

Demokratins gränser

ett liberalt alternativ till påverkanprincipen

Abstract

What every theory of democracy has in common is a reference to “a people” who are, in one way or another, collectively self-governing. Given that, surprisingly little attention has been paid to the so called boundary problem of democratic theory, or, in other words, the question of who should be included in the democratic community. Lately, the historically given boundaries have been questioned in favour of a cosmopolitan democracy. Still, little has been said about the boundary problem in general, especially from a theoretical point of view. This paper is an attempt to help filling that gap. Drawing on the liberal notion of individual autonomy, it is argued that democracy should be bounded following three principles, lexically ordered (in the Rawlsian sense). The principles claim that democracy should be bounded so to (1) include everyone whose basic liberties are affected by a decision, (2) include everyone who has moral rights to claim the resources affected by a decision and (3) everything else considered, make the democratic community as small as possible.

Keywords: boundary problem, democratic theory, liberalism, cosmopolitanism

Number of characters: 83726

Innehållsförteckning

1	Inledning	1
1.1	Påverkanprincipen och individualismen	3
1.2	Syfte och preciseringar	4
1.3	Studiens avgränsningar	5
1.4	Disposition	5
2	Att studera det önskvärda	7
2.1	Idén om reflexiv jämvikt	7
2.2	Att presentera det önskvärda	9
2.3	Att avgränsa ett <i>demos</i>	9
3	Individen och samhället	11
3.1	Individuell autonomi	11
3.2	Den komunitära kritiken	14
3.3	Individuella och gemensamma värderingar	16
3.4	Normativa antaganden.....	18
4	Demokratins gränser	20
4.1	Demokratiska beslut och individens autonomi	21
4.2	Tre avgränsningsprinciper	22
4.3	Kosmopolitiska rättigheter	25
5	Principernas konsekvenser	27
5.1	Avslutande kommentarer	28
	Referenser	30

1 Inledning

Ända sedan demokratins gryning har det demokratiska styrets former varit omdiskuterade. Frågor som hur styret ska organiseras, vad det demokratiska samhällets mål ska vara och hur individens förhållande till kollektivet ska förstås har debatterats från det antika Atens dagar till våra och vi har ingen anledning att tro att diskussionen kommer att tystna. De skilda uppfattningar som finns återspeglar den mångfald värderingar människor hyser i centrala, livsavgörande frågor, och så länge människor kan hysa olika uppfattningar om det goda kommer frågorna inte att kunna besvaras definitivt. Vad som dock är gemensamt för alla uppfattningar av demokrati är en referens till ett folk, ett *demos*, och tanken att detta folk, i någon mån, ska styra sig självt. Mot bakgrund av detta är det förvånande att demokratiteorin ägnat så lite kraft åt att diskutera vilka som ska utgöra folket. Förvisso har medborgarskapsbegreppet diskuterats ingående och vi ser genom historien hur fler och fler grupper inkluderats i styret. Det demokratiska styrets yttre gränser har dock i mångt och mycket förbigåtts med tystnad. Demokratiteorin tycks ta sitt folk för givet, diskussionerna har inte gällt *vilka* som ska tillhöra folket, utan *hur* styret ska organiseras, eller möjligen *vilka inom* folket som ska delta i styret. Den här uppsatsen är ett bidrag till diskussionen om vilka som bör utgöra folket, eller som jag fortsättningsvis kommer att uttrycka mig, vilka som bör utgöra *demos*.¹

Robert Dahl konstaterade 1970 att frågan om vilka som ska utgöra *demos* ”nästan totalt har försummats av alla de stora politiska filosoferna som skrivit om demokrati” (Dahl, 1970, s. 60, här citerad ur Arrhenius, 2005, s. 47). Sedan Dahl skrev de ovan citerade orden har förvisso mycket hänt. De *demos* som tidigare togs för givna har nu börjat ifrågasättas, ofta i form av argument för inrättandet av ett globalt, eller kosmopolitiskt, *demos* (Held, 1995; 1998; Tännsjö, 2004; Doucet, 2005). Skälen att inrätta ett kosmopolitiskt *demos* är generellt goda, exempelvis är

¹ Det kan vara på sin plats att förtydliga att jag här använder begreppet *demos* annorlunda än vad som är brukligt. Vanligare är kanske att som Robert Dahl skilja mellan *folket* och *demos* och låta det förra utgöra invånarna och det senare de medborgare som är berättigade att delta i styret (Dahl, 2005, s. 15-16). I dagens Sverige skulle folket, enligt Dahls definition, utgöras av alla inom Sveriges gränser bofasta individer, medan *demos* skulle utgöra svenska medborgare över 18 år. Jag kommer i det följande, om inte annat specifikt anges, att till skillnad från Dahl använda begreppen *demos* som synonymt med folket. När jag talar om *demos* gränser talar jag således samtidigt om folkets gränser. Jag vill därmed inte påstå att alla som tillhör det avgränsade folket ska ges rätt att delta i beslut, vi bör exempelvis fortfarande exkludera minderåriga utan tillräcklig kognitiv förmåga. Däremot är den åtskillnad Dahl gör mellan folket och *demos* inte relevant för mina syften. Jag diskuterar den demokratiska församlingens yttre gränser, inte vilka kategorier av invånare som ska eller inte ska tillåtas delta i styret, och jag väljer att använda termen *demos* för att komma bort från de konnotationer av nationell, historisk och kulturell gemenskap som begreppet folket dras med. Jag kommer också att använda uttrycket demokratins gränser som synonymt med *demos* gränser.

det svårt att ifrågasätta David Held när han argumenterar för att frågor med global räckvidd måste, om demokratin inte ska urholkas, hanteras av ett globalt *demos* (Held, 1998).² Det står dock samtidigt klart att alla frågor inte kan lösas på den globala nivån. Vi måste fortfarande ha regionala och lokala *demos* och argumenten för ett kosmopolitiskt *demos* svarar inte på hur våra regionala och lokala *demos* ska avgränsas.

Färre är de studier som försökt gripa sig an frågan på ett generellt plan och alltså kan säga något om både globala och regionala *demos*, men även på detta område har ett flertal intressanta studier presenterats de senaste åren. En som i sin klarhet och enkelhet särskilt förtjänar att nämnas är Gustaf Arrhenius *Vem bör ha rösträtt?* (Arrhenius, 2005).³ Arrhenius föreslår att *demos* ska avgränsas i enlighet med *påverkanprincipen*, enligt vilken den som är relevant påverkad av ett beslut bör ges inflytande över beslutet (Arrhenius, 2005, s. 54). Principen är intuitivt tilltalande, men är, i det att den inte säger något om vad som är relevant påverkan, alltför vagt formulerad. Arrhenius avvärjer en diskussion om vad som är relevant påverkan (Arrhenius, 2005, s. 55), men utan en sådan kan vi, vill jag hävda, inte presentera rimliga avgränsningsprinciper. Låt mig låna Arrhenius exempel Barsebäck (jfr Arrhenius, 2005, s. 61, n. 16). Påverkanprincipen skulle, om vi accepterar att kärnkraft medför en risk för de närboende, ha talat för att danskarna borde ha givits inflytande över Sveriges beslut om Barsebäck. Den har dock svårare att svara på om norrlänningarna borde ha givits inflytande över besluten eller inte. Om vi antar att de bor tillräckligt långt bort från Barsebäck för att inte skadas vid en olycka är de inte, i detta avseende, påverkade. Vi kan dock förmoda att de via skattesedeln varit medfinansiärer till projektet och därmed varit ekonomiskt påverkade. Vi kan också förmoda att de givits tillgång till el producerad vid Barsebäck och därmed varit påverkade i även andra avseenden. Problemet här är inte att norrlänningarna är påverkade i vissa avseenden men inte i andra. Problemet är att de är påverkade *som en följd av befintliga gränser*, som en följd av att de betalar skatt i Sverige och får tillgång till el producerad i Sverige. Påverkanprincipen får svårt att ta hänsyn till att de gränser vi sätter upp för vårt *demos* i *sig själva* avgör vilka som kommer att vara påverkade av våra beslut.

Vi måste hitta andra principer, eller åtminstone komplettera påverkanprincipen med en uppfattning av vem som *bör* vara påverkad av ett beslut. Några givna svar på den frågan finns inte, men genom att ta stöd i de teorier som den politiska filosofin erbjuder oss, kan vi ringa in och närma oss attraktiva principer för *demos* avgränsning. Den här uppsatsen är mitt förslag till hur sådana principer bör se ut.

² Därmed inte sagt något om *hur* ett globalt styre ska formaliseras, huvudsaken är *att* ett globalt styre inrättas. Om det sker i form av en federation mellan suveräna nationalstater, i form av ett globalt, folkvalt parlament eller på annat vis är här inte intressant.

³ *Vem bör ha rösträtt?* har framställts inom ramarna för projektet *Gränslös demokrati* vid Stockholms universitet, ett projekt som avser svara på frågan "Är det möjligt att förverkliga demokrati på en överstatlig eller till och med global nivå?". Återigen ser vi att fokus är globala eller åtminstone supranationella *demos*. För mer information om projektet *Gränslös demokrati*, se <http://www.philosophy.su.se/demokratiprojekt/gd/>.

1.1 Påverkanprincipen och individualismen

Om vi ska organisera våra samhällen efter individualistiska eller kollektivistiska principer är en av den politiska filosofins återkommande stöttstenar. Frågan är komplex och jag kan inte här föra en generell diskussion om problematiken. Jag vill dock hävda att vi, när vi ska avgränsa våra *demos*, bör formulera våra principer utifrån individualistiska utgångspunkter. Skälen därtill är två. Det första är att individer har rättigheter som går utöver vad demokratiska församlingar får besluta om. Om en demokratisk majoritet beslutar inskränka en minoritets eller enskilda individers rättigheter, må beslutet vara legalt korrekt, men det behöver därmed inte vara moraliskt rätt (Dahl, 2005, s. 242; Dworkin, 2006, s. 289). Individer har rättigheter som ger dem moraliskt, om än inte alltid legalt, företräde framför kollektivet. När vi söker principer för hur våra samhällen ska organiseras bör vi därför grunda dessa principer i individers rättigheter. Det andra skälet är av teoretisk karaktär. Om vi, när vi diskuterar avgränsningsproblemet, ska kunna bortse från de historiskt givna gränserna, nationella såväl som kulturella och etniska, måste vi rimligen formulera våra principer utifrån enskilda individer. Alla andra ansatser låser fast oss i redan befintliga strukturer. Jag påstår därmed inte att vi nödvändigtvis *ska* bortse från de befintliga strukturerna, men jag påstår att vi i våra utgångspunkter bör frigöra oss från dem.

Är då påverkanprincipen, såsom Arrhenius framställer den, individualistisk eller kollektivistisk till sin karaktär? Arrhenius diskuterar inte hur principen ska tolkas och av hans text framgår inte med önskvärd tydlighet om han talar om det relevant påverkade *folket*, eller om de relevant påverkade *individerna*. Jag tror dock att principen, såsom Arrhenius argumenterar för den, måste tolkas kollektivistiskt. Endast om vi tolkar den kollektivistiskt ger den, som Arrhenius hävdar, uttryck för ett demokratiskt ideal (Arrhenius, 2005, s. 54). Väljer vi att tolka den individualistiskt ger den istället uttryck för varje individs rätt att i möjligaste mån styra sitt eget liv. Den rätten är inte en demokratisk självklarhet. Idag uppfattar vi den kanske som självklar och förknippad med demokratin, men så har inte alltid varit fallet. I exempelvis det antika Aten sågs individen som i första hand medborgare, inte som individ, och hennes angelägenheter ansågs underordnade samhällets (Held, 1997, s. 35-36). Likaså uppfattade Rousseau under 1700-talet individen som fri inte *från* samhället, utan *genom* samhället, genom aktivt deltagande i samhällets styre och genom att underkasta sig den allmänna viljan (Held, 1997, s. 82-83). I samhällen som dessa är inte det viktiga att den *individ* som påverkas av ett beslut ges inflytande över det, utan att det *folk* som påverkas av ett beslut ges inflytande.

Den idé jag vill att påverkanprincipen ska vila på, idén om den fria, självstyrande människan, är historiskt sett förhållandevis ny. Den bröt inte in i den demokratiska traditionen förrän med den liberala demokratin framgångar under sent 1700-tal (Pettit, 1997, s. 44). Tolkar vi påverkanprincipen individualistiskt är det således inte hos demokratin idé vi ska söka stöd för den, utan hos den *liberala* demokratin idé. Den liberala demokratin utmärkande drag är att den

söker garantera individen skydd från kollektivets godtyckliga maktutövning (Held, 1997, s. 102-103; Stokes, 2002, s. 27-28) och det är här, hos den liberala demokratins starka individfokus, och i slutänden hos liberalismen, vi finner tanken att den *individ* som är påverkad av ett beslut också bör ges inflytande över det. Låt mig därför backa ett steg och söka avgränsningsprinciper hos den liberala idén om den självstyrande individen.

1.2 Syfte och preciseringar

Det har blivit dags att slå fast studiens syfte. Som jag har påpekat ovan finner jag påverkanprincipen intuitivt tilltalande. Jag ser dock att den brister i två avseenden. Dels ger den oss inte någon teori om vad som är att betrakta som relevant påverkan, dels ger den inte, såsom Arrhenius argumenterar för den, uttryck för den normativa individualism jag vill hävda bör styra våra avgränsningsprinciper. Låt mig därför lägga Arrhenius princip åt sidan och söka efter nya principer, principer som dels är individualistiska till sin karaktär, dels ger oss en teori om vad som är att betrakta som relevant påverkan.

Syftet med föreliggande uppsats är därför att, utifrån normativt individualistiska utgångspunkter, föreslå principer för demokratins avgränsning, eller som jag också kommer att uttrycka mig, för *demos* avgränsning.

Två preciseringar är nödvändiga. Den första är att jag enbart diskuterar *demos* spatiala avgränsning, den andra är att jag avser presentera en *tunn* teori om hur demokratin ska avgränsas. Låt mig först kommentera avgränsningens karaktär. Jag avser att diskutera *demos* spatiala avgränsning, det vill säga vilken *demos* geografiska räckvidd bör vara. Jag utelämnar frågan om vilka *inom* den avgränsade sammanslutningen som ska ges beslutsrätt. Jag utelämnar också frågan om *demos* temporala avgränsning, det vill säga vilken tidsmässig räckvidd vi kan ge våra beslut och hur vi ska hantera problemet att vi inte kan inkludera framtida människor i *demos*, trots att de påverkas av de beslut vi fattar idag. Frågorna är intressanta, men jag låter dem falla utanför ramarna för min studie.

Den andra preciseringen är att jag avser att presentera en *tunn* teori om demokratins avgränsning. Med *tunn* teori menas i detta sammanhang ett ramverk för beslutsfattande, utan att mer än absolut nödvändigt (se avsnitt 2.3) därigenom sägs om innehållet i besluten (Waldron, 1995, s. 98). Konkret innebär det att jag kommer att diskutera kriterier för vilka *individer* som bör ges inflytande över beslut, men inte vilka *beslut* som bör fattas. Jag kommer att låna resonemang från teorier som förespråkar vissa beslut framför andra, men jag kommer att använda teorierna enbart för att avgränsa demokratin, inte för att diskutera beslutens innehåll. Innehållet, politikens substans, överlåter jag åt de *demos* jag avgränsar att besluta om.

1.3 Studiens avgränsningar

Inte bara demokratier måste avgränsas, även uppsatser behöver gränser. Låt mig därför säga några ord om vad jag avser och inte avser att göra. Jag har redan påpekat att jag kommer att fokusera på demokratins spatiala avgränsning och lämna andra avgränsningsaspekter därhän. Jag kan här också förtydliga att min ansats är teoretisk. Jag kommer att, när det underlättar förståelsen av mina resonemang, ge konkreta exempel hämtade från det verkliga livet. Jag kommer dock inte att utförligt applicera de principer jag föreslår på specifika fall. Naturligtvis skulle studiens relevans ökas ytterligare om jag utsatte mina principer för ett möte med reella, verkliga problem, men uppsatsformatet låter mig inte ta det nödvändiga utrymmet i anspråk.

Jag kommer heller inte att diskutera hur individens värderingar formas av de samhällen hon är del av. Jag kommer, som en följd av min normativa individualism, ansluta mig till en uppfattning av individen som fristående från sina mål och sin sociala situation (jfr Kymlicka, 1998, s. 91). Jag är inte övertygad om att det är en ontologiskt rimlig uppfattning av individen, men jag ser det som en normativt nödvändig uppfattning. Studien skulle vinna på att förankras i en ontologiskt rimligare förståelse av relationen mellan individ och samhälle, men inte heller det låter sig göras inom textens begränsade ramar.

Studiens sista avgränsning är att jag avser studera det önskvärda, inte det möjliga. Jag intresserar mig därmed inte för om mina resonemang är direkt praktiskt tillämpbara, utan söker efter de ideal vi bör sträva mot (Badersten, 2004, s. 223; Kukathas & Pettit, 1992, s. 16-21). Naturligtvis kommer jag att låta mina resonemang grunda sig i världen såsom vi känner den, men jag kommer inte att ta hänsyn till den politiska verklighetens begränsande villkor. Visst kan man invända att en teori, för att vara attraktiv, måste gå att omsätta i praktiken. Den kritiken missar dock målet. Att vi när vi implementerar våra politiska teorier tvingas acceptera approximationer av idealen är i sig inget skäl att formulera idealen annat än som just ideal. Endast genom att i detta skede bortse från verklighetens begränsningar kan vi på ett systematiskt vis nå en djupare förståelse för vilka ideal vi bör sträva mot (Rawls, 1999, s. 8).

1.4 Disposition

Den uppmärksamme läsaren har kanske noterat att jag, explicit såväl som implicit, talat om hur *demos* bör avgränsas. Jag har inte talat om hur *demos* faktiskt är avgränsat, eller om hur människor i gemen *anser* att *demos* ska avgränsas. Att diskutera hur något *bör* vara är att bedriva normativa studier, något som i viktiga avseenden skiljer sig från att bedriva traditionella samhällsvetenskapliga studier. Jag kommer därför att i mitt härpå följande metodkapitel diskutera den normativa studiens särskilda villkor, för att först därefter redogöra för de konkreta

metodologiska överväganden jag gjort. I det tredje kapitlet går jag vidare genom att presentera och diskutera de normativa antaganden jag anser ska ligga till grund då vi avgränsar våra *demos*, för att sedan i det fjärde kapitlet presentera de principer jag avser ska vägleda avgränsningen. I det femte kapitlet avslutar jag studien med att dels diskutera vilka konsekvenser mina avgränsningsprinciper får, dels bemöta några tänkbara invändningar.

2 Att studera det önskvärda

Studiet av det önskvärda skiljer sig från den traditionella samhällsvetenskapliga empiriska analysen. Att studera det önskvärda är att frambringa normer, i statsvetenskapens fall normer som förklarar hur vårt samhälle bör organiseras. När den empiriska analysen försöker bringa ordning bland fakta och observationer av verkligheten, försöker den normativa analysen bringa ordning bland och organisera värden och principer. Den normativa analysen försöker svara på vad som är önskvärt, vad som karaktäriserar det goda, det rätta och det rättvisa.

Den normativa analysens vetenskapliga status har varit ifrågasatt. När den empiriska analysen genomlidit hårda vetenskapsteoretiska strider, har den normativa analysen snarare behövt kämpa för sitt själva existensberättigande. Inte minst i Sverige, men även internationellt, har möjligheten att *vetenskapligt* studera det önskvärda ifrågasatts (jfr Badersten, 2004, s. 213). Ifrågasättandet av den normativa studiens vetenskaplighet har till stor del baserats på antagandet att värdeomdömen inte kan vara sanna eller falska. Antagandet är rimligt, men är i sig inget skäl att förkasta möjligheten att bedriva normativa studier på vetenskapliga premisser. Det handlar helt enkelt inte om att hitta sanningar, utan om att hitta vägar att systematiskt ordna, jämföra och utveckla våra värdeomdömen för att visa varför vissa omdömen är mer rimliga än andra. Det handlar om att ”utifrån vissa grundläggande principer om vilka det förhoppningsvis kan finnas en omfattande enighet, finna goda argument för att vissa ståndpunkter följer logiskt på dessa grundprinciper” (Rothstein, 2002, s. 11).

Intresset för den normativa studien återuppväcktes i mångt och mycket tack vare John Rawls banbrytande verk *A Theory of Justice*, publicerat 1971⁴ (Kukathas & Pettit, 1992, s. 11). Av särskilt vetenskapsteoretiskt intresse är den metod Rawls använde sig av, att han återintroducerade idén om reflexiv jämvikt som vetenskaplig metod. Jag kommer att i min studie låna Rawls metodologiska överväganden, låt mig därför dröja vid hans diskussion om den reflexiva jämviktens villkor.

2.1 Idén om reflexiv jämvikt

En normativ teori är i reflexiv jämvikt om de principer den vilar på stämmer överens med våra genomtänkta omdömen (Rawls, 1999, s. 42-43). När vi, med

⁴ Jag kommer att få anledning att återkomma till Rawls rättviseteori, men kommer då att utgå från den andra upplagan, publicerad 1999 (se Rawls, 1999).

den reflexiva jämvikten som metod, utvecklar en normativ teori utgår vi från vår intuitiva uppfattning av det moraliskt rätta. Vi föreslår principer och undersöker om de resulterar i utfall vi finner moraliskt acceptabla. Gör de det är vi på rätt spår, gör de inte det måste vi antingen justera våra genomtänkta omdömen, eller de principer vi först trodde var de rätta. Processen blir, fortsätter Rawls, intressant endast i den mån vi ärligt utsätter våra principer och omdömen för konkurrerande uppfattningar av det rätta. Är vi i detta hänseende inte intellektuellt ärliga, förfinar vi visserligen vår egen moraluppfattning, men vi kan inte göra anspråk på att presentera en moralfilosofiskt relevant teori. Idealet är att jämföra våra principer med alla tänkbara argument, men av uppenbara skäl är det inte möjligt. Det vi däremot kan och bör göra är att, i så stor utsträckning som möjligt, ta i beaktande de välargumenterade uppfattningar av det rätta vi känner till och som den filosofiska traditionen erbjuder oss (Rawls, 1999, s. 43).

Att använda den reflexiva jämvikten som filosofisk metod har både sina för- och sina nackdelar. Låt mig börja med en av de kanske mindre uppenbara fördelarna, som samtidigt måhända är en av de viktigare; den reflexiva jämvikten erbjuder oss en normativ utgångspunkt. Den normativa analysen kommer inte undan problemet med att motivera sin värdegrund, varifrån den hämtar de värden den argumenterar för. Vi kan motivera våra värdeutsagor på många sätt, exempelvis genom att hänvisa till deras självklara karaktär, till att de är allmän uppfattning, till auktoritära källor såsom lag eller religion, men vi måste alltid motivera dem (Badersten, 2004, s. 222). Den reflexiva jämvikten erbjuder här en intressant lösning i det att den tar sin utgångspunkt i våra moraliska omdömen om den värld vi lever i. Naturligtvis finns ingen garant för att våra omdömen är moraliskt rätta, men ingenting hindrar heller att vi i slutänden argumenterar mot de rådande moraliska värderingarna. Genom att metoden tvingar oss att ta dem i beaktande ökar den dock den normativa studiens samhällseliga relevans. Vi kan inte lika lätt avfärda resultaten som om vi grundat dem i en extern auktoritetskälla, såsom exempelvis en religiös skrift. Att metoden kräver att vi ska utgå från våra *genomtänkta* omdömen innebär att vi uppmanas sortera bort de omdömen vi har skäl att betrakta som orimliga, exempelvis de vi faller under stress, ilska eller rädsla (Rawls, 1999, s. 42). Slutligen, att vi förväntas relatera våra principer till konkurrerande uppfattningar av det rätta, uppmanar oss till intellektuell ärlighet och öppnar upp för inflytande av andra normativa ställningstaganden än dem vi själva förfäktar.

En av de mer framträdande nackdelarna är att metoden riskerar att bekräfta våra moraliska och politiska fördomar (Kukathas & Pettit, 1992, s. 17). Genom att ta med oss våra moraliska omdömen in i processen tar vi också med oss våra missuppfattningar och fördomar. Kravet på att omdömena ska vara genomtänkta samt kravet på systematiska jämförelser med konkurrerande normativa uppfattningar möter i någon mån denna oro, men vi kan inte, med den reflexiva jämvikten som metod, helt skaka av oss problemet. Möjligen kan vi dock vända på resonemanget och fråga oss om vi inte här samtidigt ser ännu en av metodens styrkor. Den fostrar oss till att, i Karl Poppers anda, skynda långsamt. I någon mån kan kravet på att låta våra moraliska omdömen göra sig påmindra bromsa de alltför vildvuxna utopiska projekten (jfr Popper, 2002).

2.2 Att presentera det önskvärda

De verktyg vi har för att studera det önskvärda är vårt tänkande och vårt språk (Scanlon, 1982, s. 104). Vi måste väga olika ställningstaganden mot varandra, fråga oss vilka följderna av de olika positionerna blir, ta motargument i beaktande och därefter ta ställning i den ursprungliga frågan. När vi sedan redogör för våra slutsatser, såsom jag gör i den här texten, måste vi vara måna om att presentera dem på ett för läsaren så lättåtkomligt sätt som möjligt. Vår argumentation måste vara öppen, logiskt sammanhängande och bemöta de viktigaste argumenten såväl för som mot våra ställningstaganden (Badersten, 2004, s. 221-222; Rothstein, 2002, s. 11). Vi måste dessutom vinnlägga oss om språklig precision. Vi kan kanske inte undvika alla missförstånd, men genom att så tydligt som möjligt redogöra för såväl våra premisser, vår argumentation som våra slutsatser kan vi förhoppningsvis nå vad som i vetenskapsteoretiska sammanhang brukar benämnas intersubjektivitet (Badersten, 2004, s. 221).

2.3 Att avgränsa ett *demos*

Slutligen vill jag säga några ord om de konkreta metodmässiga överväganden jag gjort inför föreliggande studie. När jag utvecklat de avgränsningsprinciper jag snart ska argumentera för har jag, i enlighet med idén om den reflexiva jämvikten, utgått från mina intuitiva uppfattningar av det rätta. Mina två centrala antaganden har varit att individer har rättigheter som går utöver vad det kollektiva får besluta om, och att en attraktiv politiskfilosofisk teori måste, som Ronald Dworkin argumenterat för, sträva efter att behandla alla som likar (Dworkin, 1977, s. 179-183). Det senare antagandet ligger implicit i mina resonemang. Jag kommer inte att öppet argumentera för det, men ber läsaren att hålla det i minnet. Det första antagandet, att individer har rättigheter som det kollektiva, eller för den delen andra individer, inte får kränka kommer jag däremot att diskutera ingående. Antagandet är i sig inte kontroversiellt. Jag tror, för att återvända till Bo Rothsteins ord, att det finns en omfattande enighet kring att individer måste tillskrivas vissa rättigheter. Hur dessa rättigheter ska tolkas och när det är moraliskt acceptabelt att inskränka dem är dock mindre självklart. Jag kommer därför att ägna nästkommande kapitel åt att, i enlighet med de metodologiska krav jag redogjort för ovan, presentera och diskutera min uppfattning av individers rättigheter samt relatera till relevanta invändningar.

Efter att ha klargjort mina normativa antaganden kommer jag att, utifrån dessa antaganden, föreslå principer för *demos* avgränsning. Jag ska inte här föregripa min studie genom att diskutera de principer jag kommer att föreslå, men vill påminna om att jag i enlighet med studiens syfte kommer att presentera dem i form av en tunn teori om *demos* avgränsning. Jag kommer att i möjligaste mån diskutera enbart vilka som ska ges inflytande över beslut, inte vilka beslut som

ska fattas. Icke desto mindre måste jag, för att överhuvudtaget kunna presentera en teori, ta ställning i vissa frågor. Vi måste helt enkelt ha vissa grundläggande byggstenar för att kunna bilda oss en uppfattning av hur vårt demokratiska ramverk ska konstrueras (Waldron, 1995, s. 98). Två sådana ställningstaganden har jag redan presenterat, att individer måste tillskrivas rättigheter och att alla måste behandlas som likar. Ytterligare några kommer jag att presentera senare i texten. För att överlåta så stor beslutsrätt som möjligt till de *demos* jag avgränsar kommer jag dock att hålla antalet ställningstaganden nere. Endast när det är nödvändigt kommer jag att argumentera för vissa moraliska ställningstaganden framför andra. Det innebär givetvis inte att jag saknar personliga åsikter om vilka beslut som bör fattas, men det innebär att jag inte anser åsikterna vara vetenskapligt relevanta i detta sammanhang. De ställningstaganden jag faktiskt gör är dock nödvändiga för mina slutsatser. Den läsare som inte accepterar mina normativa antaganden kommer därför troligtvis inte heller att acceptera mina slutsatser.

Jag vill också påpeka att jag tillåtit mig göra ett avsteg från de metodologiska krav jag ställt upp ovan. I och med att jag bortser från de befintliga nationalstatsgränserna har jag, om uttrycket tillåts, frigjort mig från en av våra vanligaste politiska fördomar. Min studie kan därmed kritiseras för att vara utopisk. Jag har inte längre tvingats skynda långsamt (jfr avsnitt 2.1). Jag är dock inte övertygad om att ställningstagandet är så utopiskt som det först kan tyckas. Politiken har redan idag internationaliserats och globaliserats i en utsträckning som nyligen var otänkbar, och vi har ingen anledning att tro att den processen kommer att avstanna (Dahl, 1983, s. 103). Jag säger inte att den modell jag ska föreslå kan realiseras inom kort, eller ens någonsin, men jag säger att tankarna är värda att tänka och att ta på allvar. Den politiska filosofins huvudsakliga uppgift är trots allt att vidga gränserna för vad som vanligen anses vara politiskt möjligt (Rawls, 2001, s. 14).

Till sist, de teorier vi presenterar kommer aldrig att bli perfekta. Vi kommer att tvingas förenkla verkligheten och de principer vi föreslår kommer alltid att kunna ifrågasättas. Vi bör dock inte sträva efter att presentera den perfekta teorin, utan efter att presentera den teori som bäst approximerar det rätta. I slutänden är den centrala frågan inte vilken teori som har rätt, utan vilken teori som bäst beskriver och sammanfattar vår uppfattning av det rätta (Rawls, 1999, s. 45).

3 Individen och samhället

När vi diskuterar hur samhällen ska organiseras är en av de frågor vi måste ta ställning till om individen eller kollektivet ska ges normativt företräde. Jag har redan slagit fast att jag förespråkar normativ individualism. Jag påstår därigenom ingenting om hur individen psykologiskt eller sociologiskt förhåller sig till kollektivet, eller att individen ens kan frikopplas från och förstås utan kollektivet. Jag påstår bara att individen måste ges *normativt* företräde framför kollektivet (Gauthier, 1992, s. 157). Grunden till mitt ställningstagande är en övertygelse om alla människor lika värde och att alla människor måste ges rätten att själva välja sina liv. Varje människa lever en begränsad tid och varje människa måste ges samma rätt som andra att själv utforma det liv hon vill leva. Ställningstagandet känns igen från den liberala traditionen och antas ofta vila på det kantianska imperativets andra formulering, att vi ska behandla människor, oss själva såväl som andra, inte enbart som medel utan också alltid som mål i sig själva (Norman, 1998, s. 76). Vad det innebär att behandla människor som mål i sig själva är kanske inte självskrivet. Den inom moralfilosofin rådande tolkningen är att det innebär att vi bör respektera människors rätt att själva bestämma sina livsmål, att i möjligaste mån själva vara herrar över sina liv (jfr Nozick, 1974, s. ix; Rawls, 1999, s. 23-24). Kort sagt, att tillskriva människor rätten till autonomi.

Låt mig därför ta liberalismens autonomibegrepp som utgångspunkt för mina avgränsningsprinciper. Jag kommer i det följande att redogöra för liberalismens normativa ställningstaganden för att därefter diskutera den kommunitära kritik som har riktats mot liberalismens individualism. Jag kommer att presentera min förståelse av hur individen förhåller sig till det kollektiva, och vilka förutsättningar som gynnar hennes möjligheter att bibehålla sin autonomi trots att hon ingår i en samhällelig gemenskap.

3.1 Individuell autonomi

Centralt i den liberala traditionen är tanken att individen är autonom och själv äger rätten till sitt liv. Alla människor ska, säger liberalismen, vara fria att själva bilda sig en uppfattning om det goda livet och att revidera denna uppfattning efterhand (Barry, 1995, s. 129; Kymlicka, 1998, s. 90). Argumenten för individuell autonomi kan vara empiriska och pragmatiska, exempelvis uttryckta som en skepsis gentemot myndigheter eller som ett konstaterande av att paternalistiska inskränkningar av friheten helt enkelt inte leder oss dit vi vill. Vanligare är dock att autonomin förs fram som ett nödvändigt villkor för människans välbefinnande. Dels för att vi alla antas kunna ha olika uppfattningar

av det goda och, så länge vi därigenom inte skadar andra, bör tillåtas att leva det liv vi själva väljer. Dels för att våra livsprojekt antas kunna vara fullt tillfredsställande endast i den mån vi själva valt dem (Kymlicka, 2002, s. 212-219; Raz, 1984, s. 391).

Särskilt det andra påståendet kan behöva kommenteras. Liberaler förnekar inte att människor kan begå misstag när de väljer sina livsmål, men accepterar inte det som ett argument mot individens rätt att själv välja sina livsprojekt. Skälet därtill är att handlingar anses vara meningsfulla för oss endast i den mån de utförs i enlighet med våra värderingar. En paternalistisk politik kan få oss att utföra de handlingar som karaktäriserar ett gott liv, må det vara att gå i kyrkan, sköta vårt arbete eller att läsa god litteratur. Så länge de värderingar handlingarna ger uttryck för inte står i överensstämmelse med individens egna övertygelser, antas de dock sakna värde för henne (Kymlicka, 2002, s. 216). Endast genom att vara fri att själva bilda sig en uppfattning av det goda, och att modifiera denna uppfattning över tid, kan en människa *både* utföra de handlingar som karaktäriserar det goda livet *och* förstå meningen i handlingarna. Naturligtvis kan den personliga friheten och frånvaron av paternalism leda till att vi under en längre tid utför fel handlingar, om uttrycket tillåts. Men den är samtidigt en nödvändig förutsättning för att de rätta handlingarna alls ska vara meningsfulla. Vi måste helt enkelt acceptera att vi kan välja fel för att vi överhuvudtaget ska kunna välja rätt.

Att bestämma sina livsprojekt själv, att vara autonom, antas kräva vissa grundläggande rättigheter, ofta konkretiserat i någon form av rättighetslista. Så anger exempelvis Rawls att varje individ bör tillskrivas politiska rättigheter, yttrande- och föreningsfrihet, religions- och åsiktsfrihet, personlig frihet, vilket inkluderar frihet från fysisk såväl som psykiskt förtryck, samt äganderätt och frihet från godtycklig statlig maktutövning (Rawls, 1999, s. 53). Dessa rättigheter ska tillförsäkras varje individ i så stor utsträckning som möjligt, i beaktande av att alla andra ska kunna tillförsäkras samma rättigheter (Rawls, 1999, s. 266).

Dessa formella friheter saknar dock värde för dem som av yttre omständigheter är berövade möjligheten att realisera sina livsmål, må det vara på grund av bristande materiella resurser, på grund av okunnighet eller av andra skäl (Rawls, 2005, s. 325-326; Raz, 1986, s. 378-380). Många liberaler, men inte alla, argumenterar därför för vissa inskränkningar i de individuella rättigheterna, främst äganderätten, med syfte att tillförsäkra alla inte bara formell frihet, utan även de resurser som ger den formella friheten värde.

Här, i synen på förhållandet mellan frihet och frihetens värde, skiljer sig liberaler på höger- respektive vänsterkanten åt. De är överens om att värdet av friheten kan begränsas av yttre omständigheter, men inte om hur vi bör prioritera mellan rätten till frihet och rätten till värdefull frihet. Medan högerliberaler förordar maximal formell frihet (Nozick, 1974), lägger vänsterliberaler större tonvikt på frihetens värde och på en jämlik fördelning av de resurser som är avgörande för frihetens värde⁵ (Rawls, 1999; 2005; Dworkin 1981a; 1981b).

⁵ Att säga att vänsterliberaler eftersträvar en jämlik fördelning är en sanning med modifikation. Såväl Rawls som Dworkin och även andra liberaler på vänsterkanten har lagt ned betydande möda

Argumentet från höger lyder, mycket förenklat, att varje omfördelning av materiella resurser är en inskränkning i den individuella friheten för dem resurserna fördelas från. Argumentet från vänster lyder, återigen endast summariskt sammanfattat, att om vi argumenterar för individers rätt till autonomi, så kan vi inte moraliskt rättfärdiga att vissa saknar de möjligheter att realisera sin autonomi som andra har. Människor ska, så långt möjligt, ges samma möjligheter att förverkliga sitt självbestämmande och de moraliskt irrelevanta ekonomiska ojämlikheter som råder måste därför korrigeras.

Det högerliberala argumentet att varje omfördelning är en inskränkning av friheten är naturligtvis korrekt. Det är dock inte skäl nog att prioritera frihet före jämlikhet i den utsträckning högerliberaler hävdar (Rawls, 1999, s. 63; Dworkin, 1981a, s. 219). Argumenten däremot är flera, men det kanske främsta är att människor föds in i en given historisk kontext och att det inte är moraliskt försvarbart att människors livsvillkor påverkas av sådana omständigheter som när och var de råkar födas⁶ (Rawls, 1999, s. 62-63). Om vi menar allvar med alla människors lika värde och att alla bör ges möjlighet att realisera sina livsmål, måste vi se till att människor har de nödvändiga resurser som den personliga autonomin kräver. Vi måste acceptera en inskränkning i vissas frihet för att korrigera moraliska godtyckliga snedfördelningar i tillgången på resurser.

Accepterar vi att en omfördelning av resurser som moraliskt acceptabel, eller till och med eftersträvansvärd, är nästa fråga *hur* resurserna ska fördelas. Ska var och en tillförsäkras endast det som är nödvändigt för deras överlevnad, eller kräver människors grundläggande rättigheter en större del av resurserna än så? Ska fördelningen kanske till och med göras med jämlikhet som mål? Även här skiljer sig olika liberala uppfattningar åt. För mina syften behöver jag dock inte ta ställning i den frågan. Det räcker med att jag öppnar upp för att en omfördelning av resurser är moraliskt acceptabel och att omfördelningen motiveras av individers lika rätt att förverkliga sin autonomi. Jag överläter tolkningen av de moraliska argumenten till de *demos* jag avgränsar, och diskuterar i avsnitt 4.3 vilka som ska ges inflytande över tolkningsprocessen.

Sammanfattningsvis kan sägas att rätten till individuell autonomi, såsom jag framställt den, ställer två krav. Det första är att var och en tillförsäkras rätten att, i beaktande av att alla andra kan tillförsäkras samma rätt, själva välja sina livsmål

på att argumentera för att en jämlik fördelning inte är vad vi bör eftersträva. Snarare bör vi, för att låna ett uttryck av Rawls, eftersträva en fördelning som maximalt gynnar de sämst ställda (Rawls, 1999, s. 132-133). Många gånger framställs det vänsterliberala argumentet som drivet av en strävan efter rättvisa, medan det högerliberala sägs drivas av en strävan efter maximal frihet. Att formulera skillnaden så är dock missvisande och nedvärderande av de högerliberala teorierna, då frågan inte gäller frihet kontra rättvisa, utan två skilda uppfattningar av rättvisa. Därav mitt val att använda uttrycket *jämlik fördelning* istället för det kanske vanligare *rättvis fördelning*.

⁶ Även Robert Nozick, den formella frihetens kanske främste företrädare, accepterar argumentet att moraliskt godtyckliga omständigheter inte ska få påverka fördelningen av materiella resurser. Hans starka fokus på äganderätten motverkar visserligen i stort sett all omfördelning, men inte förrän en engångsomfördelning har gjorts för att korrigera de historiska orättvisor som han anser saknar moraliskt relevans (Nozick, 1974, s. 231; 2006, s. 224).

och att inte hindras i sin strävan att realisera dem. Det andra är att var och en, i beaktande av att alla andra kan tillförsäkras samma rätt samt i beaktande av att andras grundläggande rättigheter inte därigenom kränks, ges rätt till de resurser som är nödvändiga för att de ska kunna förverkliga sin autonomi.

3.2 Den kommunitära kritiken

Att liberalismen är normativt tilltalande innebär dock inte nödvändigtvis att dess ontologiska förståelse övertygar. Liberalismens normativa styrka är dess individualism, dess strävan att behandla alla som likvärdiga moraliska subjekt, dess vägran att offra en människa för en annan. Men liberalismens individualism är också dess ontologiska svaghet. Människor föds, lever och dör i en social kontext, inte som autonoma varelser, och människor behöver sin sociala kontext för att kunna leva meningsfulla liv. Liberalismen förnekar visserligen inte betydelsen av den sociala kontexten, men kan kritiseras för att inte tillmäta den det värde den förtjänar (jfr Kymlicka, 1998, s. 93-94; 2002, s. 220-228; Taylor, 1992, s. 43-45; Gutmann, 1992, s. 121; Strandbrink, 2003, s. 23). En skola som uppmärksammat och diskuterat problemen med liberalismens individualism är kommunitarismen. Låt mig därför redogöra för och diskutera den kritik kommunitära tänkare riktat mot de liberala idéerna. Jag kommer nedan att presentera kommunitarismen i Will Kymlickas tappning. Min uppfattning är att Kymlickas kommunitarism, i de avseenden som är relevanta här, är representativ för den kommunitära skolan som helhet.

Såsom Kymlicka sammanfattar liberalismen, och som jag också presenterat ideologin ovan, förutsätts två villkor för individens möjlighet att leva ett gott liv (Kymlicka, 1998, s. 91-92). Det första är att livet måste levas inifrån, i överensstämmelse med individens egna värderingar och övertygelser. Det andra är att individen måste vara fri att ifrågasätta dessa värderingar och övertygelser, eller som jag uttryckt det ovan, att individen måste vara fri att revidera sin uppfattning av det goda. Det första villkoret kräver att individen är autonom. Det andra att hon har förutsättningarna för att på ett meningsfullt sätt granska sina värderingar. Härur springer, fortsätter Kymlicka, det liberala intresset för individens rätt till utbildning och fri åsiktsbildning. Dessa rättigheter och friheter antas vara nödvändiga dels för vår förmåga att bedöma vad som är värdefullt, dels för vår förmåga att inhämta kunskap om alternativa sätt att leva.

Kommunitarismen erkänner dock inte tillgången till utbildning och fri åsiktsbildning som tillräcklig för att en människa ska kunna fungera som ett autonomt subjekt. Hon behöver, utöver dessa fri- och rättigheter, tillgång till kulturellt material som *valkontext*, det vill säga tillgång till en mångfasetterad rikedom av kulturella berättelser som kan förklara och ge mening åt de val hon ställs inför (Kymlicka, 1998, s. 93). Utan en sådan kulturell kontext att falla tillbaka på, blir den individuella autonomi en chimär. Individen kan inte, hävdar

Kymlicka, förstå värdet i de olika sociala val hon har att göra utan att väl känna till den kultur hon tillhör:

Huruvida ett sätt att handla har betydelse för oss eller ej beror på huruvida, och hur, vårt språk för oss levandegör meningen med verksamheten. Och det sätt på vilket språket levandegör sådana verksamheter formas av vår historia, våra ”traditioner och konventioner”. Att förstå dessa kulturella berättelser är en förutsättning för att bilda intelligenta omdömen om hur vi ska leva våra liv. (Kymlicka, 1998, s. 93)

När Kymlicka pekar på vikten av kulturell förståelse fyller han ett väsentligt gap hos de liberala teorierna. Vi behöver inte bara materiella resurser för att vara välfungerande autonoma människor. Vi behöver också tillgång till valmöjligheter, alternativ, tolkningsramar och intellektuella verktyg för utvärdering av olika motstridiga uppfattning av det goda. Vi behöver, skulle man kunna säga, tillgång till kulturellt material för att kunna skapa mening bland de sociala val vi ställs inför. Charles Taylor, en annan kommunitär tänkare, drar till och med resonemanget så långt som till att ifrågasätta om vi ens kan förstå och uppskatta liberalismens strävan efter individuell autonomi utan tillgång till den kultur som fostrat och fostrats av våra liberala ideal (Taylor, 1992, s. 44).

De slutsatser Kymlicka drar övertygar dock inte. När han, i citatet ovan och på andra ställen, talar om *vårt* språk, *vår* historia och *våra* traditioner, står det av sammanhanget klart att han med *vår* inte avser mänsklighetens, utan snarare den lokala kultur individen genom sin födsel tillhör. Individen behöver, enligt Kymlicka, ”tillträde till sin *egen* kultur” (Kymlicka, 1998, s. 94, kursivering i original). Vari denna *egna* kultur skulle bestå, eller hur den avgränsas mot andra kulturer, framgår dock inte med önskvärd tydlighet. Visst kan man kanske i någon mån urskilja svenska kulturella särdrag, men vad är egentligen svenskt, vad är lånat och vad är en blandning mellan svenskt och utländskt? Och när blir ett kulturellt särdrag svenskt? Själv växte jag upp i det svenska folkhemmet, min skolgång präglades av en pedagogik med tyskt ursprung, jag åt italiensk mat, lyssnade på europeisk musik och hämtade många av mina kulturella referenser från europeisk såväl som amerikansk film och litteratur. Faller jag då tillbaka på en distinkt svensk kultur när jag försöker skapa mening av de sociala val som står mig till buds? Faller jag inte snarare tillbaka på ett spektrum av kulturella berättelser som har kommit mig till del genom den moderna världens mångfacetterade ansikte? Naturligtvis delar jag kulturella erfarenheter med mina grannar som jag inte delar med människor uppväxta vare sig i södra Europa eller på andra sidan jorden, men är det nog för att tala om kulturell tillhörighet, om *vår* kultur såsom Kymlicka gör? Och är *vår* kultur i så fall densamma som våra föräldrars kultur, de som växte upp med annan litteratur, annan musik, andra kulturella referenser? Jag tror inte det.

En annorlunda och i mitt tycke rimligare förståelse för vårt behov av kulturellt material har presenterats av Jeremy Waldron. Han har, i polemik med bland andra just Kymlicka och Taylor, argumenterat för att det moderna livet fört med sig att kulturella gränser är på väg att lösas upp, att vi inte tillhör en utan en mängd kulturer, lokala såväl som internationella och att vi hämtar våra kulturella intryck

såväl inom som bortom nationella, etniska och eventuella kvardröjande kulturella gränser (Waldron, 1995, s. 102-103). Waldron erkänner fortfarande vårt behov av kulturella referenser för att vi ska kunna ”bilda intelligenta omdömen om hur vi ska leva våra liv”, men vi behöver inte tillgång till *vår* kultur – om någon sådan ens existerar (Waldron, 1995, s. 106-107). Vi kan, säger Waldron, antropologiskt särskilja distinkta kulturer och spåra ett kulturellt uttrycks härkomst, men för gemene man är kulturellt ursprung av underordnad betydelse. För oss utan antropologiskt specialintresse är det viktiga att de kulturella byggstenarna görs tillgängliga för oss som valkontext, inte om de är en del av *vår* kultur eller inte:

For that purpose [som valkontext], the materials are simply *available*, from all corners of the world, as more or less meaningful fragments, images, and snatches of stories. Their significance for each person consist in large part in the countless occasions on which they have been (from the anthropological purist’s point of view) misread and misinterpreted, wrenched from a wider context and juxtaposed to other fragments with which they may have very little in common. (Waldron, 1995, s. 108, kursivering i original)

Här framgår Waldrons poäng som tydligast. Vi skapar mening åt våra sociala val inte ur enhetliga kulturella kontexter, utan ur en mix av kulturella berättelser *såsom de presenteras för oss*. Den slutsats Waldron drar, och som jag delar, är att Kymlicka och andra kommunitarianer överdriver behovet av tillgång till en homogen, sammanhållen kultur. Vi behöver kulturellt material, men vi behöver inte kulturell enhetlighet (Waldron, 1995, s. 108). Är vi förmögna att bilda mening ur den ständigt föränderliga blandningen av kulturer vi föds in i och växer upp i, bör vi vara förmögna att bilda mening av andra än de egna kulturella uttrycken även senare i livet. Vi kan därför, i betydligt större utsträckning än vad kommunitarianerna hävdar, röra oss mellan kulturer och låta våra liv berikas även av främmande kulturella berättelser.

Det kommunitära argumentet tycks åtminstone till del sakna bärkraft. Det stämmer att människor behöver tillgång till ett rikt och mångfasetterat kulturellt material som kan ge mening åt de val hon ställs inför som autonom individ, men valkontexten behöver inte bestå av individens *egen* kultur. Vi kan därmed ifrågasätta kommunitarismens normativa slutsatser. Vi behöver inte, för att säkerställa individens förmåga att fungera som autonomt subjekt, låsa fast våra befintliga samhällsstrukturer. Vi är, åtminstone ur denna aspekt, fria att ifrågasätta våra politiska gränser med endast individens rätt till autonomi som ledstjärna.

3.3 Individuella och gemensamma värderingar

Mitt fokus genom den här uppsatsen är individens. Det demokratiska styret handlar dock inte primärt om individer och individers livsval, utan om förvaltandet av det gemensamma. En attraktiv demokratiteori måste lämna plats för individers privata sfärer, men den fullt autonoma individen är en anomali i alla

samhällen, demokratiska såväl som icke-demokratiska. När individer möts och samverkar måste de kompromissa och en gemensam sfär måste organiseras, vare sig vi vill det eller inte. Hur den gemensamma sfären ska organiseras och hur den förhåller sig till den privata sfären är en av den politiska filosofins återkommande frågor. Frågeställningen har dock nästan alltid diskuterats utifrån ett givet *demos* och förts i termer av hur det gemensamma ska balanseras mot det individuella inom detta *demos*, exempelvis formulerat som vilka rättigheter och skyldigheter individer har gentemot det samhälle de är del av (se t.ex. Mill, 1984). Att vi här talar om avgränsning av demokratin ger oss istället en unik chans att konstruera det gemensamma så som vi vill ha det, såsom det passar vår uppfattning av förhållandet mellan individen och det gemensamma. Vi behöver inte ta hänsyn till på förhand bestämda gränser och inom dessa balansera det gemensamma mot det individuella. Vi kan istället diskutera oss fram till hur det gemensamma idealt ska se ut för att så lite som möjligt begränsa den personliga autonomi.

För att diskutera hur individens autonomi begränsas av det gemensamma kan vi låna idéer och argument från en av nyrepublikanismens företrädare, Philip Pettit. När Pettit sammanställer och utvecklar republikanismens idéhistoria tar han avstamp i och kritiserar liberalismens frihetsbegrepp, närmare bestämt liberalismens uppfattning av *frihet som icke-inblandning* (Pettit, 1997, s. 17-21). Enligt det liberala frihetsbegreppet, argumenterar Pettit, är vi fria i den mån vi inte hindras från att göra det vi vill. Hindras vi är vi ofria, tillåts vi är vi fria. Som kontrast till det liberala frihetsbegreppet presenterar Pettit en distinkt annorlunda uppfattning av frihet, en uppfattning han tillskriver den republikanska traditionen, *frihet som icke-dominans* (Pettit, 1997, s. 21-27).⁷ Enligt detta frihetsbegrepp är vi fria i den mån vi inte är dominerade av vår omgivning. Skillnaderna framstår i vissa sammanhang tydligt, i andra mindre tydligt eller inte alls. Lättast kan kanske skillnaden illustreras med den som står under kontroll av en välvillig härskare, men – på grund av härskarens välvillighet – tillåts göra det hon vill. Hon åtnjuter *frihet från inblandning*, men hon är inte *fri från dominans*. Hon hindras inte att göra det hon vill, men hon är ofri i bemärkelsen att hon lever och verkar på nåder av en annan. Hon är, med andra ord, fri enligt den liberala uppfattningen av frihet, men inte enligt den republikanska (Pettit, 1997, s. 31-35, jfr Berlin, 2006, s. 372-373).

Det som gör Pettits republikanska frihetsbegrepp intressant för mina syften är att det i högre grad än det liberala låter oss diskutera värderingar. *Frihet som icke-inblandning* handlar om vad vi tillåts respektive hindras från att göra, *frihet som icke-dominans* om hur våra värderingar stämmer överens med de styrandes eller, i en demokrati, med majoritetens.

Hur väl våra värderingar stämmer överens med majoritetens är, vill jag påstå, av betydelse för i vilken grad vi är autonoma. Att som individ underordna sig gemensamt fattade beslut är att acceptera kompromisser, och att acceptera

⁷ De termer Pettit använder sig av är *freedom as non-interference* respektive *freedom as non-domination*. För en utförlig och stimulerande diskussion om skillnaderna mellan de båda uppfattningarna, se Pettit, 1997, kapitel 1.

kompromisser är att, i större eller mindre utsträckning, göra avkall på sin autonomi. Det intressanta här är i vilken utsträckning vi måste kompromissa. Varje kompromiss kräver en uppoffring av dem som underordnar sig beslutet, såtillvida att de måste acceptera ett annat utfall än det de själva eftersträvade. Uppoffringen kan dock vara olika stor. Pondera att mina värderingar och åsikter stämmer väl överens med de allmänt vedertagna, medan min grannes inte gör det. Om vi båda måste underordna oss ett gemensamt beslut är vi båda hindrade enligt det liberala frihetsbegreppet. Att påstå att vi gjort samma avkall på vår autonomi är dock inte rimligt. Jag hade handlat likadant även om jag själv fått bestämma. Min granne har däremot tvingats anpassa sitt handlande. Min granne har därför, trots att vi båda måste underordna oss ett gemensamt beslut, tvingats göra större avkall på sin autonomi. Som en följd av att hennes värderingar avviker från de allmänna värderingarna, är hon mer ofri än vad jag är. Hon är, till skillnad från mig, dominerad av den gemenskap hon tillhör.

Människor har alltså större möjlighet att bibehålla sin autonomi i samhälleliga gemenskaper vars värderingar stämmer överens med deras egna. De behöver fortfarande underordna sig gemensamma beslut, men de kompromisser som krävs av dem blir mindre kostsamma. Att till fullo dra konsekvenserna av det påståendet låter sig inte göras inom uppsatsformatets ramar. Det skulle kräva en modell för hur människors värderingar skapas och formas, hur samhälleliga gemenskaper återskapas sig själva samt också en mer komplex analys av begreppet värdemässig överensstämmelse. Jag tvingas därför till den mycket grova förenklingen att människor har större möjlighet att bibehålla sin autonomi i små sammanslutningar än i stora, baserad på antagandet att små sammanslutningar erbjuder bättre möjligheter till värdemässig överensstämmelse än vad stora sammanslutningar kan göra.⁸ Jag tror att den här tanken går att vidareutveckla till en mer komplex förståelse av hur individer samverkar med sina samhällen, men lämnar den tråden därhän. Jag återkommer i slutdiskussionen till hur en sådan vidareutveckling skulle kunna se ut, för närvarande nöjer jag mig med att slå fast att människor är mer autonoma i små än i stora sammanslutningar.

3.4 Normativa antaganden

Låt mig sammanfatta resonemangen så långt. Jag har föreslagit att vi, när vi ska avgränsa våra *demos*, bör utgå från liberalismens idéer om individens rätt till autonomi, och att *demos* bör avgränsas så att den individuella autonomin maximeras. Jag har argumenterat för att den individuella autonomin kräver att

⁸ Tilläggas ska att små sammanslutningar inte nödvändigtvis måste tolkas som *geografiskt* små sammanslutningar. Det finns överhuvudtaget ingenting som säger att våra *demos* måste avgränsas efter geografiska principer. Vi kan tänka oss *demos* bestående av tvärsnitt av en befolkning likaväl som av en geografiskt avgränsad del. Ett *demos* kan lika gärna bestå av gruppen studenter som av gruppen boende inom ett visst kvarter eller i en viss stad. Jag har dock, i ett försök att renodla mina resonemang, valt att genom uppsatsen formulera mig i termer av geografisk närhet.

människor själva får styra sina liv, samt att de har moralisk rätt till de resurser som är nödvändiga för att de ska kunna realisera sin autonomi. Jag har diskuterat den komunitära invändningen att människor, för att fungera som autonoma subjekt, behöver tillgång till kulturella berättelser. Jag har accepterat det grundläggande påståendet, men argumenterat mot kommunitarismens fokus på individens *egen* kultur och därför ifrågasatt tankeströmningens normativa slutsatser samt dess relevans för frågan om *demos* avgränsning. Slutligen har jag föreslagit att individers autonomi begränsas mindre i små än i stora gemenskaper.

Utifrån detta träder tre villkor för den individuella autonomin fram, tre villkor som jag i nästa avsnitt kommer att relatera till när jag föreslår principer för demokratins avgränsning. Dessa är (1) att människor ska ges rätten att själva bestämma sina livsmål och att inte hindras i sina strävanden att realisera dem, i den utsträckning alla andra kan tillförsäkras samma rätt och (2) att människor har moralisk rätt till resurser nödvändiga för att de ska kunna realisera sin autonomi, i den utsträckning alla andra kan tillförsäkras samma rätt och andras grundläggande rättigheter inte därigenom kränks och slutligen (3) att människors autonomi hindras mindre i små än i stora gemenskaper.

4 Demokratins gränser

Det har blivit dags att överföra de resonemang jag fört till frågan om hur demokratin ska avgränsas. Innan jag gör det vill jag dock kommentera två aspekter av gränsernas karaktär. Den ena rör om gränserna ska vara desamma för alla frågor eller inte. Den andra rör gränsernas beständighet över tid.

Redan i inledningskapitlet hävdade jag att vi behöver globala såväl som regionala och lokala *demos*. Jag förespråkar med andra ord möjligheten till olika gränsdragningar för olika frågor. Ställningstagandet är egentligen självklart, mitt kvarter kan inte lösa globala miljöproblem och det vore absurt att tänka sig ett globalt *demos* bestämma de ordningsregler jag och mina grannar har att leva efter. Precis som svenska medborgare idag relaterar till stadsdelsnämnder, kommuner, landsting, landet Sverige och till EU, och dessutom lyder under internationell lagstiftning samt kan vara medlemmar i intresseorganisationer – lokala såväl som internationella – i fackförbund, bostadsrättsföreningar och andra demokratiskt styrda sammanslutningar, bör våra avgränsningsprinciper utgå från att vi kan och bör dra olika gränser för olika frågor.

Den andra frågan, om *demos* gränser ska vara beständiga över tid, är mer komplex. Den mångfald av demokratiska sammanslutningar jag radade upp ovan kan i sig ses som över tid föränderliga *demos*. Om den fråga vi har att lösa idag hänskjuts till kommunen, medan morgondagens fråga hanteras i Sveriges riksdag, har vi ändrat *demos* sammansättning över tid. Här menar jag dock mer radikalt föränderliga gränser, eller rent av flytande gränser. Istället för att ha att välja mellan kommun, landsting och stat kan vi rita om gränserna för *varje enskild* fråga. Uppfattad så är frågeställningen av både praktisk och teoretisk karaktär. Rent praktiskt kan vi naturligtvis inte ändra *demos* gränser för varje ny fråga. Som jag klargjorde i avsnitt 1.3 är jag dock inte, inom ramarna för den här uppsatsen, intresserad av det möjliga utan av det önskvärda. Jag tillåter mig därför att inom ramarna för den här studien bortse från de *praktiska* problem flytande gränser medför.

De teoretiska problemen är svårare och berör frågor som gemenskap, solidaritet, moralisk personlighetsutveckling med mera. Individens möjlighet till självbestämmande understöds bäst genom flytande gränser, genom att hon kan vara med och påverka de frågor som berör henne, oavsett geografiska faktorer. Att anpassa *demos* gränser fråga för fråga är dock att bryta upp de politiska gemenskaper vi känner idag, och att till fullo diskutera konsekvenserna av en så radikal förändring kräver sin egen uppsats. Det kanske vanligaste argumentet för samhällslig kontinuitet, det kommittära, har jag försökt bemöta i avsnitt 3.2. Men även andra argument finns. Exempelvis lägger den deliberativa demokratis förespråkare stor vikt vid hur den gemensamma sfären formar individers preferenser och, potentiellt, frambringar en gemensam uppfattning av det goda

(Cohen, 2006, s. 163-165; Cooke, 2000; Warren, 2002, s. 186-187). Med reservation för att jag här inte tagit hänsyn till dessa argument, tillåter jag mig att föra mina fortsatta resonemang utifrån antagandet att *demos* gränser ska vara föränderliga över tid, för att därigenom bibehålla mitt fokus på den individuella autonomin.

4.1 Demokratiska beslut och individens autonomi

Låt mig också säga några ord om individens rätt till autonomi i ljuset av den demokratiska processens villkor. Demokrati handlar, såsom jag här använder begreppet, om makten över det gemensamma. Jag har utgått från att individer har rätt till en privat, enskild sfär, men jag har också utgått från att en gemensam sfär finns. Att diskutera var gränserna emellan går ligger utanför ramarna för min uppsats, men klart är att vissa frågor hör till individens privata sfär och att andra frågor är av gemensam karaktär. För att illustrera mina resonemang kan jag exemplifiera med rätten till mitt liv. Rätten till mitt liv innefattar rätten att inte bli dödad och den rättigheten tillfaller mig. Den hör till min privata sfär och inte till den gemensamma sfären, det gemensamma kan på inga villkor frånta mig rätten till mitt liv. Det gemensamma kan ha en skyldighet att hjälpa mig att skydda mitt liv, exempelvis genom att tillhandahålla ett kompetent rättsväsende, men det är en skyldighet och inte en rättighet. Rätten till mitt liv tillfaller, under alla omständigheter, mig och endast mig.⁹

Det är de andra frågorna, de som inte hör till enskilda människors privata sfärer, som det gemensamma har att besluta om. Det kan röra prioritering mellan olika gemensamma projekt, hur vi ska använda gemensamma pengar eller om vi alls ska använda gemensamma pengar för ett visst projekt. Det kan röra nytto- eller riskbedömningar. Det kan röra ordningsregler, rutiner och lagar. Det är om frågor som dessa *demos* har att besluta. Demokratins avgränsningsproblem gäller vem som ska och vem som inte ska ges inflytande över de frågor som hör till den *gemensamma sfären*.

Vad säger då kravet om individuell autonomi om vem som ska ges inflytande över gemensamma beslut? Individen har, enligt min argumentation i kapitel 3, rätt att i så stor utsträckning som möjligt själv styra sitt liv. Att en fråga hör till den gemensamma sfären innebär, tillsammans med kravet på likabehandling, att alla som berörs av frågan måste acceptera en inskränkning i sitt självbestämmande. Det innebär dock inte att de helt måste ge upp möjligheten att styra sina liv. Kan vi inte garantera människor fullt självbestämmande får vi göra det näst bästa och tillförsäkra dem så stort självbestämmande som möjligt. Vi bör därför, när full individuell autonomi är omöjligt att nå, så långt möjligt försöka minimera

⁹ Att rätten till mitt liv ovillkorligen tillfaller mig är naturligtvis ett normativt och inte ett empiriskt påstående. Långt ifrån alla skulle acceptera det påståendet, vilket framgår bland annat av det vitt spridda stödet för dödsstraff.

inskränkningen i människors autonomi. Ur denna strävan träder två villkor för våra avgränsningsprinciper fram. Det första är att de vars liv berörs av beslutet, de som är påverkade, måste ges inflytande över beslutsprocessen. Det andra är att, för att de berörda inflytande inte i onödan ska spås ut, de som *inte* är berörda av beslutet heller inte ges inflytande över det.

Vi tycks vara tillbaka i påverkanprincipen. Den som är relevant påverkad av ett beslut ska ges inflytande över det, den som inte är relevant påverkad ska inte ges inflytande. Nu dock med den betydande skillnaden att vi, till skillnad från tidigare, har en teori om vad som är att betrakta som relevant påverkan. Den människa vars autonomi berörs, eller vars förutsättningar att realisera sin autonomi berörs, är att betrakta som relevant påverkad. Vi har dessutom en idé om under vilka förutsättningar individen kan vara så autonom som möjligt, även om hon av nödvändighet måste inordna sig under gemensamma beslut.

4.2 Tre avgränsningsprinciper

Det har blivit dags att slå fast de principer som bör styra våra gränsdragningar. Innan jag gör det vill jag dock definiera två termer. Jag argumenterade i avsnitt 3.1 för att en omfördelning av materiella resurser är moraliskt godtagbar och till och med önskvärd. Jag valde dock att inte ta ställning till hur omfattande omfördelningen ska vara. För att fortsättningsvis kunna diskutera omfördelningen av materiella resurser utan att behöva ta ställning till omfördelningens omfattning, vill jag här definiera termerna *individuella resurser* och *gemensamma resurser*. Med individuella resurser ska förstås de resurser som tillhör varje enskild individ, säkrade av hennes äganderätt. Med gemensamma resurser ska förstås de resurser som är moraliskt acceptabla att omfördela, oavsett om de för tillfället är i enskilda individers besittning eller inte.

Det sagt, låt mig nu föreslå principer för demokratins avgränsning. Härledda ur den förståelse för individuell autonomi jag presenterade i kapitel 3 och i enlighet med de tre villkor jag slog fast i slutet av kapitlet, föreslår jag att *demos* bör avgränsas så att

- 1) alla de, och endast de, vars grundläggande rättigheter berörs av ett beslut ska inkluderas i *demos*, och därmed ges inflytande över beslutet, och att
- 2) alla de, och endast de, som kan göra rättmätigt anspråk på de gemensamma resurser som berörs av ett beslut ska inkluderas i *demos*, och därmed ges inflytande över beslutet, och att
- 3) allt annat lika, de beslutsfattande gemenskaperna görs så små som möjligt

Principerna är, för att låna Rawls terminologi, lexikaliskt ordnade. Med det menas att de presenterats i prioritetsordning och att vi inte ska beakta efterföljande principer om inte de föregående är antingen fullt tillfredsställda eller är irrelevanta för den aktuella frågan (Rawls, 1999, s. 37-38). Vi ska således inte ge människor

inflytande över beslut enbart på grund av att de kan göra rättmätigt anspråk på gemensamma resurser, om andra människors grundläggande rättigheter riskerar att kränkas av samma beslut. Vi ska heller inte ta hänsyn till den tredje principen förrän vi frågat oss vilkas rättigheter som kan kränkas och också vilka som har rätt till de gemensamma resurser som eventuellt står på spel. Om jag återvänder till exemplet Barsebäck berörde byggnationen både människors grundläggande rättigheter (i form av risk för skada vid en olycka) och människors tillgång till gemensamma resurser (i form av finansieringsansvar samt tillgången till elektricitet). Därmed aktualiserades både första och andra principen. Prioritetsregeln säger att vi i sådana fall först ska tillämpa den första principen, och inte förrän den är antingen fullt tillfredsställd eller har visat sig vara irrelevant, ska vi vända oss till den andra principen. Skåningar, danskar, hallänningar samt andra närboende borde ha tillfrågats först. Inte förrän denna grupp accepterat byggandet av Barsebäck hade det varit rätt att utöka sfären av inflytande till att gälla även dem vars ekonomiska välbefinnande berördes.

Men låt mig återvända till och kommentera de tre principerna var och en för sig. Den första principen, att alla vars grundläggande rättigheter berörs av ett beslut ska ges inflytande över beslutet, springer ur autonomibegreppets negativa aspekt, individens rätt att själv bestämma sina livsmål och att ohindrat sträva mot dem. Återigen vill jag påminna om att jag här diskuterar inflytande över *gemensamma* frågor. Frågor vi *vet* kränker enskilda individer tillfaller inte det gemensamma att besluta om, de hör till respektive människas privata sfär, precis som rätten till mitt liv tillfaller mig. Vad som däremot hör till den gemensamma sfären är frågor där bedömningar måste göras, där nytta måste vägas mot skada, där någon ur kollektivet *potentiellt* kan komma att kränkas. Det kan gälla rätten att bedriva miljöfarlig verksamhet, eventuella gemensamma satsningar på rättsväsende eller allmän sjukvård, trafiksäkerhetsfrågor med mera. Gemensamt för dessa är att vi måste göra bedömningar. Vad kan vi vinna och vad kan vi förlora på ett starkare polisväsende? Hur mycket miljöfarliga utsläpp ska vi tillåta? Frågor som dessa tillfaller det gemensamma att besluta om och om människor måste inordna sig under gemensamma beslut ska de åtminstone ges inflytande över besluten. Likaså ska de som inte berörs inte heller ges inflytande över beslutet, för att inte i onödan spä ut de berördas möjlighet att själva styra sina liv.

Den andra principen, att makten över gemensamma resurser ska delas mellan alla de som kan göra rättmätigt anspråk på resurserna, är härledd ur autonomibegreppets positiva aspekt. Människor har rätt till resurser de behöver för att förverkliga sin autonomi. Omtolkat till inflytande innebär det att människor bör ges inflytande över de resurser de har rätt att göra anspråk på. Vem som har rätt att göra anspråk på resurser är naturligtvis avhängigt av vad vi läser in i begreppet rättigheter och därmed slutligen upp till de *demos* jag avgränsar att besluta om. Ett minimikrav måste dock rimligen vara att både den som saknar nödvändiga resurser och den som i jämförelse har mer än försvarbart är att betrakta som påverkad av ett beslut som rör omfördelning. Om jag, som tredje man, varken saknar eller har moraliskt oförsvarbart mycket resurser är jag dock inte berörd och bör inte ges inflytande över beslutet. Återigen bör de och endast

de som är berörda av den aktuella frågan, det vill säga de som har rätt att göra anspråk på resurserna, ges inflytande över beslutet.

Låt mig här förtydliga att den andra principen gäller *fördelningen* av gemensamma resurser, inte *gränsdragningen* mellan enskilt och gemensamt. Att skilja mellan enskilt och gemensamt är något annat än att fördela det gemensamma. Att dra upp gränslinjen mellan det enskilda och det gemensamma är att definiera människors grundläggande rättigheter, i det här fallet äganderätten. Om ett beslut rör hur äganderätten ska tolkas, ska vi därför vända oss till den första principen för att få svar på vilka som ska ges inflytande över beslutet. Inte förrän vi vet vad som är att betrakta som gemensamt och som därmed är moraliskt acceptabelt att omfördela, kan vi vända oss till den andra principen. Hur skiljelinjerna ska definieras, eller rättare sagt vilka som ska ges makt över uttolkandet av dem, återkommer jag till i nästa avsnitt.

Den tredje principen skiljer sig från de två första. När de två föregående är formulerade i termer av vem som ska och inte ska ges inflytande över ett beslut, talar den tredje direkt om *demos* storlek. Att underkasta sig gemensamma beslut är, som jag påpekade i avsnitt 3.3, att acceptera kompromisser och att acceptera kompromisser är att göra avkall på sin autonomi. Månar vi om den individuella autonomin bör vi därför organisera gemenskaperna så att människor behöver kompromissa i så liten grad som möjligt, vilket rimligen uppnås lättast i små *demos*.

Stående för sig själv skulle den tredje principen rimma illa med mitt fokus på individens rätt till autonomi. Den skulle till exempel motverka att människor med avvikande värderingar tilläts flytta till områden där värderingsmässig homogenitet råder. Det är därför viktigt att notera att den inte bara är underordnad de två föregående principerna, utan också – liksom de två andra avgränsningsprinciperna – är underordnad människors individuella rättigheter. Var jag väljer att bosätta mig är min ensak och ingenting ett *demos* har att besluta om. Och om mina grundläggande rättigheter är berörda av ett gemensamt beslut, måste jag ges inflytande över det även om mina värderingar avviker från majoritetens.

Vilket utrymme lämnas då till den tredje principen? Endast de frågor som hör till den gemensamma sfären och som inte kan avgränsas av den första eller andra principen aktualiserar den tredje. Det gäller främst frågor där många är berörda, men där vi kan välja mellan ett stort eller flera små *demos*. När vi lever i samhällen måste vi exempelvis enas om ordningsregler och om lagar för hur vi förhåller oss till och behandlar varandra. De överenskommelser vi gör i dessa frågor kan ges både stor och liten spatial räckvidd, beroende på hur vi formulerar dem. Vi kan exempelvis hävda att alla är berörda av ordningsregler och att alla därmed bör ges inflytande över deras utformning. Den tolkningen ger dock uppenbarligen absurda resultat, i slutänden skulle alla behöva enas om för alla gemensamma regler. Bättre är att konstruera många små *demos* och låta olika *demos* fatta självständiga beslut. Därigenom kan varje människa ges ökat inflytande över sitt närområde, även i frågor som rör många, eller rent av alla.

4.3 Kosmopolitiska rättigheter

En central fråga återstår, vilka som ska tolka och precisera våra rättigheter. Jag har utgått från att individers rättigheter måste vara överordnade demokratin, att en demokratisk församling inte har *moralisk* rätt att kränka enskilda människor, även om den kan ha *legal* rätt att göra det (jfr Dahl, 2005, s. 242; Dworkin, 2006, s. 289). Det innebär dock inte att vi en gång för alla kan slå fast vilka rättigheter som ska tillskrivas varje individ och hur dessa rättigheter ska formuleras. Våra rättigheter kommer alltid att behöva tolkas och konkretiseras och den processen måste rimligen ställas under demokratisk kontroll.

Men vem ska då tolka och precisera individens rättigheter? I enlighet med den första avgränsningsprincipen måste vi överlåta den möjligheten till de berörda och inga andra än de berörda. Den centrala frågan blir därför vilka som är berörda. Är alla berörda, eller bara några? Det vill säga, är rättigheterna universella och gäller samma för alla, eller gäller de bara vissa? Rawls tycks exempelvis, i likhet med många andra liberala tänkare, ha tillskrivit sina rättigheter till ett på förhand givet folk (Fernández, 2005, s. 120; Ekei, 1998). Vi bör dock fråga oss om det är rimligt. Det är svårt att se hur man, likt Rawls, kan säga sig förespråka lika rättigheter för alla och samtidigt försvara de moraliskt godtyckliga gränsdragningar som våra nationalstatsgränser faktiskt utgör. I just Rawls fall ligger svaret kanske i hans uttalade och återkommande ambition att inte bara studera det önskvärda, utan att också studera det möjliga. Att formulera, som han uttrycker sig, realistiska utopier (se t.ex. Rawls, 2001, s. 14). Ambitionen är i och för sig lovvärd, men hindrar honom samtidigt från att dra de fulla moraliska konsekvenser hans teorier öppnar upp för. Om vi verkligen tar hans välbekanta tankekonstruktion om en okunnighetens slöja på allvar, måste vi inte då också förblinda oss för var på jordklotet vi föds, och således låta hans rättviseargument få internationellt genomslag?

Jag tror det. Vi måste riva nationalstatsgränserna. Inte nödvändigtvis de administrativa gränserna, men väl gränserna i egenskap av moraliska skiljelinjer. Inom ramarna för min uppsats är svaret givet, de förutsättningar jag satt upp för min studie är en värld utan gränser och därmed utan samhällen, en värld där individer och endast individer tillskrivs normativ vikt. Ställningstagandet har dock bärkraft även i en mer realistisk verklighetsmodell. Som Joseph Carens och andra kosmopolitiska tänkare argumenterat för, är det inte moraliskt rimligt att förespråka människors lika värde och rättigheter utan att samtidigt tillskriva *alla* människor, över hela världen, samma värde och rättigheter (Carens, 1995, s. 334-339; jfr Bellamy & Castiglione, 1998, s. 159-160; Blake, 2005). Det är heller inte moraliskt acceptabelt att låta de kosmopolitiska rättigheterna stanna vid våra grundläggande rättigheter. Även rätten till de resurser vi behöver för att förverkliga vår autonomi måste rimligen tillskrivas människor på global nivå. Återigen, tar vi människors lika värde på allvar, kan vi varken låta gränser eller geografiska avstånd moraliskt rättfärdiga att vissa saknar nödvändiga resurser medan andra har mer än tillräckligt (Arneson, 2005; Richards, 1982, s. 289-293).

Den stora sociala orättvisan i dagens samhälle är, för att tala i rawlsianska termer, inte om man fötts in i en missgynnad klass eller med en socialt ofördelaktig etnisk tillhörighet, utan om man råkat födas i den fattiga istället för i den rika delen av världen. Jag finner det svårt att hitta moraliskt acceptabla argument för att den orättvisan ska få påverka människors grundläggande levnadsvillkor.

Tar vi det kosmopolitiska argumentet på allvar måste vi tillskriva alla människor samma rättigheter och samma rätt till resurser nödvändiga för deras möjlighet att förverkliga sin autonomi. Uttolkandet och preciserandet av individens rättigheter måste, i enlighet med den första avgränsningsprincipen, därför ytterst underställas ett globalt *demos*.

5 Principernas konsekvenser

Vilka konsekvenser får då de avgränsningsprinciper jag föreslagit? Låt mig till att börja med lägga den andra principen åt sidan och kort kommentera konsekvenserna av den första och den tredje principen. Den drivande idén bakom principerna är att människor ska ges mer inflytande över frågor som direkt berör dem. Den tanken tar sitt uttryck i att principerna kräver både radikalt utökade *demos* och radikalt krympta *demos*. Många frågor måste, enligt de argument jag har lagt fram, hanteras av större *demos* än vad dagens demokratiska institutioner tillåter. Samtidigt måste andra frågor beslutas av radikalt mindre demokratiska sammanslutningar.

Det främsta argumentet för större demokratiska enheter är att många frågor idag har global eller åtminstone geografiskt mycket stor påverkan. Den befarade globala uppvärmningen kan få utgöra exempel. Vi vet ännu inte om växthuseffekten är ett reellt problem, men vi börjar få goda skäl för att tro att så är fallet (Page, 1999, s. 53-54). Som en fråga som potentiellt, men inte säkert, kan drabba människors livsvillkor, som kan kränka deras grundläggande rättigheter, utgör den därmed ett utmärkt exempel på en fråga som bör ställas under demokratisk kontroll. Och eftersom konsekvenserna riskerar att få globala följder kräver min första avgränsningsprincip att frågan hanteras av ett globalt *demos*.

Det främsta argumentet för mindre demokratiska enheter är att människor därigenom kan ges ökat inflytande över sin närmiljö. Det är inte självklart att samma ordningsregler bör gälla i det norrländska inlandet som i svenska storstäder. Det är inte ens självklart att olika delar av samma stad ska lyda under samma regler. De gemensamma frågor som inte direkt berör människors grundläggande rättigheter eller deras tillgång på nödvändiga resurser ska, enligt de principer jag föreslagit, hanteras av betydligt mindre *demos* än vad som idag är fallet.

Men mer intressant är kanske den andra principen och de konsekvenser den för med sig. Den får dels konsekvenser för den ekonomiska balansen, dels för hur frågor om omfördelning måste formuleras. Låt mig börja bakifrån. Accepterar vi de principer jag föreslagit kan vi inte längre, som till exempel Frederick Whelan gör när han diskuterar den här frågeställningen, fråga oss om "the recipients of benefits should have a voice in the decision to confer the benefits, although this is a decision that affects them" (Whelan, 1983, s. 17). Förskjuter vi fokus från äganderätten till den moraliska rättigheten till nödvändiga resurser, kan omfördelningen inte längre formuleras i termer av välgörenhet eller bistånd. Resurserna är inte längre något de välbärgade ger till de behövande, utan något de behövande har moralisk rätt att göra anspråk på, under förutsättning att allas lika äganderätt respekteras.

Vi kan också anta att principen kommer få konsekvenser för i vilken utsträckning materiella resurser kommer att omfördelas. Jag har tillåtit mig att inte ta ställning till vilket moraliskt rättviseargument som ska vara drivande när vi avgränsar våra demokratiska församlingar. Så länge rättvisepriinciperna återspeglar de basala krav jag har ställt, om individers såväl grundläggande rättigheter som rättigheter till nödvändiga resurser, är det dock rimligt att förmoda att makten över gemensamma resurser kommer att förskjutas i jämförelse med dagens situation. I förlängningen är det, om jag får tillåta mig att spekulera över vilka beslut som kommer att fattas, troligt att även själva omfördelningen av resurser kommer att öka i omfattning.

När vi uttolkar principerna är det viktigt att vi inte glömmet bort kravet på lexikalisk prioriteringsordning. Om ett beslut rör en grups grundläggande rättigheter och en annan grups tillgång till materiella resurser, ska endast den första gruppen ges inflytande över beslutet. Även det kravet kommer att förändra maktbalansen. Tydligast blir det kanske i det geopolitiska perspektivet, där vi exempelvis ser att viss miljöpåverkande verksamhet får negativa konsekvenser för människor på andra sidan jordklotet (Page, 1999, s. 61-63). Följer vi de principerna och den prioriteringsordning jag föreslagit, skulle de som drabbas av miljöproblemen ges inflytande över verksamheten innan de vars materiella välbefinnande berörs blir tillfrågade. Det är rimligt att anta att en sådan förskjutning av makten skulle resultera i antingen förändrade villkor för verksamheten ifråga, eller i krav på kompensation till de människor som drabbas av de negativa konsekvenserna.

5.1 Avslutande kommentarer

Jag gör inte anspråk på att ha presenterat ett fullständigt försvar för de principer jag föreslagit. Jag tror dock att jag lyckats presentera huvuddragen i min argumentation och hoppas att läsaren utifrån de argument jag lagt fram kan ta ställning till mina förslag. Jag gör heller inte anspråk på att ha presenterat perfekta principer. Jag tror inte det är möjligt. När vi applicerar principerna på verkliga fall kommer oklarheter alltid att uppstå, både vad gäller tolkningen av de enskilda principerna och av de värdeomdömen vi måste göra då vi ska prioritera mellan dem. Tvister kommer att uppstå om vilken grad av påverkan som krävs och, i de fall flera principer kan tillämpas, om vilken princip en fråga ska inordnas under. Jag hoppas dock, för att återigen låna en tanke av Rawls, att principerna är tillräckligt tydligt formulerade för att kunna vägleda oss även i den grumliga verkligheten (jfr Rawls, 1999, s. 267).

Låt mig till sist avsluta min studie med att förekomma några troliga invändningar. Först vill jag säga några ord om den tredje principen såsom jag här har formulerat den. Det är inte helt klart att den behövs. Kanske kan den första principen täcka även de frågor som hänskjuts till den tredje. Jag tror dock att den, om inte annat, fyller en betydande funktion i det att den klargör och påminner om att det finns ett egenvärde i att demokratiska sammanslutningar görs så små och

därmed, förhoppningsvis, så icke-dominerande som möjligt. Att den bidrar till att tydliggöra avsikten bakom principerna då de ska appliceras på verkliga förhållanden.

En annan tänkbar invändning gäller huruvida individuella rättigheter verkligen kan vara kosmopolitiska. Jag är medveten om att frågan är mer komplex än vad jag här har givit sken av och att mitt försvar för kosmopolitiska rättigheter är bristfälligt, men här är inte rätt plats att utveckla de resonemang jag skisserat. Utan att dra för stora växlar därpå vill jag dock påminna dem som uppfattar kravet på kosmopolitiska rättigheter som väl utopiskt, om att vi redan idag lever under ett system med universella rättigheter, fastställda genom Förenta Nationernas *Allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna*, och att internationell lagstiftning under den postwestfaliska eran alltmer formulerats i termer av individer och individers rättigheter, inte i termer av nationer och nationsbundna rättigheter (Held, 2006, s. 685-687). Här och nu måste jag dock lämna den frågan därhän. Jag nöjer mig därför med att konstatera att kosmopolitiska rättigheter dels är en nödvändig följd av de gränslösa ramar jag satt upp för min studie, dels att de, som jag konstaterade i inledningen, förespråkas av alltfler demokratiteoretiker såväl som politiska filosofer och, slutligen, att de till del redan är ett faktum.

Min sista kommentar rör relationen mellan individ och samhälle. Jag har redan konstaterat att förhållandet däremellan är mer komplext än vad jag har kunnat ta hänsyn till inom ramarna för den här studien. Det är till exempel inte säkert att de flytande gränser jag föreslagit är önskvärda, även om vi bortser från de rent praktiska problemen. Människor påverkas och formas av de samhällsliga gemenskaper de ingår i och en attraktiv teori om demokratins gränser bör rimligen ta större hänsyn till betydelsen av det gemensamma än vad jag har gjort här. Jag tror dock fortfarande att rätten till individuell autonomi bör vara överordnad möjligheten till samhällslig gemenskap, och att vi som en följd därav bör bryta upp våra rådande gränser till förmån för mer flexibla institutionella arrangemang. Jag tror däremot inte att vi helt ska ge upp tanken på samhällslig kontinuitet.

Som jag nämnde i avsnitt 3.3 är det möjligt att den tredje avgränsningsprincipen skulle kunna vidareutvecklas till att även ta hänsyn till människors behov av samhällsliga gemenskaper. Genom att omformulera den i termer av värdefulla gemenskaper eller samhällslig kontinuitet, istället för i relation till *demos* storlek, tror jag att en rimligare förståelse för relationen mellan det individuella och det kollektiva skulle kunna vävas in i mina resonemang. Den frågan kräver dock sin egen uppsats och jag lämnar den därför åt sitt öde.

Referenser

- Arneson, Richard J. (2005). "Do Patriotic Ties Limit Global Justice Duties?" i *The Journal of Ethics*, vol. 9, nr 1, s. 127-150.
- Arrhenius, Gustaf (2005). "Vem bör ha rösträtt? Avgränsningsproblemet i demokratisk teori" i *Tidskrift för politisk filosofi*, nr 2, 2005, s. 47-63.
- Badersten, Björn (2004). "Att studera det önskvärda. Om värdeanalys och normativ metod" i *Statsvetenskaplig Tidskrift*, nr 106, 2004, s. 213-226.
- Barry, Brian (1995). *Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press.
- Bellamy, Richard – Castiglione, Dario (1998). "Between Cosmopolis and Community: Three Models of Rights and Democracy within the European Union" i Archibugi, Daniele – Held, David – Köhler, Martin (red.). *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*, s. 152-178. Stanford, California: Stanford University Press.
- Berlin, Isaiah (2006). "Two Concepts of Liberty" i Goodin, Robert E. – Pettit, Philip (red.). *Contemporary Political Philosophy. An Anthology, Second Edition*, s. 369-386. Malden, Oxford & Carlton: Blackwell Publishing.
- Blake, Michael (2005). "International Justice" i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Fall 2005 Edition*, Edward N. Zalta (red.), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/international-justice/>
- Carens, Joseph H. (1995). "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders" i Kymlicka, Will (red.). *The Rights of Minority Cultures*, s. 331-349. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, Joshua (2006). "Deliberation and Democratic Legitimacy" i Goodin, Robert E. – Pettit, Philip (red.). *Contemporary Political Philosophy. An Anthology, Second Edition*, s. 159-170. Malden, Oxford & Carlton: Blackwell Publishing
- Cooke, Maeve (2000). "Five Arguments for Deliberative Democracy" i *Political Studies*, vol. 48, s. 947-969.
- Dahl, Robert A. (1970). *After the Revolution? Authority in a Good Society*, Yale & London: Yale University Press.
- Dahl, Robert A. (1983). "Federalism and the Democratic Process" i Pennock, J. Roland – Chapman, John W. (red.) *Liberal Democracy*, s. 95-108. New York & London: New York University Press.
- Dahl, Robert A. (2005). *Demokratin och dess antagonister*, Stockholm: Ordfront & DemokratiAkademin.

- Doucet, Marc G. (2005). "The Democratic Paradox and Cosmopolitan Democracy" i *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 34, nr 1, s. 137-155.
- Dworkin, Ronald (1977). *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth.
- Dworkin, Ronald (1981a). "What is Equality? Part 1: Equality of Welfare" i *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, nr 3, s. 185-246.
- Dworkin, Ronald (1981b). "What is Equality? Part 2: Equality of Resources" i *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, nr 3, s. 185-246.
- Dworkin, Ronald (2006). "Taking Rights Seriously" i Goodin, Robert E. – Pettit, Philip (red.). *Contemporary Political Philosophy. An Anthology, Second Edition*, s. 289-301. Malden, Oxford & Carlton: Blackwell Publishing.
- Ekeli, Kristian S. (1998). *The Scope of Distributive Justice*, seminarietext framlagd vid ProSus (Program for forskning og utredning for et bærekraftig samfunn) i Oslo, http://www.prosus.uio.no/publikasjoner/Arb_not/598.html
- Fernández, Christian (2005). *Medborgarskap efter nationalstaten. Ett konstruktivt förslag*. Lund Political Studies 138. Lund: Lunds Universitet.
- Gauthier, David (1992). "The Liberal Individual" i Avineri, Shlomo – de-Shalit, Avner (red.). *Communitarianism and Individualism*, s. 151-164. Oxford: Oxford University Press.
- Gutmann, Amy (1992). "Communitarian Critics of Liberalism" i Avineri, Shlomo – de-Shalit, Avner (red.). *Communitarianism and Individualism*, s. 120-136. Oxford: Oxford University Press.
- Held, David (1995). *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Held, David (1997). *Demokratimodeller. Från klassisk demokrati till demokratisk autonomi*, 2:a upplagan, Göteborg: Daidalos.
- Held, David (1998). "Democracy and Globalization" i Archibugi, Daniele – Held, David – Köhler, Martin (red.). *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*, s. 11-27. Stanford, California: Stanford University Press.
- Held, David (2006). "Democracy: From City-states to a Cosmopolitan Order?" i Goodin, Robert E. – Pettit, Philip (red.). *Contemporary Political Philosophy. An Anthology, Second Edition*, s. 674-696. Malden, Oxford & Carlton: Blackwell Publishing.
- Kukathas, Chandran – Pettit, Philip (1992). *John Rawls. En introduction*. Göteborg: Daidalos.
- Kymlicka, Will (1998). *Mångkulturellt medborgarskap*, Nora: Nya Doxa.
- Kymlicka, Will (2002). *Contemporary Political Philosophy. An introduction. Second Edition*, Oxford: Oxford University Press.
- Mill, John Stuart (1984). *Om friheten*. Stockholm: Natur och kultur.

- Norman, Richard (1998). *The Moral Philosophers. An Introduction to Ethics, Second Edition*, Oxford: Oxford University Press.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- Nozick, Robert (2006). "Distributive justice" i Goodin, Robert E. – Pettit, Philip (red.). *Contemporary Political Philosophy. An Anthology, Second Edition*, s. 201-228. Malden, Oxford & Carlton: Blackwell Publishing.
- Page, Edward (1999). "Intergenerational Justice and Climate Change", i *Political Studies* XLVII, s. 53-66.
- Pettit, Philip (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
- Popper, Karl (2002). *The Poverty of Historicism*, London: Routledge.
- Rawls, John (1992). "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical" i Avineri, Shlomo – de-Shalit, Avner (red.). *Communitarianism and Individualism*, s. 186-204. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1999). *A Theory of Justice, revised edition*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John (2001). *Folkens rätt och Åter till idén om offentligt förnuft*. Göteborg: Daidalos.
- Rawls, John (2005). *Political Liberalism, expanded edition*. New York: Columbia University Press.
- Raz, Joseph (1986). *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- Richards, David A. J. (1982). "International Distributive Justice" i Pennock, Roland J. – Chapman, John W. (red.). *Ethics, economics, and the law*, s. 275-299. New York: New York University Press.
- Rothstein, Bo (2002). *Vad bör staten göra? Om välfärdsstatens moraliska och politiska logik, andra upplagan*. Stockholm: SNS Förlag.
- Taylor, Charles (1992). "Atomism" i Avineri, Shlomo – de-Shalit, Avner (red.). *Communitarianism and Individualism*, s. 29-50. Oxford: Oxford University Press.
- Tännsjö, Torbjörn (2004). *Cosmopolitan Democracy Revisited*. Stockholm: Stockholms universitet.
http://www.philosophy.su.se/demokratiprojekt/gd/Dwnld/tannsjo_cosmo.pdf
- Scanlon, T. M. (1982). "Contractualism and Utilitarianism" i Sen, Amartya – Williams, Bernard (red.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stokes, Geoffrey (2002). "Democracy and Citizenship" i Carter, April – Stokes, Geoffrey (red.). *Democratic Theory Today. Challenges for the 21st Century*, s. 23-51. Cambridge: Polity Press.

- Strandbrink, Peter (2003). *Förnuftets entoniga röst. Om EU-kampanjens demokratiska rum och medborgarskapets villkor*. Huddinge: Södertörns högskola.
- Waldron, Jeremy (1995). "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative" i Kymlicka, Will (red.). *The Rights of Minority Cultures*, s. 93-119. Oxford: Oxford University Press.
- Warren, Mark (2002). "Deliberative Democracy" i Carter, April – Stokes, Geoffrey (red.). *Democratic Theory Today. Challenges for the 21st Century*, s. 173-202. Cambridge: Polity Press.
- Whelan, Frederick G. (1983). "Democratic Theory and the Boundary Problem" i Pennock, J. Roland – Chapman, John W. (red.) *Liberal Democracy*, s. 13-47. New York & London: New York University Press.