Mill, den individuella frihetens elegantaste teoretiker, kunde tänka sig frihet för den ännu ej färdigutvecklade människan. I sin liberala stridsskrift *On Liberty* (1859), hävdade han att despotism var ett legitimt styre över "barbarer, förutsatt att målet är deras utveckling, och att medlen kan rättfärdigas med målets uppfyllande". Friheten som princip får sin mening först när människan uppnått det stadium där hon är förmögen att bidra till sin egen utveckling genom fri och jämlik diskussion ("capable of being improved by free and equal discussion").

Naturens lagar vägleder människan till Friheten, friheten vägleder människan till Sanningen. Så ser tankeledet ut. Friheten är till för att upprätta ett sannare förhållande mellan människa och Gud, eller att söka Naturens sanna lagar, eller att ge plats för Människans sanna natur, eller att stärka Människans förnuftsmässiga förmåga att skilja på sanning och lögn. Friheten är helt enkelt ett medel till en sannare samhällsordning. Inte en ordning bland många, utan den ordning som bäst svarar mot Naturens lagar och Människans natur.

Det går inte att förstå den tidiga liberalismen, för att inte tala om den efterföljande socialismen, utan att ta i beaktande denna förvissning om en kommande universellt sann samhällsordning. Det är logiskt en ordning i vilken konflikterna om vilken som är den bästa ordningen successivt måste ebba ut eftersom Sanningen successivt kommer att läggas i dagen. I frihetens förlängning ligger frihetens onödiggörande. Eller som John Stuart Mill formulerar saken i *On Liberty*: "I takt med att mänskligheten förbättras, kommer antalet doktriner som inte längre diskuteras eller ifrågasätts att stadigt växa; och mänsklighetens välbefinnande (*well-being*) kommer praktiskt taget att kunna mätas i antalet och tyngden av de sanningar som befinner sig bortom allt tvivel."³ Han är till och med bekymrad över att de fria diskussioner som han anser nödvändiga för Sanningens frammejlande, kommer att dö ut när alla blir alltmer överens, vilket han anser att alla så småningom måste bli. Hur hålla frågorna vid liv fastän de är avgjorda?, är i princip den utmaning han ser framför sig.⁴

Hos Mill finns tydligt den kluvenhet som från tidig början kännetecknar såväl liberalismen som socialismen, och därmed den demokrati som i hög grad formas i hägnet av dem. Å ena sidan demokrati som ett samhällsskick för harmoni och konfliktupplösning, å andra sidan demokrati som ett samhällsskick för dissonans och mångfald. Å ena sidan demokratin som medel, å andra sidan demokratin som mål och livsform. Liberalismen har i det hänseendet varit mera kluven än socialismen. Socialismen (för att inte tala om kommunismen och nationalismen) har aldrig hymlat om sitt harmoniseringsideal, liberalismen har tidvis vridit sig i vända över sitt. Över Friheten som en konvergerande rörelse mot Sanningen. Över Politiken som en konvergerande rörelse mot rationalitet och harmoni (den självreglerande Marknaden, det klasslösa samhället, den enade nationen, det allt mer samförstående folkhemmet).

I sin bok *Two Faces of Liberalism* gör John Gray⁵ en skarp distinktion mellan liberalismens två traditioner. Den ena, med rötter hos Locke, Smith, Kant och halva Mill, är ett utvecklings- eller förbättringsprojekt i syfte att åstadkomma det rationellt riktiga (och för människan naturligen bästa) styrelseskicket. Den andra, med rötter hos Hobbes, är ett samexistensprojekt med syfte att upprätta ett styrelseskicket för hantering av eviga (naturliga) mänskliga konflikter. För Locke är tolerans en strategi för sanning, för Hobbes en strategi för fredlig samexistens.

Den hittills dominerande "sanningstraditionen" har nu nått vägs ände, menar Gray. Föreställningen om en samhällsordning i vilken mänsklighetens universellt "sanna" mål och värden kan fås att konvergera och harmoniera, har visat sig både logiskt och empiriskt ohållbar. Det som kännetecknar också de "sannaste" av mål och värden, också de värdefullaste av rättigheter, är att de drivna till en viss punkt blir oförenliga och måste vägas mot varandra. Det finns inte ett värde som "naturligen" kan sättas före alla andra, inte ett "naturligt" sätt att väga det ena mot det andra, utan många lika "sanna" avvägningar mellan många lika "sanna" värden och därmed många lika "sanna" samhällsformer. Det som kännetecknar det mänskliga samhället är de naturliga konflikterna mellan kolliderande "sanningar" om rätt och rättvisa, mellan skilda uppfattningar om vad som är ett gott liv och ett gott samhälle. Dessa konflikter kan inte konstrueras bort med aldrig så mycket förnuft, i en aldrig så förnuftig samhällsordning, utan är en del av det "naturligen" mänskliga.

Stuart Hampshire⁶ hävdar från liknande utgångspunkter att "rättvisa är konflikt". Kulturellt och historiskt förankrade procedurer för ofrånkomliga konflikter mellan skilda uppfattningar om gott och rätt är rättvisans kärna. Ingen rättvisa står över och utom sådana konflikter. Varje uppfattning om det "naturligen" rätta och goda kommer förr eller senare att utmanas och ifrågasättas. "Det är inte bara möjligt utan också sannolikt", skriver Hampshire, "att de flesta av de moraluppfattningar och livsstilar som kännetecknar kommersiella, liberala, industrialiserade samhällen, kommer att uppfattas som alltigenom förhatliga av betydelsefulla minoriteter inom dessa samhällen." ⁷

Idag befinner vi oss i ett skede, menar Gray och Hampshire, där "olösliga" konflikter mellan skilda värden och livsstilar inte längre kan underordnas övergripande föreställningar om historiska ödesgemenskaper, naturliga lagar och hägrande förnuftsordningar. Bestående värdekonflikter är den ofrånkomliga regeln, inte det successivt onödiggjorda undantaget. Ska den liberala demokratin ha en framtid måste den sluta se sig själv som ett utvecklingsprojekt (för den sant rättvisa samhällsordningen) och börja se sig själv som ett samexistensprojekt (för ständigt skiftande värdekonstellationer av sanning och rätt), dvs förvandlas från en ordning baserad på enhetlighet och växande värdegemenskap till en ordning baserad på mångfald och permanent värdekonflikt. "Rätt och rättvisa i procedurer [för konflikt] är de enda dygder som rimligen kan förväntas bli respekterade som universella normer", skriver Hampshire. ⁸ *Modus vivendi*, samexistens, är det modesta mål vi kan och bör sträva efter, skriver Gray:

Målet för *modus vivendi* är inte att bilägga värdekonflikter. Det är att sammanjämka individer och livsstilar som hyllar motstridiga värden till ett liv i gemenskap. Vi behöver inte gemensamma värden för att leva i fred. Vad vi behöver är gemensamma institutioner i vilka många livsformer kan samexistera. ⁹

2. Den varma kretsens logik

Detta är naturligtvis lättare sagt än gjort. Enhetlighet och gemenskap är mer näralliggande grundvalar för demokrati än olikhet och konflikt. Det är lättare att fatta demokratiska beslut när *demos* är litet och samstämmigheten stor. Demokratin blev möjlig som modernt statsskick när *demos* kunde avgränsas territoriellt och kulturellt och existerande konflikter hägnas in i en övergripande ödesgemenskap. När en "varm" krets av historiska lojaliteter och band framgångsrikt kunde utvidgas till att omfatta nationer med miljontals människor. När en gemenskap som inte fanns kunde skapas.¹⁰

Denna underliggande känsla av samhörighet, denna vidgade krets av lojalitet och rättvisa, har inte bara bäddat för demokrati och rättsstat utan också för de solidariska välfärdsinstitutioner som vi idag förknippar med ett demokratiskt styre. Känslan av samhörighet har i grunden varit förutsättningen för viljan till rättvisa. Vid samhörighetens gränser – mot de icke-hemmahörande – har följaktligen viljan till rättvisa oupphörligen satts på prov. Stärkandet av samhörigheten har fungerat som argument för utdefiniering och utestängning av icke-hemmahörande. Anpassning, assimilering och homogenisering har i den nationalstatliga demokratin perspektiv inte varit något dåligt utan något nödvändigt. Utan avgränsning (av rättigheter och förpliktelser), ingen demokrati.

Den nationalstatliga demokratin är därmed ohjälpligt kluven. Å ena sidan den varma kretsens sfär av tillhörighet, identitet och känslomässiga lojaliteter – å andra sidan statens sfär av medborgarskap, politiska institutioner och principiella lojaliteter (rättvisa). Den svenska demokratin byggde länge på en långtgående sammansmältning av de två, ja så långt att stat och samhälle i dagligt tal betydde samma sak och demokratins civila strukturer i hög grad kom att knytas till statens institutioner. Det fungerade väl så länge klyftan mellan de två demokratibegreppen förblev dold. Det fungerar mindre väl när den ena "demokratin" inte längre sammanfaller med den andra. När den varma kretsens lojalitet inte längre omfattar statens sfär.

I vissa föreställningar om demokratin har den varma kretsen kommit att betraktas som ett passerbart utvecklingsstadium. Den nutida människan, har det sagts, är upplyst och vidsynt nog att kunna knyta sin känsla av samhörighet direkt till medborgarskapets rättsprinciper utan att behöva förutsätta den samhörighet som är knuten till ursprung, kultur och språk. "Bakom varje fasad av kulturell homogenitet", skriver Jürgen Habermas, "gömmar sig i bästa fall det godtyckliga vidmakthållandet av en hegemonisk majoritetskultur."¹¹ I ett samhälle där flera kulturella, etniska och religiösa subkulturer ska samexistera och samverka, måste därför den politiska samhörigheten frikopplas från majoritetskulturens varma krets av koder och nätverk. "Majoritetskulturen måste ge upp sina historiska anspråk på rätten att formulera den *generella* politik som ska delas av alla medborgare, oavsett varifrån de kommer och hur de lever."

Hur ska det gå till? Vad slags styre kan förena mångfald med gemenskap, olikhet med jämlikhet, konflikt med samexistens? Den svenska regeringen har till exempel förvisso deklarerat att Sverige numera är en "sällskapsgemenskap med samhällets mångfald som grund" och att "den generella politiken på ett helt annat sätt än hittills måste utgå från och spegla den etniska och kulturella mångfald som finns i samhället."¹² Men hittills har den inte på allvar ställt sig

frågan: Hur ska en *generell* politik baserad på likhet och gemenskap, dvs på en stor andel *generaliserbara* preferenser, förändras i riktning mot en *generell* politik baserad på olikhet och värdekonflikter, dvs på preferenser som inte låter sig generaliseras?

Vi måste kunna bli lojala mot konstitutioner istället för mot emotioner, säger Habermas. Men vilka mänskliga värden kan anses frikopplade från emotioner, erfarenheter, passioner, traditioner? Och hur ser de konstitutioner ut som på en gång kan bejaka känsloladdade värdekonflikter och uppamma värdeöverskridande lojaliteter? Hur koppla den varma kretsens lojalitet till den konstitutionella demokratins rättvisa?

Gray och Hampshire söker båda svaret i den konstitutionellt reglerade konflikten mellan ständigt skiftande uppfattningar om det goda livet och det goda samhället, i historiskt och kulturellt särpräglade institutioner för rättvis konflikthantering, i fungerande politiska arenor för argumentation och kompromiss. Vad som krävs, menar de, är ett radikalt brott ("a moral conversion" kallar Hampshire det) med den djupt rotade föreställningen att politik bör och kan leda till ökad konsensus och harmoni.

3. Den onödiggjorda politiken

En möjlig förklaring till det stadigt minskande förtroendet för politikens institutioner över hela västvärlden är den hittillsvarande oförmågan eller obenägenheten att ta detta steg. Politikens alternativ och lösningar tycks tvärtom alltmer sammanfalla, och det politiska utrymmet för moral- och värdekonflikter krympa. "Den enda vägen" (Carl Bildt) och "den gyllene tvångströjan" (Thomas Friedman) tycks allt mer ofrånkomliga. Allt fler avgöranden i vad som de facto är utpräglade värdekonflikter glider över i händerna på "värdeneutrala" domstolar, tjänstemän, forskare, centralbanker, EU-byråkrater och marknadsaktörer. En professionaliserad elit förväntas i allt högre utsträckning fatta de "sant" förnuftiga besluten (på väg mot den sant förnuftiga samhällsordningen), medan en alltmer marginaliserad politikerkår tvingas ägna sig åt att domptera de växande delar av väljarkåren som envisas med att hysa motstridiga och oförnuftiga och öppet värdebaserade uppfattningar i "värdeneutrala" sakfrågor. Politiken kommer därvid ömsom att uppfattas som icke-legitim och icke-effektiv. Icke-legitim av de värdebaserade opinioner som ständigt frustreras eller nonchaleras, icke-effektiv av den "värdeneutrala" elit som vill ha raka rör till de förnuftiga besluten. Ur de frustrerade opinionerna växer föreställningar om demokratins omöjlighet. Ur den "värdeneutrala" eliten växer föreställningar om demokratins (och politikens) onödighet. Kan inte demokratin fatta de sakligt korrekta besluten, måste de sakligt korrekta besluten fattas i annan ordning. Marschen mot den universellt rationella samhällsordningen kan återupptas – utanför demokratin.

Demokratin antas därvid i huvudsak kunna ersättas av marknaden och rättsväsendet. Den från otidsenliga bojar frigjorda marknaden kommer att "naturligen" reglera konflikter om resurser och makt, det från irrationella emotioner frigjorda rättsväsendet kommer "värdeneutralt" att reglera konflikter om rätt och rättvisa. De likväl nödvändiga lagarna och institutionerna (ingen föreställer sig vare sig marknad eller rättsväsende utan lagar och institutioner) framställs av den "rationella" eliten som ett slags naturgivna (tidigare gudagivna) inslag i samhället, allt mer frikopplade från de historiska och kulturella värdekonflikter som präglat och särpräglat dem. Demokratins eventuellt återstående roll blir att legitimera en ordning som i allt väsentligt har

formats utanför demokratins institutioner. Man "informerar" tills nödvändig opinion uppnåtts eller folkomröstar tills nödvändiga beslut fattats. Samhällets konflikter står mellan kunskap och ignorans, mellan de upplysta och de ännu ej informerade.

Ett symptom på denna urlakning av demokratin på värdeinnehåll är omvandlingen av politiska konflikter till rättsliga tvister och värdebaserade opinioner till rättighetsbaserade krav (från "jag anser" till "jag har rätt till"). Konflikter mellan motstridiga uppfattningar om gott och rätt (där lösningen är en tids- och kontextbunden politisk kompromiss) förvandlas till konflikter mellan motstridiga rättigheter (där lösningen är en prejudicerande dom). Denna "juridifiering" av politiken kommer knappast att kunna dämpa genuina värdekonflikter, än mindre lösa dem. Snarare kan man befara att omvandlingen av värdebaserade opinioner till rättighetsbaserade krav kommer att öka frustrationen hos de individer och grupper vilkas värden inte påverkar politiken och vilkas "rättigheter" inte genomdrivs av rättssystemet. "I ett samhälle med skarpt divergerande etiska synsätt, kommer åberopandet av grundläggande rättigheter inte att kunna producera lösningar som accepteras som legitima", skriver Gray. "Om vi eftersträvar legitima och stabila lösningar i frågor som delar oss, har vi inget alternativ till politikens långbänk." ¹³

Detta är inget argument mot universella teorier om rättvisa eller mot universellt accepterade mänskliga rättigheter, bara ett argument mot dem som tror att man kan ersätta politiska kompromisser med juridiska rättigheter. Inga rättigheter är starkare än viljan att respektera dem. Viljan att respektera dem skapas i politiken, inte i juridiken.

"Ett politiskt system som vill vara demokratiskt måste erkänna existensen av oöverstigliga värdekonflikter", hävdar den franske sociologen Alain Touraine. Ett samhälle som i dagens värld vill förbli kulturellt homogent blir "per definition antidemokratiskt".¹⁴ Demokratin är det enda politiska system som idag har förutsättningar att både erkänna konflikterna och hantera dem. Bara ett demokratiskt system, menar Touraine, kan etablera den nödvändiga länken mellan våra motstridiga värden och vår gemensamma värld. Varför bara demokratin? Jo, därför att bara demokratin tilldelar individen rollen som politiskt subjekt, och bara som politiskt subjekt kan individen (enskilt eller kollektivt) "förlika det universella med det partikulära, instrumentalitet med övertygelse".¹⁵

4. Från objekt till subjekt

Det finns naturligtvis de som har en annan syn på demokratins uppgift. Som menar att demokratin inte behöver särskilt aktiva politiska subjekt. Som menar att det räcker med den aktivitet som krävs för att rösta bort en misshaglig regering, eller att demokrati kan definieras som valfrihet på en politisk marknad. Men i ett samhälle kännetecknat av oöverstigliga värdekonflikter kommer det även att råda konflikt även om själva den politiska marknaden och dess villkor.

Bara som politiska subjekt kan vi jämka våra värden med andras, våra uppfattningar om vad som är gott med våra insikter om vad som är möjligt och rimligt. Bara som politiska subjekt kan vi skapa de nödvändiga länkarna mellan våra motstridiga uppfattningar om rätt och våra gemensamma institutioner för rättvisa. "Demokrati kan främst definieras som det institutionella rum som skyddar individens strävan att träda fram och bli erkänd som politiskt subjekt", hävdar Touraine.¹⁶

Föreställningen att rättigheter kan formuleras och garanteras utom politiken, eller att rättigheter kan existera utan förpliktelser, är hursomhelst en illusion. Likaså föreställningen att våra "sanna" behov kan fastställas med hjälp av utilitaristiska värdehierarkier eller ekonomiska nyttomodeller. I själva verket är det lätt att se hur varje föregivet rationellt tillgodoseende av föregivet "sanna" behov döljer genuina värdekonflikter. Vad är ett rationellt trafiksystem? En rationell hälso- och sjukvård? En rationell skola? En rationell barnomsorg? På område efter område ser vi hur skilda värderingar av vad som är gott leder till skilda uppfattningar av vad som är rationella behov. Den ökade roll som privatisering och konkurrens tilldelats för att lösa den här typen av konflikter (ökad valfrihet på en marknad av varor och tjänster) har som första villkor accepterandet av en övergripande rationalitet, nämligen marknadens (är du missnöjd med livet, välj ett annat). Det är en rationalitet som reducerar betydelsen av politiska debatter och kompromisser och som därmed försvagar vår förmåga att upprätthålla, förnya och anpassa de offentliga institutioner och lagar som är demokratins förutsättning. "Varhelst konflikter mellan intressen och värden finns, måste rum organiseras för politiska debatter och överläggningar", skriver Touraine.¹⁷ Där marknadsrationaliteten tar över hand evakueras politikens rum och värdekonflikterna blir hemlösa.

En sådan hemlöshet kan komma att slita sönder samhällets sociala väv och leda till djupare klyftor än det gamla klassamhällets, befarar Touraine. Konflikten mellan marknadens instrumentella rationalitet och människors värdebaserade identitet är oöverstiglig. De kan inte rationaliseras eller informeras bort utan måste antingen undertryckas eller jämkas. För en demokrati är jämkning den enda möjligheten. En demokrati som inte kan jämkas mellan motstridiga värden kan inte förbli en demokrati. För att en demokrati ska förbli en demokrati krävs idag att den ska förena mångfald med gemenskap, konflikt med rättvisa, rationalitet med identitet.

Vad krävs för att demokratin ska klara ett sådant kraftprov?

5. Demokrati för mångfald

Ett i de flesta av Europas länder ännu oprövat svar på den frågan är en konstitution som länkar samman skilda politiska rum på skilda nivåer i samhället inom ramen för en övergripande politisk gemenskap. Ett sådant sätt att organisera demokratin kallas federation. I en federation kan rummen variera, liksom nivåerna, liksom länkarna mellan dem, liksom den övergripande gemenskapen. Beroende på graden av självständighet mellan högre och lägre nivåer skiljer man ibland mellan federation (förbundsstat) och konfederation (statsförbund), men i båda fallen handlar det om politiska system för jämkning av motstridiga intressen och värden. Och i båda systemen gäller principen att lägre nivåer genom fördrag (latinets *foedus* betyder just fördrag eller förbund, härlett av *fi'do*, lita på) avstår makt till en gemensam högre nivå. Federationen är en form som kombinerar politiskt självstyre på lägre nivå med växande grader av samstyre på högre. Principen är att makten härleds nerifrån och upp. Det är de lägre nivåerna som avstår makt till de högre, inte tvärtom. Vem som har makt över vad på vilken nivå, är den federala konstitutionens kärna. Det finns länkar mellan nivåerna, men också tydliga gränser. Den högre nivån kan inte invadera den lägre när så passar, och den lägre kan inte nonchalera den högre när så passar.

Utan att behöva fördjupa oss i olika federationers tillkomst och uppbyggnad, är det uppenbart att varje federation har en unik historia och en unik struktur. En federation i Europa på 2000-talet har andra drivkrafter och förutsättningar än

en federation i Nordamerika på 1780-talet. Den centrala uppgiften för en federation i dagens Europa är att förena demokrati med mångfald. Och då inte bara den historiskt etablerade mångfald som representeras av skilda nationalstater, utan också den historiskt nya mångfald som representeras av skilda kulturer, identiteter och värden inom varje nationalstat. Federationen är därmed inte bara en potentiell lösning på den europeiska unionens demokratiska problem, utan också på de europeiska nationalstaternas. Också nationalstaterna måste federaliseras.

Den i det här sammanhanget centrala egenskapen hos federationen är dess möjligheter att inom ett och samma politiska system förena maktnivåer där individer och grupper kan träda fram som värde drivna subjekt, och maktnivåer där de i stigande grad accepterar att vara objekt. Mellan maktnivåer där det betyder mycket vem man är och vad man gör, och maktnivåer där det betyder allt mindre. I och med att nivåerna är politiskt länkade och makten tydligt utskiftad i ett demokratiskt förankrat grundfördrag, finns åtminstone på pappret förutsättningar för att en existerande mångfald av värden på lägre nivå ska kunna samexistera och samspela med ett begränsat antal värden på högre.

Utgångspunkten måste dock vara att alla nivåer i federationen är konstitutionellt reglerade rum för hantering av värdekonflikter. På alla nivåer måste organiseras offentliga arenor för debatt och kompromiss. På alla nivåer måste etableras procedurer och institutioner där motstridiga uppfattningar om gott och rätt kan jämkas samman till en gemensam ordning, där rättigheter kan vägas mot förpliktelser, där verklig makt kan kopplas till verkligt ansvar.

Federationer är följaktligen varken lättbildade eller lättstyrda. I synnerhet inte om de ska bildas på demokratisk väg. Förutom svårigheten att få gamla eliter att avstå etablerad makt, finns svårigheten att vinna folklig acceptans för en ordning som konstituerar mångfald och konflikt. Den varma kretsens logik är svårfrånkomlig. Motsatsen till mångfald är inte enfald (i varje fall inte nödvändigtvis) utan enhetlighet, och enhetlighet är en mera instinktiv bas för gemenskap än mångfald. Till nationalstatsidéns folkliga framgång bidrog visionen av enhetlighet och harmoni, inte mångfald och konflikt.

Men valet idag står inte mellan mångfald och enhetlighet. Valet står mellan mångfald med demokrati eller mångfald utan, mångfald med demokratiskt legitima institutioner för konflikthantering och mångfald utan. Mångfald är inte ett tillstånd att välja till eller bort, utan det reellt existerande villkoret för varje samhälle som vill vara demokratiskt. Enhetlighet kan hädanefter bara uppnås med icke-demokratiska medel. Den varma krets som nationalismens blods- och ödesmyter en gång kunde frammana är i inte längre möjlig – annat än som nostalgisk fantasi eller väpnat monster. De historiska förutsättningarna för demokratier baserade på föreställningar om enhetlighet var unika och tillfälliga och existerar inte längre. Drömmar om enhetlighet leder till Balkan. Eller åtminstone till Haider, Hagen, Bossi och Kjaersgaard. Och i deras politiska förlängning till regimer baserade på uteslutning och förtryck. Också ett slags mångfald förvisso, men med diskriminering, etnisk rensning och våld som reguljära metoder för konflikthantering. De historiska samhällsformer där mångfald trots allt har kunnat förenas med en viss tolerans har i regel varit mångnationella imperier där toleransens villkor har varit underkastelse. Det som till sist ändade imperiernas epok var den nationella demokratin. Enhetlighetens demokrati.

Uppgiften att skifta nationella demokratiers fundament från likhet till olikhet, från enhetlighet till mångfald, är följaktligen politiskt ny och historiskt

oprövad. Dock ofrånkomlig om man anser att demokratin bör bevaras. Alla anser inte det. Det finns de som anser att individuella val på en politisk marknad kan ersätta demokratins kollektiva beslutsprocesser och att politikens medel successivt kan onödiggöras. Men utan demokratisk process ingen rättvisa. Och utan rättvisa ingen konflikthantering. Och utan konflikthantering ingen fred.

Fredens och ordningens problematik är vad som i sista hand bjuder oss att basera demokratin på mångfald istället för på enhetlighet. Enhetlighet kan inte fredligt förenas med demokrati, och en fredlig ordning för mångfald kan inte etableras och upprätthållas utan demokrati. Det betyder inte att demokratin är given, lika lite som freden är det. Samhällsordningar uppstår inte "naturligen" (inte heller marknader). Samhällsordningar är mer eller mindre sofistikerade mänskliga konstruktioner, utformade och omformade i ett tids- och kontextbundet samspel mellan makt och rätt, tvång och frihet, ordning och konflikt, verklighet och vision, nytta och värde. Ordningar baserade på olikhet är otvivelaktigt svårare att konstruera än ordningar baserade på likhet. Stammen eller klanen är en enklare ordning än nationalstaten, nationalstaten enklare än federationen. Vägen till den amerikanska federationen, från författningskonventet i Philadelphia 1787 till ikraftträdandet 1791, var kantad av konflikter, utkast, pamfletter, debatter, konvent och omröstningar. Där fanns federalister och antifederalister, sådana som hävdade nödvändigheten en federal maktnivå och sådana som befarade en amerikansk superstat (monarkiskt envælde). Det var en process vars utgång på intet sätt var given men som ledde till bildandet av Amerikas förenta stater därför att det fanns ett begripligt och genomtänkt förslag och en skickligt genomförd kampanj för att "sälja" det. De viktigaste argumenten för federation fördes under hösten 1787 fram i åttiofem (!) artiklar, publicerade i fyra olika New York-tidningar (staten New York var en potentiellt svag länk i processen), av tre skilda "författningsfäder", James Madison, Alexander Hamilton och John Jay, under den gemensamma pseudonymen Publius. Om den nybildade federationens politik skulle Madison och Hamilton snart bli djupt oense, men i försvaret av federationen som konstruktion var det ibland svårt att se vem som hade skrivit vad.¹⁸

Var är våra Madisons? undrar med rätta den engelske statsvetaren Larry Siedentop i en klarsynt bok om demokratin i Europa.¹⁹ Varför har Europa inte lyckats generera en författningsprocess och en författningsdebatt som i djup och omfattning ens tillnärmelsevis kan jämföras med den amerikanska? Var finns de politiska tänkare och ledare som skulle kunna formulera och vinna gehör för ett fördrag om maktodelning i Europa? Som skulle kunna göra tydligt för nationella medborgare att valet inte står mellan bevarat nationellt självstyre och en ny europeisk superstat utan mellan en omöjlig demokrati och en möjlig. Som skulle kunna övertyga europeiska väljare om att federalism är en möjlig konstruktion för demokratisk mångfald, inte ett oundvikligt recept för byråkratiskt Brysselstyre. Som skulle kunna gjuta politisk passion i en debatt om Europas konstitution.

Istället förs den konstitutionella debatten i tekniska och svårbegripliga termer av politiska "vetenskapsmän" som "huvudsakligen upphört att verka utifrån några som helst uppfattningar om mänsklig välmåga och utveckling", skriver Siedentop. "Källorna till och målen för politiskt handlande negligeras till förmån för studiet av observerbara trender. Det är en smula som att studera sexualakten utan referenser till kärlek eller lust!"²⁰

Det är därmed också en debatt som nästan tvångsmässigt dominerats av politikens resultat på bekostnad av politikens former, av ekonomins språk på

bekostnad av politikens, av kortsiktiga utspel och ogenomtänkta överenskommelser på stressade toppmöten mellan strykrädda europeiska stats- och regeringschefer.

Likväl är det formerna för politiken det nu måste handla om. En ny konstruktion för demokratin i Europa måste formuleras, debatteras och genomdrivas om inte demokratin ska vittra sönder och fredlig konflikthantering övergå i allas krig mot alla.

I den meningen formulerade Hobbes rätt problem, hur få människor med motstridiga värden och intressen att leva i fred med varandra, men konstruerade en tidsfärgad och sedan länge omöjlig lösning. För att en gemensam ordning idag ska vara möjlig måste den kunna förena mångfald och demokrati. Den måste utgå från att genuina värdekonflikter är ofrånkomliga och centrala, men också från att människan själv måste konstruera de allt annat än "naturliga" ordningar som krävs för att hantera dem.

-
- 1 *Concerning Civil Government*, Second Essay, #63
 - 2 Adam Smith: *Theory of Moral Sentiments*, Prometheus Books, New York 2000, s 125–126
 - 3 I original: "As mankind improve the number of doctrines which are no longer disputed or doubted will be constantly on the increase: and the well-being of mankind may almost be measured by the number and gravity of the truths which have reached the point of being uncontested."
 - 4 Ordagrant i original: "The loss of so important an aid to intelligent and living apprehension of a truth, as is afforded by the necessity of explaining it to, or defending it against, opponents, though not sufficient to outweigh, is no trifling drawback from the benefit of its universal recognition."
 - 5 John Gray är för närvarande professor i European Thought vid London School of Economics and Political Science.
 - 6 Stuart Hampshire var tidigare Fellow vid All Souls College i Oxford och har innehaft professurer i filosofi vid både Princeton och Stanford.
 - 7 Stuart Hampshire: *Justice is Conflict*, Duckworth, London 1999, s 33. "It is not only possible but, on present evidence, probable that most conceptions of the good and most ways of life which are typical of commercial, liberal, industrialised societies, will often seem altogether hateful to substantial minorities within these societies..."
 - 8 A.a, s 56. "Fairness and justice in procedures are the only virtues that can reasonably be considered as setting norms to be universally respected."
 - 9 John Gray: *Two Faces of Liberalism*, Polity Press, London 2000, s 5–6. "The aim of *modus vivendi* cannot be to still the conflict of values. It is to reconcile individuals and ways of life honouring conflicting values to a life in common. We do not need common values to live in peace. We need common institutions in which many forms of life can coexist"
 - 10 Ett utförligare resonemang om den varma kretsens politik finns i *Moderna Tider* nr 104, juni 1999.
 - 11 Jürgen Habermas: "The European Nation State – Its Achievements and Limitations on the Past and Future of Sovereignty and Citizenship". Manuskript hos författaren.
 - 12 Regeringsproposition 1997/98:16; "Sverige, framtiden och mångfalden, från invandarpolitik till integrationspolitik"
 - 13 John Gray, s 117. "When society contains sharply divergent ethical beliefs, an appeal to basic rights will not produce a settlement that is accepted as legitimate. If we seek a settlement of divisive issues that is legitimate and stable, we have no alternative to the long haul of politics."
 - 14 Alain Touraine: *Qu'est-ce que la démocratie?*, Fayard 1994. På engelska: *What is democracy?* Westview Press 1997, s 121–122.
 - 15 A.a., s 122. "Only the actor – individual or collective – can reconcile the universal with the particular and instrumentality with conviction."
 - 16 A.a, s 125. "Democracy can be defined primarily as an institutional space that protects the effort of an individual or a group to emerge and be recognized as a subject."
 - 17 A.a., s 120. "Wherever conflicts exist over interests and values, a space must be organized for political debates and deliberations."

- ¹⁸ Jag har skrivit utförligare om den amerikanska författningsprocessen i *Friare kan ingen vara*, Norstedts 1991, kapitel 5.
- ¹⁹ Larry Siedentop: *Democracy in Europe*, Penguin Books, London 2001
- ²⁰ A.a, s 37. "The sources and goals of political activity are neglected an favour of analyzing observable trends. It is a bit like studying the sexual act without any reference to sex or desire!"

Published 2001-11-27
Original in Swedish
© eurozine
© Göran Rosenberg