

# **Demokratisera mera!**

En uppsats om nyttan med global gemenskap och om  
varför illegitim auktoritet bör utrotas

Denna uppsats börjar med att anta en definition av global rättvisa baserad på John Rawls teori om rättvisa. Utifrån rättvisedefinitionen dras slutsatsen att världen inte är rättvis och därefter analyseras vad Thomas Nagel kallar för problemet för global rättvisa: avsaknaden av en global Leviathan. Önskvärdheten med en global Leviathan ifrågasätts och utifrån detta dras slutsatsen att en global gemenskap bör föregå en global Leviathan eftersom en global gemenskap innebär en delad identitet. En delad identitet leder rimligtvis till mindre konflikter mellan motstridiga identiteter och därmed krävs en mindre fruktansvärd (och mer önskvärd) Leviathan. Global gemenskap i sig tycks dessutom föra oss närmare global rättvisa. Vidare så diskuteras en övergripande problematik för idén om instiftandet av en global gemenskap: förekomsten av illegitim auktoritet. En slutsats som dras är om vi antar att illegitim auktoritet har en preferens för självbevarelse så innebär illegitim auktoritet ett problem för global gemenskap eftersom illegitim auktoritet har kapacitet att förhindra att människorna som auktoriteten utövar sin makt över identifierar sig som medlemmar av en global gemenskap. För att en global gemenskap rimligen ska kunna instiftas bör illegitim auktoritet utrotas.

*Nyckelord:* Identitet, illegitim auktoritet, global gemenskap, global Leviathan, global rättvisa

*Antal ord i brödtexten:* 10209

# Innehållsförteckning

<b>1 Inledning</b> .....	<b>4</b>
1.1 Syftesformulering och frågeställning .....	<b>4</b>
1.1.1 Syftesformulering .....	<b>4</b>
1.1.2 Frågeställning .....	<b>4</b>
<b>2 Metod</b> .....	<b>6</b>
2.1 Metodologiska överväganden .....	<b>6</b>
<b>3 Global rättvisa</b> .....	<b>8</b>
3.1 Definition .....	<b>8</b>
3.2 Prioritetsproblemet .....	<b>12</b>
<b>4 Global Leviathan</b> .....	<b>13</b>
4.1 Problemet med avsaknaden av en global Leviathan .....	<b>13</b>
<b>5 Global gemenskap</b> .....	<b>16</b>
5.1 Flodvåg och jordbävning .....	<b>16</b>
5.2 Den föreställda gemenskapen .....	<b>17</b>
5.3 Nationell gemenskap, solidaritet och prioritet: eller problemet med avsaknaden av en global gemenskap .....	<b>19</b>
5.4 Definition av global gemenskap .....	<b>21</b>
5.5 Problem för global gemenskap .....	<b>23</b>
<b>6 Slutsats</b> .....	<b>30</b>
<b>Referenser</b> .....	<b>32</b>
Tryckta referenser .....	<b>32</b>
Referenser från Internet .....	<b>34</b>

# 1 Inledning

Vi talar ofta om att världen är orättvis och det tycks råda konsensus om att en rättvis värld är eftersträvansvärd. Men varför är inte världen rättvis och hur kan vi närma oss en rättvisare värld? Denna uppsats är en uppsats i politisk teori där några av de problematiker som kan anses vara problematiska för global rättvisa kommer att tas upp. Jag påstår inte att denna uppsats kommer att leda till en rättvis värld, snarare vill jag ytterligare utöka vår förståelse om vad som hindrar världen från att bli rättvis.

## 1.1 Syftesformulering och frågeställning

### 1.1.1 Syftesformulering

Syftet med uppsatsen är att utöka vår förståelse om vad som är problematiskt för global rättvisa. Mitt syfte kommer jag att försöka uppfylla genom att argumentera för att en global gemenskap bör föregå en global Leviathan när vi försöker närma oss global rättvisa samt genom att argumentera för att illegitim auktoritet bör utrotas för att idén om instiftandet av en global gemenskap ska förefalla rimligare. Håller vi med om att rättvisa är eftersträvansvärt så håller vi också med om att mitt syfte är intressant och rättfärdigat.

### 1.1.2 Frågeställning

*Varför bör instiftandet en global gemenskap föregå instiftandet av en global Leviathan när vi försöker närma oss global rättvisa?*

*Varför bör illegitim auktoritet utrotas för att instiftandet av en global gemenskap ska framstå som en rimligare idé?*

### 1.1.3 Disposition

Förutom detta inledningskapitel så kommer uppsatsen att vara indelad i fem kapitel. Kapitel två utgörs av en kort metoddiskussion. I kapitel tre tas rättvisbegreppet upp, definieras samt problematiseras. Kapitel fyra handlar om nyttan med en global Leviathan och eventuella problem med en sådan. I kapitel fem kommer gemenskapsbegreppet att definieras och problematiseras, kapitlet

kommer även att visa på nyttan med en global gemenskap. Slutligen så presenteras i kapitel sex de slutsatser som kan dras av det arbete som resulterat i denna uppsats.

# 2 Metod

## 2.1 Metodologiska överväganden

Hur ska jag gå tillväga för att besvara min frågeställning? Min frågeställning utgörs av två ”bör”-frågor och är sålunda en frågeställning av normativ karaktär.<sup>1</sup> Alla håller inte med om att en normativ analys kan rättfärdigas vetenskapligt. Jag har av utrymmesskäl inte möjlighet att här presentera något omfattande rättfärdigande av den vetenskapliga nyttan av en normativ analys. Jag hänvisar till Björn Badersten som jag anser argumenterar väl för att normativ analys kan göras vetenskaplig.<sup>2</sup>

I denna uppsats kommer jag att ta ställning till varför något är mer önskvärt än något annat, vilket innebär att jag *värderar* ett ställningstagande som mer önskvärt än ett annat. I detta sammanhang måste vi, enligt Badersten, på vetenskapligt sätt rättfärdiga vårt ställningstagande genom att ”*rationellt argumentera* för ett ställningstagande i värdefrågor.”<sup>3</sup> Eftersom mitt undersökningsområde är långt ifrån utforskat så kommer detta för det första att innebära att jag måste ta ställning till de argumentationer som redan existerar på området. Varför är inte de argumentationer som redan existerar tillräckliga? Varför måste de förkastas eller utvecklas? Varför behövs nya argumentationer? För att kunna svara på dessa frågor måste jag granska andras argumentationer, detta är något som är en viktig del av processen att utveckla egna argumentationer.<sup>4</sup> Men vad innebär det att argumentera rationellt?

Björn Badersten tar upp några kriterier för vad han anser kännetecknar en god (rationell) argumentation: begriplighet, hållbarhet samt intern relevans och saklighet. *Begriplighet* handlar om att vara tydlig, precis och entydig i sin språkanvändning. Det handlar också om att ”precisera, definiera och klargöra innebörden av de begrepp man använder, av den ståndpunkt man förfäktar och av de skäl man anför till stöd för denna ståndpunkt.”<sup>5</sup> Här gäller det att man är tydlig med vad ens tes är, vilka ens argument är samt vilka påståenden och premisser som ligger till grund för argumentationen.<sup>6</sup> Att vara begriplig är viktigt för att dels bli förstådd på rätt sätt men också för att kunna vara kritiserbar: precis som man själv

---

<sup>1</sup> Badersten, 2006:7

<sup>2</sup> Ibid

<sup>3</sup> Ibid:8, min kursivering

<sup>4</sup> Se Beckman, 2006 som kritiserar Tingstens ”negativa” idékritik. Beckman menar att vi inte bara bör ägna oss åt att kritisera och visa på bristerna i andras idéer (argumentationer) utan menar att vi också bör försöka att konstruera egna idéer och argumentationer utifrån de brister vi finner i andras idéer och argumentationer. Badersten, 2006:94 visar också att vi måste förhålla oss till existerande argument och idéer. Så länge vi inte arbetar i ett vakuum där inga idéer existerar så måste vi förhålla oss till andras idéer.

<sup>5</sup> Badersten, 2006:94-96

<sup>6</sup> Ibid:94-96

kritiserar andras argumentationer så måste det finnas möjlighet för andra att kritisera de argumentationer man själv argumenterar för.<sup>7</sup>

Kravet på *hållbarhet* har mer med logiken i argumentationen att göra kan den ståndpunkt jag har intagit härledas till mina argument, premisser samt påståenden; här är *giltighet* och *koherens* viktiga termer. Argumentationen måste vara utan motsägelser och slutledningen ska vara en logisk följd av våra påståenden, premisser samt argument.<sup>8</sup>

Det tredje och sista kravet är det om *intern relevans och saklighet*. Här handlar det om att hålla sig till sakfrågan, till fakta och låta rationella skäl tala för ens ståndpunkt.<sup>9</sup> Att hålla sig till sakfrågan innebär att man inte ska ta in onödiga och irrelevanta skäl till stöd för sin sak: en sådan irrelevant sak kan vara att åberopa auktoritet (t ex genom att hävda att en känd person stödjer våra åsikter, något som vi kan se i Amerikanska valrörelser).<sup>10</sup>

Men hur går vi då mer konkret tillväga när vi rättfärdigar vårt ställningstagande med hjälp av en argumentation? Badersten tar upp tre steg om hur vi bör gå tillväga.<sup>11</sup> Det första steget innebär att vi relaterar vårt normativa ställningstagande i en sakfråga till en etisk princip: t ex. världen är inte rättvis men den bör vara rättvis.<sup>12</sup> Det andra steget innebär att vi förankrar den etiska principen i mer grundläggande moraliska antagande: människan har rätt till rättvisa.<sup>13</sup> Det tredje steget innebär att vi anger skäl för varför vi tagit de ställningstaganden vi gjort i de två första stegen: t ex. rättvisa är en naturlig rättighet för människan. Det tredje steget handlar alltså om att framföra skäl som rättfärdigar ställningstagandena i de två första stegen.<sup>14</sup> När jag rättfärdigar min argumentation kommer jag ofta att använda ”verkligheten som argument”.<sup>15</sup> Jag kommer att tolka skeenden i verkligheten och använda dem i min argumentering och hävda att givet verkligheten så är min argumentation rimlig.<sup>16</sup> Att våra argument är förankrade i verkligheten är, enligt Badersten, något som gör vår argumentation mer intressant och relevant.<sup>17</sup>

Av utrymmesskäl har jag valt att inte ha någon omfattande metoddiskussion detta försvarar jag med att jag inte har någon komplicerad metod; min metod är helt enkelt att presentera goda argument. Genom att i den resterande delen av uppsatsen demonstrera att jag är kapabel att rättfärdiga mitt normativa resonemang hoppas jag kunna visa att jag faktiskt har de metodologiska kunskaper som krävs.

---

<sup>7</sup> Ibid:96

<sup>8</sup> Ibid:97-100

<sup>9</sup> Ibid:100

<sup>10</sup> Ibid:101

<sup>11</sup> Ibid:135

<sup>12</sup> Ibid:135

<sup>13</sup> Ibid:135

<sup>14</sup> Ibid:135

<sup>15</sup> Ibid:171

<sup>16</sup> Ibid:172

<sup>17</sup> Ibid:170

## 3 Global rättvisa

### 3.1 Definition

Den store pionjären på området, John Rawls, har som många vet utvecklat en mycket omfattande teori om *distributiv* rättvisa. Rawls teori är allmänt känd och vedertagen, därför är mitt syfte här att kort förklara teorin och rättfärdiga mitt val av den.<sup>18</sup> Jag kommer dock inte svälja Rawls teori med hull och hår utan kommer att komplettera den med några andra teorier om rättvisa som bygger på Rawls resonemang.

Till att börja med så handlar distributiv rättvisa om en rättvis fördelning av värden.<sup>19</sup> För att förstå vad en rättvis fördelning av värden är måste vi först vara bekanta med Rawls påståenden.

Rawls menar för det första att inom vilken kontext och med vilka talanger vi föds påverkar våra *möjligheter* att uppfylla våra rationella mål.<sup>20</sup> Detta är helt rimligt: föds man fullt frisk, i en rik familj och med medfödda talanger som gör att man har lätt för att lära så säger vår intuition oss att vi har större möjligheter än om man föds med ett kroppsligt och mentalt handikapp i en fattig familj. Vidare så menar Rawls, tämligen okontroversiellt att vi inte på något sätt kan påverka vår födsel.<sup>21</sup> Vi kan inte påverka om vi föds friska i rika familjen eller om vi föds kroniskt sjuka i den fattiga familjen. Utifrån dessa två påståenden kommer Rawls fram till slutsatsen att eftersom vi inte kan påverka de möjligheter vi har från födseln så bör vi inte bli orättvist behandlade på grund av inom vilken kontext och med vilka medfödda talanger vi föds.<sup>22</sup> Om vi håller med påståendet om att alla människor har samma människovärde så kan vi väl knappast rättfärdiga att det är *rättvist* att vissa människor får lida för följder som de inte på något sätt kan utöva inflytande över?

Eftersom vi inte ska behöva lida för omständigheter som vi inte kan påverka så handlar alltså rättvisa om rättvis fördelning av *möjligheter*. Det skulle kanske tyckas logiskt att vi här kom fram till att alla ska ha *lika* möjligheter från födseln: kan vi inte påverka våra möjligheter så är det väl mest rättvis att alla har lika möjligheter från födseln? Detta är dock inte vad Rawls kommer fram till: Rawls menar att möjligheter bör vara fördelade så att de som har sämst möjligheter har så bra möjligheter som möjligt. Rawls kallar detta för en fördelning enligt *differensprincipen*<sup>23</sup> och denna princip menar Rawls att man kommer fram till i ett

---

<sup>18</sup> Detta eftersom mitt syfte inte är att tillföra något i diskussionen om rättvisebegreppets betydelse.

<sup>19</sup> Badersten, 2006:82

<sup>20</sup> Rawls, 1971:29

<sup>21</sup> Ibid:111

<sup>22</sup> Ibid:111

<sup>23</sup> Ibid:89-97



*reflektivt ekvilibrium*<sup>24</sup> bakom *okunnighetens slöja*.<sup>25</sup> Man skulle här kunna skönja en kritik som menar att olikheten i fördelningen skulle vara något dåligt i sig: klyftor innebär att de som har det sämre relativt blir exploaterade (i.e. har sämre möjligheter). Huruvida kritiken är befogad eller ej är en empirisk fråga. Vi kan dock konstatera att oavsett vilken fördelning som är den mest önskvärda av en lika fördelning respektive differensprincipen så är inte någon av dem uppfyllda: fördelningen av möjligheter är varken lika mellan alla jordens människor eller förskaffad så att de som har minst möjligheter har så stora möjligheter som möjligt.

Det som i Rawls teori menas med möjligheter är möjligheter att uppfylla *rationella mål* som individen kommer fram till efter *rationella överväganden*.<sup>26</sup> För att förstå varför rättvisa handlar om lika möjligheter att uppfylla rationella mål måste vi vara bekanta med Rawls två rättvisprinciper. Rawls första rättvisprincip är frihetsprincipen. *Frihetsprincipen* stipulerar att alla människor har lika rätt till frihet och att en ofrihet endast är berättigad för att förhindra en ännu större ofrihet.<sup>27</sup> Med frihet menar Rawls här sådant som tanke-, samvets-, mötes- och yttrandefrihet, detta är friheter som alla människor i princip kan ha lika mycket av: oavsett hur mycket en människa utnyttjar sin tankefrihet så minskar inte någon annan persons tankefrihet.<sup>28</sup>

Rawls andra rättvisprincip utgörs av vad vi kan kalla för möjlighetsprincipen. Enligt *möjlighetsprincipen* så bör det råda en rättvis fördelning av möjligheter att uppfylla rationella mål och en orättvisa i tilldelning av möjligheter är bara berättigad så länge den förhindrar att en ännu större orättvisa uppstår.<sup>29</sup> De två rättvisprinciperna är indelade lexikalt vilket innebär att frihetsprincipen har företräde framför möjlighetsprincipen: alltså, en

---

<sup>24</sup> Ibid:40ff, 65-67, 129, 405: Ett reflektivt ekvilibrium är ett tillstånd man inträder när man ska rättfärdiga saker filosofiskt. Tillståndet innebär att man pendlar mellan omdöme och utfall och där utfallet av ett resonemang ibland tillåts ändra vårt omdöme. Ett exempel kan gälla fördelning av  $x$ . Utifrån vårt resonemang om att eftersom vi inte kan påverka vår födsel så ska inte heller vår tilldelning av  $x$  påverkas av vår födsel. Vårt *omdöme* säger att vår tilldelning av  $x$  ska vara oavhängig vår födsel. Detta skulle innebära att alla får samma tilldelning av  $x$  i detta fall innebär det att alla får vars  $5x$ . Vi pendlar nu över till *utfallsläget* och kan konstatera att ett annat möjligt utfall vore möjligt: detta utfall skulle innebära att de som fick minst antal  $x$  skulle få 6 stycken medan de som fick mest antal  $x$  får 10 stycken. Rawls menar att vår intuition säger oss att detta utfall är mer rimligt eftersom alla skulle kunna leva med detta utfall, Rawls menar att vår intuition säger oss att i tilldelningen av  $x$  som här kan likställas med möjligheter inte behöver vara lika så länge de som har det sämst skulle ha det så bra som möjligt. Utfallet gör att vi pendlar tillbaka till *omdömesläget* och ändrar vårt omdöme. Dock finns det en viktig invändning här och det är den som skulle hävda att ojämlikheten är något dåligt i sig. Detta är en empirisk fråga men skulle det i *utfallsläget* visa sig att ojämlikhet är något dåligt i sig så skulle vi tvingas ändra vårt omdöme och komma fram till att tilldelningen av möjligheter bör vara oavhängig omständigheter som inte kan härledas till våra handlingar.

<sup>25</sup> Ibid:33,39, 143ff, 143-148 Okunnighetens slöja är lite kortfattat ännu en filosofisk konstruktion som Rawls skapat, bär människan befinner sig bakom denna så vet hon inte vilken kontext och med vilka medfödda talanger hon kommer att födas med. Rawls menar att människan bakom okunnighetens slöja i ett reflektivt ekvilibrium skulle välja en fördelning där de som har sämst möjligheter har så bra möjligheter som möjligt.

<sup>26</sup> Ibid:391-398; för en mer generell diskussion om rationalism se Ibid:148-155, 384-385, 384-391.

<sup>27</sup> Ibid:291

<sup>28</sup> Ibid:77

<sup>29</sup> Ibid:291

inskränkning av frihetsprincipen kan inte rättfärdigas för att få till stånd en förbättring inom ramen för möjlighetsprincipen. Anledningen till detta är att människan inte är kapabel att välja samt uppnå sina mål om hon inte är fri att göra det. Är inte människan fri kan hon förhindras att ta tillvara på möjligheterna att uppnå sina mål.<sup>30</sup>

Frihetsprincipen är anledningen till att rättvisa handlar om en rättvis fördelning av möjligheter att uppfylla rationella mål. Frihetsprincipens överordning gentemot möjlighetsprincipen innebär att individen själv har rätt att genom rationella överväganden bestämma sina egna rationella mål.<sup>31</sup> Detta ser jag som en fördel med Rawls rättviseteori – Rawls lämnar faktiskt det öppet för individen att själv bestämma vad som är viktigt för denne; men hur ska en rättvis fördelning av möjligheter komma till stånd jordens över sex miljarder människor har olika rationella mål? Vi har nu kommit fram till en grundläggande fråga, nämligen: vad konstituerar våra möjligheter? Vad påverkar om vi har mer respektive mindre möjligheter?

Rawls introducerar begreppet primära nyttigheter.<sup>32</sup> *Primära nyttigheter* är enligt Rawls resurser eller värden som konstituerar våra möjligheter. De primära nyttigheter Rawls tar upp är: frihet, kunskap, möjligheter, ekonomiska resurser, tid, välbefinnande och självrespekt. Rawls tar upp möjligheter som en primär nytta samtidigt så menar han också att de primära nyttigheterna konstituerar våra möjligheter.<sup>33</sup> Det som Rawls menar är fördelen med primära nyttigheter är att primära nyttigheter är eftersträvarvärda vilka *rationella* mål man än har: oavsett vilka *rationella* mål vi än må ha så är det alltid nyttigare med mer primära nyttigheter än mindre.<sup>34</sup> Här kan vi dock inte ställa oss helt okritiska till Rawls resonemang. Thomas Nagel och Adina Schwarz menar i två skilda texter att Rawls primära nyttigheter inte är nyttiga för alla mål utan premierar en viss typ av mål: om man har som mål att vara obegåvad så vill man ju inte ha den primära nyttigheten kunskap.<sup>35</sup> Rawls skulle här hävda att individen efter rationella överväganden inte skulle komma fram till att dumhet var ett rationellt mål och eftersom rättvisa handlar om *rationella* mål så är denna kritik obefogad. Här har jag dock varit orättvis mot kritikerna som främst av allt kritiserar Rawls rationalism.

Adina Schwarz visar att man efter rationella överväganden skulle kunna komma fram till att socialism är ett rationellt mål. Schwarz visar vidare att en socialist inte alltid skulle vilja ha mer än mindre av den primära nyttigheten ekonomiska resurser och att det skulle kunna vara rationellt av socialisten att komma fram till detta.<sup>36</sup> Man skulle här kunna tänka sig att Rawls viftar bort kritiken med att hävda att socialisten alltid kan ge bort sina ekonomiska resurser. Schwarz kontrar med att socialisten inte skulle vilja ha dessa ekonomiska resurser från första början eftersom socialisten anser att när denne erhöill dessa så skulle

---

<sup>30</sup> Ibid:203

<sup>31</sup> Ibid:204-210, samvetsfrihet

<sup>32</sup> Eng. primary goods

<sup>33</sup> Ibid:78

<sup>34</sup> Ibid:103

<sup>35</sup> Nagel, 1973:228; Schwarz, 1973:296, 301

<sup>36</sup> Schwarz, 1973:296, 300ff, 306

dennes moral skadas permanent.<sup>37</sup> Schwarz pekar således på att det inte alltid kan sägas vara rationellt att alltid vilja ha mer primära nyttigheter än mindre. Jag kan hålla med om att det kanske inte *alltid* är rationellt att vilja ha mer än mindre av de primära nyttigheterna vilka rationella mål man än har men följer vi helhjärtat Schwarz så kan vi inte dra någon generell slutsats om vad som konstituerar våra möjligheter och detta är enligt mig ingen önskvärd eller rimlig position. Vi kan konstatera att Rawls primära nyttigheter är nyttiga för uppfyllelsen av många olika rationella mål därmed är ett användbart begrepp. Utifrån Rawls resonemang kan vi faktiskt säga en hel del nyttigt om verkligheten och även om de primära nyttigheterna kanske inte alltid konstituerar våra möjligheter att uppfylla våra rationella mål så gör de det i väldigt många fall. Jag vågar påstå att majoriteten av jordens människor har mer nytta av mer tid än mindre; mer kunskap än mindre samt mer pengar än mindre. Anledningen till att jag sällar mig till Rawls är att man utifrån honom kan säga något nyttigt om verkligheten, detta blir svårare om man intar Schwarz position.

När jag i fortsättningen skriver om rättvisa så kommer jag att syfta till rättvisa som en rättvis fördelning av primära nyttigheter, jag kommer att benämna detta *global rättvisa*. Huruvida en rättvis fördelning är en lika fördelning eller en fördelning enligt differensprincipen är här av underordnad betydelse: vi kan hursomhelst konstatera att ingen av de båda principerna för fördelning är uppfyllda.<sup>38</sup>

Jag kommer här slutligen kort ta upp ytterligare två kriterier för rättvisa där Rawls teori brister. För det första bör Rawls teori om rättvisa gälla globalt. Rawls själv menar att hans rättvisa gäller inom slutna samhällen och inte mellan dem.<sup>39</sup> Kok-Chor Tan menar att precis som om vi inte kan påverka i vilken familj vi föds kan vi inte heller påverka i vilket land vi föds och därmed bör vi inte heller bli orättvist behandlade pga. detta.<sup>40</sup> De argument Rawls tar upp för att rättfärdiga att rättvisa främst ska appliceras på slutna samhällen kommer jag mycket kort att presentera nedan.<sup>41</sup>

Vi kan inte påverka *när* vi föds och bör därför inte bli orättvist behandlade pga. detta. Rawls kallar rättvisa över tid för *sparproblemet*: hur mycket primära nyttigheter bör *sparas* till våra efterlevande för att inte de ska bli orättvist behandlade?<sup>42</sup> En del kritiker menar att Rawls resonemang här är bristfälligt.<sup>43</sup> Jag kommer inte att ge mig in i denna diskussion, jag nöjer mig med att konstatera att vi inte bör bli orättvist behandlade pga. att vi föds på en viss tidpunkt.

Rawls rättviseteori kommer aldrig att uppfyllas till fullo och den kan rättmätigt anklagas för att vara utopisk. Frågan är dock hur allvarlig en sådan anklagelse är. Jag anser att det faktum att Rawls rättviseteori är utopisk inte gör

---

<sup>37</sup> Schwarz, 1973:302-304

<sup>38</sup> Även om jag inte presenterar något empiriskt belägg för detta så torde vi rimligen kunna hålla med om slutsatsen. Alla har inte lika stora möjligheter att uppfylla sina rationella mål och jag skulle vilja se ett bra argument för att de som har det sämst i världen har det som bra som överhuvudtaget är möjligt.

<sup>39</sup> Rawls, 1971:112, 238, 327, 338, 410ff

<sup>40</sup> Tan, 2004:19ff

<sup>41</sup> Se sidan 14 i denna uppsats

<sup>42</sup> Rawls, 1971:276-291

<sup>43</sup> Se: English, 1976; Page, 1999 för diskussioner om rättvisa över tid

den mindre önskvärd: är det önskvärt att nöja sig med en sämre rättviseteori bara för att den har större chans att uppnås? Jag anser inte det. Jag anser att Rawls kompletterade teori om rättvisa är en nyttig vägledning när vi ska fatta politiska beslut och vi bör därför inte byta ut den mot en sämre teori.

## 3.2 Prioritetsproblemet

Vi kan konstatera att världen är orättvis oavsett vilken fördelningsprincip som är den mest önskvärda. Vi kan också konstatera rättvisa är något vi bör sträva efter eftersom detta ligger i begreppets själva natur. Rawls menar att oavsett vad vi uppfattar som rättvisa så är vi ändå eniga om att rättvisa som princip är önskvärt.<sup>44</sup> *Vi bör sträva efter rättvisa!* Men vad är då problematiskt för global rättvisa?

Problematiken med *prioritet*<sup>45</sup> är ett hinder för global rättvisa: om samtliga människor hade prioriterat fördelning av primära nyttigheter på ett sätt som är förenligt med kriterierna för global rättvisa så hade världen blivit avsevärt mycket rättvisare. Om människor i möjligaste mån skulle prioritera fördelning av primära nyttigheter enligt teorins kriterier så ser jag inga fysiska och oberoende av människan hinder för att världen inte skulle bli avsevärt mer rättvis. Men varför prioriterar vi människor inte enlighet med principen för global rättvisa och vad kan göras för att vi ska göra det?

---

<sup>44</sup> Rawls, 1971:27, när vi definierar rättvisa så definierar vi per automatik vad vi tycker är rätt och därmed vad vi vill sträva efter. Antar vi en definition av rättvisa så ligger det i sakens natur att vi också bör sträva efter att uppnå den.

<sup>45</sup> Tan, 2004, för en diskussion om patriotsim och prioritet (eng. special obligations kan här jämföras med prioritet) se Tan, 2004:137-141

# 4 Global Leviathan

## 4.1 Problemet med avsaknaden av en global Leviathan

Här kommer jag att ta upp vad Thomas Nagel kallar för problemet för global rättvisa.<sup>46</sup> Nagel menar att avsaknaden av en global Leviathan<sup>47</sup> hindrar oss från att uppnå global rättvisa.<sup>48</sup> Anledningen till att Nagel drar slutsatsen att global rättvisa är avhängig en global Leviathan är att han utgår från Hobbes antagande om att människans yttersta preferens är självbevarelse.<sup>49</sup>

Hobbes menar att människan pga. preferensen för självbevarelse inte vågar lita på andra människor och är misstänksam mot deras intentioner.<sup>50</sup> Hobbes menar vidare att denna misstänksamhet kommer att leda till ett allas krig mot alla: eftersom människan är misstänksam mot andra människor så kommer människan att vidta åtgärder i hopp om att främja sin säkerhet. Människan köper kanske ett gevär i hopp om att kunna skydda sig själv. De åtgärder människan vidtar för att skydda sig själv kommer att uppfattas som hotfulla av andra människor vilket kommer att leda till att de kanske går och köper varsitt maskingevär och varsin skottsäker väst i hopp om att skydda sig mot den förstes gevär. Denna utveckling kommer, enligt Hobbes att mynna ut i ett allas krig mot alla.<sup>51</sup> Men eftersom människans yttersta preferens är självbevarelse och eftersom ett allas krig mot alla knappast är förenligt med denna preferens och därför kommer människorna av rent egenintresse ingå ett samhällskontrakt.

Samhällskontraktet innebär instiftandet av en Leviathan, en slags enväldshärskare.<sup>52</sup> Leviathans svärd symboliserar dennes våldsmonopol och genom att Leviathan har våldsmonopol så kan denne också förhindra ett allas krig mot alla och därmed tillgodose människornas preferens för självbevarelse.<sup>53</sup> I samhällskontraktet så ingår det att skyldigheter är ömsesidiga. Så länge Leviathan lever upp till sina åtaganden om att skydda människan och säkerställa människans självbevarelse så har människan skyldigheter gentemot Leviathan.<sup>54</sup> En sådan skyldighet kan vara att upprätthålla de gemensamma institutioner (se s. 14 i denna uppsats) som krävs för att Leviathan ska kunna utföra sina åtaganden: ett aktuellt exempel skulle kunna vara att människan betalar skatt (medborgarens skyldighet enligt ett samhällskontrakt) om staten (Leviathan) utför sina åtaganden inom

---

<sup>46</sup> Nagel, 2005

<sup>47</sup> Hobbes, 1651:179, Leviathan är Hobbes benämning på den suveräna auktoritet som skulle tillvarata människans intresse för säkerhet och självbevarelse. Global Leviathan kan här likställas med en suverän världsstat

<sup>48</sup> Nagel, 2005:116

<sup>49</sup> Ibid:116ff, 122

<sup>50</sup> Varför låser vi människor dörren om oss? Jo, för att vi inte litar på andras intentioner

<sup>51</sup> Ibid:70ff

<sup>52</sup> Ibid:179

<sup>53</sup> Ibid:111, 179

<sup>54</sup> Ibid:111

välfärden (Leviathans skyldighet enligt samma samhällskontrakt). Genom att utföra sina åtaganden hade en global Leviathan således kunnat *kräva* av människor att leva upp till sina skyldigheter genom att handla i enlighet med principerna för global rättvisa.<sup>55</sup> Utan Leviathan prioriterar inte människan rättvisa eftersom människan är upptagen med sin säkerhet.<sup>56</sup> Nagel menar med andra ord att en global Leviathan är en global ”lösning” på *prioritetsproblemet* eftersom Leviathan kan *tvunga* människor prioritera rätt så länge Leviathan lever upp till sina åtaganden.<sup>57</sup>

Vi har nu kommit fram till anledningen till varför Rawls<sup>58</sup> anser att rättvisa endast är möjligt inom slutna samhällen: upprätthållandet av gemensamma institutioner. Rawls samt Miller menar att för att de gemensamma institutionerna ska kunna upprätthållas så måste vi *prioritera* medborgare inom vårt samhälle. Rawls samt Miller menar vidare att människor är med och upprätthåller de gemensamma institutionerna på grund av självrespekt: de upplever att de blir uppskattade genom att upprätthålla de gemensamma institutionerna genom att de prioriteras framför andra som inte bidrar till att upprätthålla dem. Eftersom de gemensamma institutionerna som förhindrar ett allas krig mot alla oftast befinner sig på nationalstatlig nivå (eftersom Leviathan befinner sig på denna nivå) så öppnar detta upp för orättvisor mellan länder: när vi upprätthåller de nödvändiga gemensamma institutionerna måste vi prioritera bort människor från andra nationer.<sup>59</sup> Huruvida självrespekt krävs för att upprätthålla gemensamma institutioner är en fråga av empirisk karaktär, men vi kan konstatera att Rawls samt Miller är inne samma problematik som Nagel nämligen avsaknaden av en global Leviathan med globala institutioner. Med globala institutioner skulle alla människor i viss mån bidra till upprätthållandet institutionerna och för att allas intresse av självbevarelse skulle kunna fortbestå hade man varit inte kunnat prioritera vissa nationaliteter framför andra eftersom då skulle kanske de bortprioriterade nationerna sluta bidra till att upprätthålla de globala institutionerna och institutionerna skulle falla vilket inte skulle vara i någons intresse.<sup>60</sup> Det finns dock ett potentiellt problem med en global Leviathan.

Nagel tar upp att en global Leviathan åtminstone till en början skulle vara illegitim. Nagel argumenterar för detta genom att hävda att legitimitet aldrig kommit före suveränitet i historien; legitimitet har alltid krävts i efterhand av den suveräne. En global Leviathan skulle således innebära en illegitim global Leviathan vilket kanske inte är önskvärt.<sup>61</sup>

Sergei Prozorov tar upp en annan problematik med en global Leviathan: Prozorov menar att *det politiska*<sup>62</sup> är genomsyrat av den identitetsdiskurs Carl

---

<sup>55</sup> Nagel, 2005:114-115

<sup>56</sup> Hobbes, 2006:71, anledningen till att rättvisa inte kommer att prioriteras i naturtillståndet är att i naturtillståndet finns det ingen plats för moral (läs rättvisa) och var och en får skydda sig själv bäst han vill

<sup>57</sup> Nagel, 2005:113-115 om förhållandet mellan rättvisa och suveränitet

<sup>58</sup> Se även Miller i Brock & Brighouse, 2005:128-129, 134ff samt även Nagel, 2005:130

<sup>59</sup> Rawls, 1971:112ff, 179ff; Miller i Brock & Brighouse, 2005:128-129, 134ff

<sup>60</sup> Det skulle inte vara i någons intresse eftersom utan institutioner så skulle inte ett våldsmonopol kunna upprätthållas och därmed skulle ett allas krig mot alla uppstå.

<sup>61</sup> Nagel, 2005:144-146

<sup>62</sup> Se Chantal Mouffe, 2005

Schmitt gav upphov till och där identifikation *med* något alltid innebär att man identifierar sig *mot* något och en distinktion mellan *vän* och *fiende* uppstår.<sup>63</sup> Prozorov menar att den globala Leviathan som skulle krävas för att hålla alla motsättningar som följer av att personer har motstridiga identiteter skulle innebära diktatur, en skrämmande polisstat.<sup>64</sup> Prozorov försöker presentera en lösning på problematiken som innebär att vi slutar tillskriva identitet vikt och kanske är detta möjligt i framtiden men som det ser ut nu har identitet betydelse. Identifierar vi oss med ett värde så innebär det att det i regel att vi identifierar oss mot något annat värde: vi kan inte både vara rasister och antirasister. Människor kommer sannolikt att förstå ha motstridiga identiteter och därför kan vi inte överge identitetsdiskursen.

Det ligger en hel del i Nagels argument att suveränitet alltid föregått legitimitet. Likaså är Prozorovs argument att en stat för att hålla alla globala identitetskonflikter i schack troligen skulle innebära en sådan maktkoncentration att den riskerar att bli fruktansvärd: det existerar många motstridiga identiteter i världen.<sup>65</sup>

Om en global Leviathan krävs för att komma så nära global rättvisa som möjligt och om en global Leviathan skulle innebära global diktatur så skulle vi landa i en paradox: när vi i syfte att nå global rättvisa försöker implementera en global Leviathan så kommer den globala Leviathan i sig vara en orättvisa eftersom den skulle bryta mot Rawls frihetsprincip. En global Leviathan skulle enligt Rawls rättvisprincip (av vilken frihetsprincipen är en del) bara kunna rättfärdigas om den förhindrade ännu större orättvisor. Huruvida en global Leviathan skulle innebära mindre orättvisor kan vi inte svara på men vi kan konstatera att det finns en stor potentiell problematik med en global Leviathan och om en global Leviathan krävs för rättvisa så innebär detta också precis som Nagel vidhåller ett problem för global rättvisa.<sup>66</sup>

Jag kan inte avfärda den potentiella problematiken med en global Leviathan men kanske kan vi närma oss global rättvisa från en annan vinkel? Detta ska vi nu utreda.

---

<sup>63</sup> Prozorov, 2009:215ff, 220-221

<sup>64</sup> Ibid:223ff

<sup>65</sup> Något som bl. a. Samuel P. Huntington, 1996 satte fingret på när han myntade uttrycket ”clashes of civilizations”

<sup>66</sup> Nagel, 2005

# 5 Global gemenskap

## 5.1 Flodvåg och jordbävning

Den 26 december 2004 orsakar en kraftig flodvåg stor förödelse i Sydostasien. Dödsiffrorna går inte att helt fastställa men man räknar med att 220 000 människor miste livet. Ganska många men ändå en relativt liten del av det totala antalet offer var de 543 stycken svenska turister som dog.<sup>67</sup> En sällan skådad kraftsamling gjordes av välgörenhetsorganisationer och svenska röda korset som var huvudorganisationen för den svenska välgörenheten fördubblade sin bidragstillströmning på årsbasis och samlade in 534 miljoner kronor till förmån för tsunamikatastrofens offer vilket är lika mycket bidrag som samlades in under hela 2007. Svenska folket slog med råge alla tidigare nivåer gällande bidrag till katastrofhjälp.<sup>68</sup>

Den 8 oktober inträffar ännu en mycket omfattande naturkatastrof, denna gång i Pakistan. En jordbävning skördar ca 86 000 dödsoffer varav en är en svensk FN-anställd och hans familj.<sup>69</sup> Till denna katastrof var mobiliseringen av svenska välgörenhetsorganisationer mer modest, vilket berodde på att man fick mindre bidrag. Svenska röda korset anordnade en insamlingsgala och lyckades samla in ungefär 50 miljoner kronor till förmån för jordbävningens offer. 50 miljoner i bidrag till en enskild katastrof måste betraktas som en stor summa i absoluta tal men likväl är summan mindre än 10 % av den summa man samlade in till tsunamikatastrofen.<sup>70</sup> Vad an detta?

Jag kommer längre ner i uppsatsen att argumentera för att det var det hyfsat stora antalet svenska dödsoffer som gjorde att tsunamikatastrofen blev ett så stort föremål för bidrag från Sverige. Vissa skulle kanske mena att det var den omfattande medierapporteringen som gjorde att många skänkte pengar till tsunamikatastrofen men det finns goda belägg för att denna omfattande medierapportering i svenska medier i sin tur också berodde på de många svenska offren: svenska medier främst rapporterade från Thailand där många svenskar befann sig och inte så mycket från t ex Sri Lanka och Banda Ache där det totala

---

<sup>67</sup> 2009-12-14,

[http://svt.se/2.26515/1.481391\(sa\\_manga\\_drabbades\\_av\\_tsunamin?lid=puff\\_479853&lpos=extra\\_2](http://svt.se/2.26515/1.481391(sa_manga_drabbades_av_tsunamin?lid=puff_479853&lpos=extra_2)

<sup>68</sup> 2009-12-14, <http://www.redcross.se/arsbok/master.html>

<sup>69</sup> 2009-12-14,

[http://svt.se/svt/jsp/Crosslink.jsp?d=22584&a=465077&lid=puff\\_465075&lpos=rubrik](http://svt.se/svt/jsp/Crosslink.jsp?d=22584&a=465077&lid=puff_465075&lpos=rubrik)

<sup>70</sup> 2009-12-14, <http://www.redcross.se/arsbok/master.html>



antalet dödsoffer var mycket högre än i Thailand men där det inte befann sig så mycket (svenska) turister.<sup>71</sup>

Trots att jag inte än argumenterat för det så antar vi det är rimligt att anse att det existerar ett samband mellan det stora antalet svenska dödsoffer och de stora bidragen från svenskarna. Kan vi förklara varför vi anser att det är rimligt att anse att det finns ett sådant samband? Detta kommer att ägna de två nästkommande avsnitten till.

## 5.2 Den föreställda gemenskapen

De svenskar som drabbades av tsunamikatastrofen kan tänkas ha åtminstone en sak gemensamt med de svenskar som skänkte pengar: de tillhör båda den svenska nationen. Här kan vi använda oss av Benedict Andersons teori om den föreställda gemenskapen.<sup>72</sup> Anderson myntade begreppet *föreställd gemenskap* och menar att nationen ”är en *föreställd* gemenskap – och den föreställs som både i sig begränsad och suverän.”<sup>73</sup> Nationen är en föreställd gemenskap eftersom ”medlemmarna av även den allra minsta nation aldrig kommer att känna, träffa eller ens höra talas om mer än en minoritet av övriga medlemmar, och ändå lever i vars och ens medvetande bilden av deras gemenskap.”<sup>74</sup> Anderson menar att ”I själva verket är alla gemenskaper utöver de mest primitiva byar (och kanske till och med dessa), där kontakterna sker ansikte mot ansikte föreställda.”<sup>75</sup> Anderson sätter här fingret på någonting viktigt: hur kommer det sig att vi anser oss ingå i en *gemenskap* med personer som vi inte känner eller ens vet att de existerar? Även om det t ex i Sverige finns många olikheter mellan människor så anser de flesta ändå sig vara svenskar och därmed anser de sig vara medlemmar av samma gemenskap som andra svenskar.<sup>76</sup> Anderson tar inte ställning till huruvida nationen som gemenskap är äkta eller falsk utan menar att gemenskaper ”inte känns igen på sin falskhet/autenticitet utan på hur de föreställs.”<sup>77</sup> Anderson menar alltså inte att säga att nationen som föreställd gemenskap inte existerar, snarare att nationen är skapad av oss människor och att detta också innebär att den föreställda nationella gemenskapen kan omskapas till något annat (läs någon annan typ av gemenskap).<sup>78</sup>

Jag tycker det finns fog för att säga att alla gemenskaper i någon mån är föreställda. Även om vissa gemenskaper kanske är naturligare eller lättare att föreställa sig (familjen kan vara en sådan gemenskap) så kvarstår faktum att skulle vi inte föreställa oss att en gemenskap finns så skulle den inte existera i våra

---

<sup>71</sup>

[http://svt.se/2.26515/1.481391\(sa\\_manga\\_drabbades\\_av\\_tsunamin?lid=puff\\_479853&lpos=extra\\_2](http://svt.se/2.26515/1.481391(sa_manga_drabbades_av_tsunamin?lid=puff_479853&lpos=extra_2)

<sup>72</sup> Eng. the imagined community

<sup>73</sup> Anderson, 1991:21 kursiv i original

<sup>74</sup> Ibid:21

<sup>75</sup> Ibid:21

<sup>76</sup> Jmf Mason, 2000

<sup>77</sup> Anderson, 1991:21

<sup>78</sup> Ibid:21

hjärnor och frågan är då om den överhuvudtaget existerar. Troligen inte. Men är Andersons argumentering rimlig? Vi måste pröva Andersons argumentering om hur föreställningen om den nationella gemenskapen uppstår, med andra ord: vad konstituerar föreställningen om den nationella gemenskapen, enligt Anderson?

Enligt Anderson är det främst tre huvudsakliga komponenter som konstituerar en föreställning om en nationell gemenskap: föreställningar om samtidighet, kollektivt minne och gemensamma institutioner.<sup>79</sup> Anderson tar upp exemplet med att tidningsläsande kan konstituera en *föreställning om samtidighet*: en kombination av tryckkapitalism (spridning och kapitalisering av tryckpressen) och ett gemensamt statsspråk gjorde det möjligt för tidningen att få genomslag.<sup>80</sup> Anderson menar att när många kunde läsa tidningen så skapades en föreställning om samtidighet: vi inom denna stat läser just nu tidningen, vi läser samma nyheter och gör det relativt samtidigt och därför har vi något gemensamt.<sup>81</sup>

Tryckkapitalism och statsspråk var också essentiellt, menar Anderson, för skapandet av ett *kollektivt minne*: med det gemensamma språket kan staten skapa en historieskrivning om för staten gemensamma händelser och upplevelser och med hjälp av språket (och utbildningsväsendet, se nedan) kan sedan denna historieskrivning få genomslag. Genom den föreställning om en gemensam historia – det kollektiva minne – som konstitueras av historieskrivningen så konstitueras också en föreställning om en gemenskap: vi har en gemensam historia och därför tillhör vi samma gemenskap.<sup>82</sup>

Slutligen så är *gemensamma institutioner* en viktig komponent i konstituerandet av en föreställd gemenskap. Gemensamma institutioner kan vara sådant som utbildningsväsende, administration och byråkrati, statsspråk, historieskrivning, nyheter, museer, kartor, folkräkning etc. Ett gemensamt språk kan genom att via utbildningsväsende sprida historieskrivning om en gemensam historia.<sup>83</sup> Museer är också en viktig institution när det gäller spridningen av ett kollektivt minne.<sup>84</sup> Statsspråk i sig är en institution som konstituerar en föreställning om en gemenskap: vi talar alla detta språk och har därför något gemensamt.<sup>85</sup> Andra viktiga gemensamma institutioner som Anderson tar upp är kartor och folkräkning. *Kartor* avgränsar ett territorium och skapar, enligt Anderson, hos folket inom detta territorium en föreställning om gemenskap, *folkräkning* har en liknande effekt där de som räknas till folket antar en föreställning om att de genom att räknas till folket har något gemensamt.<sup>86</sup>

Är Andersons tolkning av historien rimlig? Först måste vi fråga oss om nationen är en föreställd gemenskap: uppstår verkligen inte nationer *naturligt* där folk har något gemensamt som t ex en gemensam etnicitet? Nationer tycks i

---

<sup>79</sup> Andersson skriver inte i sin bok om tre huvudsakliga komponenter. Jag har utifrån Andersons argumentering konstruerat dessa tre huvudkomponenter i efterhand som jag anser på ett bra och enkelt sätt sammanfattar Andersons tankar.

<sup>80</sup> Ibid: föreställningar om samtidighet och tryckkapitalism: 47ff, 68-72, 129ff, statsspråk:48, 51-55, 73ff, 73-86

<sup>81</sup> Ibid:68-72

<sup>82</sup> Ibid:25, 177ff

<sup>83</sup> Ibid:119ff, 177ff

<sup>84</sup> Ibid:171-176

<sup>85</sup> Ibid:48, 51-55, 73ff, 73-86

<sup>86</sup> Ibid: kartor, 164-170; folkräkning, 158-164

många fall följa etnicitet: uigurer, kurder och tamiler förespråkar självständighet och kan inte detta ses som att ”ett folk – en nation” är ett naturligt fenomen? Även om det finns en hel del exempel som talar för att nationen skulle kunna vara en naturlig följd av etnicitet så finns det också en hel del exempel som pekar på motsatsen: USA är ett utmärkt exempel på en nation med många olika etniciteter. En annan viktig invändning mot att nationen skulle vara en naturlig följd av etnicitet är antagandet om att etnicitet är grund för gemenskap. Att etnicitet skulle vara grund för gemenskap är en föreställning i sig: varför ska just etnicitet och inte t ex skostorlek vara grund för gemenskap?

Den andra frågan vi måste ställa oss är om det är rimligt att anta att de komponenter Anderson tar upp konstituerar nationen: varför skulle t ex en föreställning om samtidighet konstituera en föreställning om gemenskap? För att kunna svara på denna fråga måste vi göra psykologiska undersökningar vars resultat i sig troligen blivit omtvistade. Dock så kvarstår faktum att de komponenter Anderson tar upp i många fall följer nationsgränser. Nationen har oftast ett eget (eller åtminstone ett gemensamt) språk. Utbildningsväsende och historieskrivning är också nära knutet till nationen: utbildningsväsendet har ofta nationella riktlinjer och i historieskrivningen omskrivs nationalstaten även innan föreställningen om den existerat. Tittar vi på en vanlig jordglob kan vi se att den är indelad i nationalstater och nationalstater har nästan alltid en folkräkning. Mycket talar för att Andersons tolkning av historien på det hela taget är rimlig och detta kommer att vara ett viktigt antagande i denna uppsats.

### 5.3 Nationell gemenskap, solidaritet och prioritet eller: problemet med avsaknaden av en global gemenskap

Men varför är det relevant för denna uppsats att ta upp Andersons teori om den föreställda gemenskapen? Jo, eftersom utifrån exemplen med tsunamikatastrofen och jordbävningen i Pakistan kan vi konstatera att svenskarna skänkte tio gånger mer av den primära nyttigheten ekonomiska resurser till tsunamikatastrofen än vad man skänkte till jordbävningen i Pakistan. Vi ska nu försöka belägga att en rimlig förklaring till att svenskarna skänkte så mycket pengar till tsunamikatastrofen kan vara att så många svenskar drabbades.

Vi kan konstatera att en gemensam nämnare för de svenskar som drabbades och de som skänkte pengar var att de tillhörde samma nation. Benedict Andersons teori visar att nationen är en föreställd *gemenskap* och därmed kan man säga att de svenskar som skänkte pengar tillhörde samma gemenskap<sup>87</sup> som de som drabbades.

---

<sup>87</sup> Därmed är det inte sagt att detta är den enda gemenskapen som de som skänkte pengar och de som drabbades tillhörde. Det finns mer än en typ av gemenskaper (se Mason, 2000) vad jag menar är att de som skänkte pengar och de som drabbades åtminstone delade medlemskap i åtminstone en gemenskap. Att de som skänkte pengar och de som drabbades inte delade medlemskap i många andra gemenskaper är en annan fråga.

Andrew Mason menar att det finns ett samband mellan gemenskap och solidaritet genom att gemenskap förutsätter en delad identitet<sup>88</sup> och att en delad identitet och tillhörighet leder till solidaritet.<sup>89</sup> Jean L. Cohen är inne på ett närliggande resonemang där han menar att en gemensam identitet och tillhörighet motiverar solidaritet bland medlemmar som delar identiteten och tillhörigheten.<sup>90</sup> Solidaritet och prioritet är två närliggande begrepp: de vi känner solidaritet med prioriterar vi.<sup>91</sup> För att sammanfatta: *gemenskap innebär en delad identitet och en delad identitet leder till solidaritet med medlemmar av samma identitet, denna solidaritet leder i sin tur till prioriteringar – prioriteringar som får konsekvenser för fördelningen av primära nyttigheter.* Att identitet och tillhörighet är viktiga begrepp kommer jag att visa längre ned i uppsatsen först måste vi dock fråga oss om ovanstående resonemang är rimligt.

Vi kan med Benedict Anderson teori om den nationella gemenskapen visa att de svenska bidragsgivarna och de drabbade svenskarna genom sin svenskhet tillhörde samma gemenskap. Ett eventuellt kausalt samband mellan gemenskap och solidaritet och mellan solidaritet och prioritet kan jag inte här belägga men det faktum att man med Mason samt Cohens teorier skulle kunna förklara skillnaden mellan bidragens storlek till de båda katastroferna indikerar att de är användbara. Det går rimligen att använda exemplen med tsunamikatastrofen och jordbävningen i Pakistan för att illustrera att Masons och Cohens slutsatser kan knytas till verkligheten. *Ett eventuellt samband mellan det stora antalet svenska offer i tsunamikatastrofen och de stora bidragen svenska folket skänkte skulle alltså rimligen utifrån Andersons, Masons och Cohens teorier förklaras med att svenskarna tillhörde samma gemenskap och detta innebar att de svenskar som skänkte pengar kände solidaritet med de drabbade svenskarna och därmed prioriterade att tilldela dem primära nyttigheter.* Jag kommer i resterande delen av uppsatsen utgå från att gemenskap fostrar solidaritet samt att solidaritet har konsekvenser för de prioriteringar vi gör, inte för att jag kan belägga något kausalt samband men eftersom det går att argumentera väl för ståndpunkten.

Eftersom nationell gemenskap tycks leda till att vi prioriterar medlemmar av samma nationalitet så prioriteras medlemmar av andra nationer bort: denna problematik kan vi tänka oss minskar vid uppkomsten av en global gemenskap. Jag ska ta mig an eventuell problematik med en global gemenskap i de sista kapitlen men först ska jag bara presentera en slutsats vi kan dra utifrån analysen ovan.

Vi kom tidigare i uppsatsen fram till att det är osäkert om vi överhuvudtaget ville ta oss an problematiken med en global Leviathan eftersom instiftandet av en global Leviathan riskerar att få oönskade konsekvenser. Denna problematik tycks inte återfinnas i en global gemenskap. Vi kan konstatera att det finns fog för att gemenskap leder till solidaritet och att de som vi känner solidaritet med tenderar vi att prioritera. *En global gemenskap är tänkt att omfatta i princip alla människor*

---

<sup>88</sup> Se s. 21-22 i denna uppsats

<sup>89</sup> Mason, 2000:118ff Sense of belonging, 3, 23-26, 32

<sup>90</sup> Cohen, 1999:248, 263

<sup>91</sup> Tan, 2004:137-141,163-167: Tan analyserar här den känsla av solidaritet som uppstår mellan landsmän (Eng. compatriots, medlemmar av samma nationella gemenskap)

*och eftersom gemenskap tycks tendera att fostra solidaritet så kan vi tänka oss att en global gemenskap i någon mening skulle fostra global solidaritet.* En global gemenskap tycks ha potential att föra oss närmare global rättvisa och därför bör vi instifta en sådan. Däremot råder det osäkerhet huruvida det är önskvärt att instifta en global Leviathan, detta är en anledning till att det tycks vara mer önskvärt att instifta en global gemenskap framför en global Leviathan: vi är mer säkra på att instiftandet av en global gemenskap skulle få goda konsekvenser.

Den andra slutsatsen är att även om vi måste instifta en global Leviathan för att komma så nära global rättvisa som möjligt så bör instiftandet av en global Leviathan i så fall *föregås* av instiftandet av en global gemenskap, detta eftersom gemenskap i någon mån innebär delad *identitet*.<sup>92</sup> Prozorovs kritik mot instiftandet av en global Leviathan grundar sig på att en global Leviathan skulle kräva en oerhörd maktkoncentration för att hålla konflikterna mellan olika identiteter i schack.<sup>93</sup> *Genom den delade globala identitet som en global gemenskap i någon mån skulle innebära så skulle det vara rimligt att anta att konflikter mellan identiteter minskar eftersom en delad identitet tycks leda till solidaritet och förekomsten av solidaritet kan väl knappast sägas leda till mer konflikter än avsaknaden av solidaritet?* Det är möjligt att identitetskonflikter fortfarande skulle existera men det är rimligt att tro att de skulle minska.

Mina argument ovan får också stöd av dem som argumenterar för att global gemenskap är en viktig för möjligheterna att uppnå global demokrati (i.e. mindre fruktansvärd Leviathan).<sup>94</sup> Det finns ett exempel som talar för att gemenskap eventuellt underlättar för demokrati: det faktum att en hel del nationalstater (nationella gemenskaper, jmf Anderson ovan) är demokratiska talar för att det kan finnas ett samband mellan gemenskap och demokrati. Jag kan inte bevisa att detta samband existerar: det finns ju också många nationalstater som inte är demokratiska. Men eftersom gemenskap innebär delad identitet och delad identitet rimligen innebär att en mindre fruktansvärd Leviathan krävs så skulle den delade identiteten kunna utgöra en eventuell orsaksmekanism mellan gemenskap och ökade möjligheter för demokrati.

*Vi konstatera att även om en global Leviathan i slutändan krävs för att vi ska närma oss (så mycket som är fysiskt och praktiskt möjligt) global rättvisa så bör instiftandet av global gemenskap föregå instiftandet av en global Leviathan, dels för att vi är mer säkra på de goda konsekvenserna av gemenskap och dels för att gemenskap rimligen kräver en mindre fruktansvärd Leviathan för att hålla eventuella konflikter mellan motstridiga identiteter i schack.*

## 5.4 Definition av global gemenskap

Eftersom det tycks vara en god idé med att instifta en global gemenskap före vi instiftar en global Leviathan så kommer jag ägna denna avslutande del av uppsatsen åt att analysera om idén att instifta en global gemenskap är rimlig. Först

---

<sup>92</sup> Mason, 2000:23ff

<sup>93</sup> Prozorov, 2009:223ff

<sup>94</sup> Se t ex: Bohman, 2004 & 2005; Dryzek, 1999; Held i Shapiro & Hacker-Cordón, 1999

och främst är det dock viktigt att vi har klart för oss vad som menas med *gemenskap*.

Andrew Mason har gjort en ingående analys av gemenskapsbegreppet i sin bok *Community, Solidarity and Belonging*. Mason tar upp två huvudtyper av gemenskap: ordinär gemenskap<sup>95</sup> och moralisk gemenskap.<sup>96</sup> Alla typer<sup>97</sup> av gemenskaper ska för att få kallas gemenskaper åtminstone leva upp till kriterierna för ordinär gemenskap.<sup>98</sup>

Det första kriteriet för gemenskap är att den utgörs av en *grupp människor*.<sup>99</sup> Men Mason skriver också att ”alla gemenskaper är grupper men alla grupper är inte gemenskaper.”<sup>100</sup> Hur ska vi då urskilja en gemenskap från en grupp människor? En *ordinär gemenskap* har fyra kriterier som måste vara uppfyllda och som gör den till en gemenskap och inte bara en grupp människor: medlemmarna ska dela vissa värderingar; dela ett visst levnadssätt; identifiera sig som medlemmar av gemenskapen samt; gemenskapens medlemmar ska ömsesidigt erkänna de andra medlemmarna som medlemmar av gemenskapen.<sup>101</sup> Av utrymmesskäl ska jag i denna uppsats lägga fokus på kriteriet identifiering.

Det ter sig ganska självklart men det är absolut essentiellt att för att vara medlem av en gemenskap så måste man *identifiera* sig som medlem av gemenskapen.<sup>102</sup> Även om andra anser att jag är svensk är jag verkligen svensk om jag inte själv anser mig vara det? Vissa skulle kanske intuitivt svara ja på denna fråga men tänker vi djupare på den så är svaret inte lika givet. Om vi inte identifierar oss som medlemmar av en gemenskap så kan vi knappast sägas dela den identitet som medlemskap i en gemenskap innebär, detta skulle innebära att vi inte heller känner den solidaritet som en delad identitet tycks fostra (se Mason & Cohen ovan). Känner vi verkligen oss extra solidariska mot turkar om vi själva anser oss vara kurder, även om kanske andra anser att vi är turkar? För att sägas vara del av en gemenskap måste vi onekligen identifiera oss som medlemmar av gemenskapen. Det faktum att vi måste identifiera oss som medlemmar av en gemenskap betyder och att de som är medlemmar av gemenskapen delar en identitet genom att de allihop har *identifierat* sig som medlemmar av gemenskapen.

Så långt kriterierna för huvudtypen ordinär gemenskap. Men hur är det med huvudtypen moralisk gemenskap? Vilka kriterier innefattar den? Först och främst så innefattar en *moralisk gemenskap* samtliga fyra kriterier som en ordinär gemenskap innefattar. En moralisk gemenskap är således en utökad variant av en ordinär gemenskap.<sup>103</sup> Förutom de fyra kriterierna för ordinär gemenskap så ska medlemmarna av en moralisk gemenskap känna *solidaritet* med varandra samt så får en moralisk gemenskap inte innefatta några *systematiska orättvisor*.<sup>104</sup>

---

<sup>95</sup> Eng. community in the ordinary sense: Mason, 2000:20ff

<sup>96</sup> Eng. community in the moralized sense: Ibid:27ff

<sup>97</sup> T ex: Nationen, fotbollsklubben, familjen, kompisgänget etc.

<sup>98</sup> Ibid:26

<sup>99</sup> Ibid:21

<sup>100</sup> Ibid:21

<sup>101</sup> Ibid:21, 26

<sup>102</sup> Ibid:23

<sup>103</sup> Ibid:27

<sup>104</sup> Ibid:27

Huruvida en moralisk gemenskap innefattar systematiska orättvisor eller inte är således beroende på vilka principer för rättvisa som vi antar.<sup>105</sup> Med de principer för rättvisa som jag antagit så kan vi konstatera att det troligen inte existerar några moraliska gemenskaper eftersom den rättvisa Rawls rättvisepprinciper stipulerar sannolikt inte kan uppnås till fullo. Vi kan utifrån detta konstatera att nationen inte är en moralisk gemenskap utan en ordinär gemenskap, ändå kan man utifrån mitt exempel med tsunamikatastrofen och jordbävningen i Pakistan argumentera för att den nationella gemenskapen tycks fostra solidaritet. Mason tycks hålla med mig eftersom han skriver själv att även ordinära gemenskaper tycks fostra solidaritet.<sup>106</sup> Osäkerheten kring moralisk gemenskap gör att jag när jag i resten av uppsatsen skriver om gemenskap avser *ordinär gemenskap*. Det är meningsfullt att analysera möjligheterna för uppkomsten av en *ordinär global gemenskap* eftersom man som sagt rimligen kan argumentera för att ordinär gemenskap fostrar solidaritet.

Idén om en global gemenskap innebär med Masons termer att gruppen utgörs av *mänkligheten*.<sup>107</sup> Hela mänskligheten bör ingå i gruppen människor eftersom varje individ har rätt till rättvisa.<sup>108</sup> En global gemenskap innebär därtill att mänskligheten identifierar sig som medlemmar av gemenskapen; ömsesidigt erkänner varandra som medlemmar av gemenskapen; delar vissa värden samt delar ett visst levnadssätt. Givet denna idé om vad en global gemenskap är och givet de förutsättningar som råder; ter sig instiftandet av en global gemenskap, utifrån kriteriet identifiering, som en rimlig idé? Denna fråga ska nästa avsnitt ta sig an.

## 5.5 Problem för global gemenskap

Vi måste först fråga oss om vi överhuvudtaget kan tänka oss en global gemenskap ens i *metafysisk* mening. Om vi utgår från identitetsdiskursen om det politiska så innebär en identitet med något alltid att man identifierar sig mot något.<sup>109</sup> Eftersom en global gemenskap är en identitet som är tänkt att omfatta alla kan vi då givet identitetsdiskursen ens föreställa oss en sådan identitet? Om det inte existerar något ”dem” eftersom den globala gemenskapen är tänkt att omfatta alla kan vi då ens tänka oss något ”vi” i form av en global gemenskap? Kan det existera någon global gemenskap om den inte kan definiera sig själv gentemot en annan global gemenskap?

Arash Abizadeh visar att en global gemenskap, givet identitetsdiskursen som genomsyrar det politiska, inte är en metafysisk omöjlighet. Abizadeh visar att även om diskursen innebär att ett ”vi” kräver ett ”dem” (att en vän kräver en fiende) så innebär inte detta att ”dem” måste bestå av en *samtida* existerande

---

<sup>105</sup> Ibid:28

<sup>106</sup> Ibid:31

<sup>107</sup> Detta eftersom varje individ (se ovan) har rätt till rättvisa och eftersom varje individ har denna rätt bör också varje individ ingå i en global gemenskap som har positiv inverkan på rättvisa.

<sup>108</sup> Se kapitel tre i denna uppsats om global rättvisa

<sup>109</sup> Se s. 15 i denna uppsats

grupp människor. Abizadeh påpekar att ”dem” lika bra kan bestå av någonting som existerat i historien men som inte längre existerar (t ex en utdöd folkgrupp/gemenskap) eller av djur (”vi” människor mot ett ”de” som utgörs av djur).<sup>110</sup> Precis som Abizadeh framhåller så finns det inget som *metafysiskt* tyder på att ”dem” måste bestå av en annan samtida existerande folkgrupp, detta är istället en *empirisk* fråga.<sup>111</sup> Vi kan alltså konstatera att det inte tycks föreligga något *metafysiskt* hinder för existerande av en global gemenskap men finns det då något hinder av mer empirisk karaktär? Nedan kommer jag utifrån Masons kriterium *identifiering* att analysera om det finns något *övergripande* i verkligheten som tyder på att idén att instifta en global gemenskap under rådande förutsättningar är mindre rimlig.

Jag kommer att ta upp en viktig omständighet gör att kriteriet identifiering är svåruppfyllt: förekomsten av *illegitim auktoritet*. Vad menas med illegitim auktoritet? Allen Buchanan och Robert O. Keohane menar att ett nyckelbegrepp här är *ansvarsutkrävande*.<sup>112</sup> Illegitim auktoritet är auktoritet som inte är ansvarig inför de som den utövar sin auktoritet över: de som är föremål för maktutövandet kan inte ställa auktoriteten till svars (utkräva ansvar). Illegitim auktoritet riskerar inte sanktioner om auktoriteten missbrukas eller utövas på fel sätt. Det faktum att illegitim auktoritet kan missbruka och utöva sin makt felaktigt utan att sedan vara ansvarigt är en komponent som gör illegitim auktoritet illegitim.<sup>113</sup> I demokratiska stater är kan yttersta ansvarsutkrävandet av regeringen (auktoriteten) sägas vara val. Ansvarsutkrävande är ett så centralt inslag i demokrati att demokrati inte kan sägas existera utan ansvarsutkrävande, det som kännetecknar diktaturer är däremot bl a. att de inte är ansvariga inför de som är föremål för dess maktutövning.<sup>114</sup> Definitionen av hur långtgående ansvarsutkrävande bör vara utöver val är ganska omtvistad och jag kan inte här gå in på den men enligt Freedom House som mäter förekomsten av frihet (läs demokrati och därmed ansvarsutkrävande) så är ungefär hälften av världens länder fria, den andra hälften definieras som delvis fria samt ofria.<sup>115</sup> Freedom House kriterier för demokrati må vara öppna att kritisera men hursomhelst kan vi rimligen konstatera att en stor del av jordens befolkning lever i stater (auktoriteter) som de inte kan utkräva ansvar från och därmed är också en stor del av jordens befolkning föremål för illegitima auktoriteters maktutövning. Men varför innebär förekomsten av illegitim auktoritet att idén om instiftandet av en global gemenskap, utifrån kriteriet identifiering, ter sig mindre rimlig? Vi utgår i detta fall från exemplet diktaturer som illustration av illegitim auktoritet.

För det första konstaterar vi att *suveränitet* (läs våldsmonopol och kontroll) är essentiellt för diktaturens fortlevnad: vad är Leviathan utan sitt svärd?<sup>116</sup> Om en

---

<sup>110</sup> Abizadeh, 2005:57-58

<sup>111</sup> Ibid:58

<sup>112</sup> Eng. accountability: Keohane & Buchanan, 2006:415

<sup>113</sup> Keohane & Buchanan, 2006 analyserar genomgående i sin text legitimitetsbegreppet. För sex kriterier för legitimitet se Keohane & Buchanan. 2006:417-418

<sup>114</sup> Dahl, 1989:69-70, 78-81,

<sup>115</sup> 2009-12-18: <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=363&year=2009>

<sup>116</sup> Hobbes, 2006:194, för Hobbes så symboliserar svärdet *Leviathans* suveränitet, makt och våldsmonopol



viss diktatur inte hade haft i det närmaste våldsmonopol så hade troligen inte diktaturen kunnat existera. Ett uppenbart exempel är Nordkorea: Skulle Kim Jong IIs regim verkligen kunna behandla invånarna i Nordkorea såsom man gör om inte regimen varit suverän och haft våldsmonopol? Säkerligen inte.

För det andra kan vi också konstatera att *makt* och suveränitet är nära förbundet: i Hobbes naturtillstånd så överför människorna en del av sin makt till Leviathan så att denne blir suverän.<sup>117</sup> Även om olika teorier om makt tillmäter utövandet av våld olika betydelse så finns det knappast någon teori som stipulerar att statens utövande av våld inte är en form av maktutövning.<sup>118</sup> Det är tämligen okontroversiellt att påstå att befästheten av suveränitet och upprätthållandet av ett våldsmonopol kräver makt. Makt är alltså nära förbundet med suveränitet och våldsmonopol.

För det tredje så kan vi konstatera att suveränitet och gemenskap oftast sammanfaller: såsom läget ser ut nu så är det i de flesta fall nationalstaten som åtminstone i det närmsta åtnjuter suveränitet och våldsmonopol: gränserna för suveränitet och våldsmonopol följer allt som oftast nationsgränser.<sup>119</sup> Det ska sägas att nationalstaten inte är helt suverän eftersom den inte kan kontrollera allt som sker innanför dess domän (se längre ner på sidan) men nationalstaten är ändå i det närmaste suverän och har i det närmaste våldsmonopol inom sin domän. Hur mycket det än klagas på att Nordkoreas människor blir orättvist behandlade så kvarstår det faktum att nationalstaten Nordkorea fortsätter att förtrycka sina invånare, dels för att Nordkoreanska staten kan göra detta gentemot sina invånare och dels för att Nordkorea kan göra detta gentemot det internationella samfundet. Även om det kanske inte finns en kausal koppling mellan gemenskap och suveränitet så kan vi konstatera att gemenskap och suveränitet i de flesta fall *sammanfaller*: nationalstaten är en gemenskap och eftersom nationalstaten oftast är suverän så kan vi säga att gemenskap och suveränitet ofta sammanfaller.

För det fjärde så tycks en utveckling äga rum där nationalstatens suveränitet tycks reduceras. Saskia Sassen menar att globaliseringen gjort att vi nu lever i en global tidsålder. Detta innebär, enligt Sassen, att nationalstaten förlorar makt över – och därmed suveränitet över – många områden.<sup>120</sup> Jean L. Cohen gör också en liknande argumentering där han menar att suveränitetens diskurs måste förändras eftersom globaliseringen bryter ner suveränitet. Cohen menar att globaliseringen gjort att de områden auktoriteter är suveräna över reducerats.<sup>121</sup> Jag anser att det ligger mycket i Ssassens och Cohens påståenden. Vi kan se att nationalstaten inte

---

<sup>117</sup> Hobbes, 2006:70, 72ff, 96

<sup>118</sup> Robert A. Dahl är den som lägger störst fokus vid t ex våld eller hot om våld som maktutövandet. Dahls kända formulering av makt är som så många vet att makt är när ”A får B att göra något som B inte annars skulle gjort.” (Lukes, 1974:16-20) Steven Lukes menar att den yttersta maktutövningen är makten över tanken (Lukes, 1974:25-29) medan Foucault framhöll att relationer innebär maktförhållanden och makt över diskursen är också centralt för Foucault (Hay, 2002:187-193). Även om Lukes och Foucaults teorier om makt är mer utvecklade än Dahls så utesluter de absolut inte att en form av makt är när A får B att göra något som B annars inte skulle ha gjort genom att A utövar våld eller hotar B med våld.

<sup>119</sup> Sassen, 2006:113-206. Sassen skriver om hur suveränitet kom att kopplas till nationen och den process som ledde fram till detta.

<sup>120</sup> Ibid:217, 220-221, 228, 237ff, 284

<sup>121</sup> Cohen, 2004:1-2ff

har suveränitet så tillvida att den kan kontrollera alla utvecklingar som påverkar den: länder som inte var upphovsmakare till den senaste ekonomiska krisen hade svårt att helt värja sig för den oavsett vilka åtgärder man vidtog; oavsett vilka åtgärder ett enskilt land vidtar mot klimathotet så kan de inte ensamt avvärja det.<sup>122</sup> Vi kan alltså konstatera att nationalstatens suveränitet luckras upp – nationalstaten tappar makt över utvecklingsprocesser som en följd av globaliseringen - och eftersom suveränitet tycks vara essentiellt för nationalstaten fortbestående (se ovan) så kan detta innebära ett hot mot dess existens.

För det fjärde kan vi konstatera att global gemenskap är en *globalisering* av gemenskap: den process som leder till uppkomsten av en global gemenskap måste rimligen kallas för globalisering. När mänskligheten identifierar sig som medlemmar av en global gemenskap så innebär detta att en viss gemenskap globaliserats, den har fått genomslag globalt. Huruvida globaliseringen av gemenskap är en del av den globalisering som Sassen menar reducerar nationalstatens suveränitet kan jag inte svara på men vi kan dock konstatera att eftersom gemenskap och suveränitet ofta sammanfaller (se ovan) så kan en globalisering av gemenskap rimligen ge upphov till frågor och osäkerhet huruvida globalisering av gemenskap är del av den globalisering som Sassen menar reducerar nationalstatens suveränitet.

Vi kan rimligen konstatera att *det är en befogad fråga huruvida globalisering av gemenskap är en del av den globalisering som tycks reducera nationalstatens suveränitet*. Eftersom det inte finns ett givet svar på denna fråga kan vi säga att det här råder en viss osäkerhet.

Men vad i ovanstående fyra påståenden gör då att illegitim auktoritet (diktaturer) kan ses som ett problem för global gemenskap? För att kunna svara på detta måste vi fråga oss om man kan överföra Hobbes påstående om att människans yttersta preferens är självbevarelse till stater (läs de som kontrollerar staten). Eftersom jag tagit upp diktaturer som ett problem för global gemenskap så frågar vi oss här om diktaturers yttersta preferens är självbevarelse.

Vi kan för det första konstatera att ett kännetecken för diktaturer är att de oftast inte vill ge ifrån sig makt (och därmed reducera sin suveränitet). Men varför vill då inte diktaturen ge ifrån sig makt? Säkerligen vill diktaturen inte ge ifrån sig makt eftersom detta skulle hota dess existens: hade diktaturen gett ifrån sig makt så hade den reducerat sin suveränitet och eftersom suveränitet är essentiellt för dess fortbestående så hade dess existens varit hotad. Även om vi inte kan svara på om självbevarelse är diktaturens *yttersta* preferens så *indikerar det faktum att diktaturer ens existerar att de har en preferens för självbevarelse*: om inte diktaturen hade velat existera - och därmed inte haft preferens för självbevarelse – så finns det få fysiska hinder för diktaturen att ge ifrån sig makt. *Vad hindrar diktaturen från att demokratiseras om diktaturen själv har en vilja att*

---

<sup>122</sup> Se Ulrich Beck, 1986, 2004, 2009; Beck argumenterar i dessa böcker för att moderniseringen vi sett inneburet ett uppkommande av globala risker som kräver globala lösningar. Något som Beck (2004, 2009) menar kommer leda till en kosmopolitisk blick: ett medvetande om att vi alla är utsatta för samma risker.

*demokratiseras?*<sup>123</sup> Säkerligen inte mycket. Diktaturer har med andra ord en preferens för självbevarelse, hade de inte haft det hade de gett ifrån sig makt. Men varför utgör detta ett problem för global gemenskap?

Vi berör här som sagt Masons tredje kriterium för gemenskap nämligen att människorna måste *identifiera* sig själva som medlemmar av en global gemenskap för att vara del av den. Jag har ovan argumenterat för att det är en befogad fråga huruvida globalisering av gemenskap är en del av den globalisering som reducerar nationalstatens suveränitet. Vi kan konstatera att även dagens diktaturer är nationalstater med sina egna flaggor, språk, institutioner, sin egen historieskrivning etc. Vi har också konstaterat att självbevarelse är åtminstone en preferens diktaturer tycks ha. Av ovanstående kan vi dra slutsatsen att *givet den osäkerhet som råder huruvida globalisering av gemenskap reducerar nationalstatens suveränitet eller inte och givet att diktaturen har en preferens för självbevarelse så kan en rimlig slutsats vara att diktaturer vill förhindra att dess invånare identifierar sig som medlemmar av globala gemenskaper*. Vi kan rimligen konstatera att det finns en hyfsade möjligheter att diktaturer *tolkar* det som att en globalisering av gemenskap reducerar nationalstaten suveränitet och därmed hotar dess existens. Även om inte diktaturen skulle vara säker på en sådan tolkning så kan vi ändå rimligen konstatera att *diktaturen av självbevarelsesdrift ändå - givet den osäkerhet som råder huruvida globalisering av gemenskap är en del av den globalisering som reducerar nationalstatens suveränitet – väljer att ta det säkra före det osäkra och försöker förhindra att dess invånare identifierar sig som medlemmar av en global gemenskap*. Men varför utgör detta ett problem för global gemenskap? Varför är det just diktaturer (illegitim auktoritet) och inte demokratier (legitim auktoritet) som utgör ett problem för global gemenskap? Vill inte demokratier av självbevarelsesdrift förhindra att dess invånare identifierar sig som medlemmar av globala gemenskaper?

Visst finns det en möjlighet att demokratier liksom diktaturer vill förhindra att dess invånare identifierar sig som medlemmar av globala gemenskaper. Men även om demokratier skulle vilja förhindra att dess invånare identifierade sig som medlemmar av globala gemenskaper så är anledningen till att det främst är diktaturer som utgör ett problem för global gemenskap att diktaturer har större *kapacitet* att förhindra sina invånare från att identifiera sig som medlemmar av globala gemenskaper. Nedan kommer jag att visa hur diktaturer kan tänkas använda sin kapacitet att förhindra att dess invånare identifierar sig som medlemmar av globala gemenskaper.

En förutsättning för att människor överhuvudtaget ska kunna identifiera sig med någonting är att de har kunskap om det som de ska identifiera sig med: för att människor ska kunna identifiera sig med (globala) gemenskaper måste de besitta *information* om att gemenskaperna existerar och vad de utgör.<sup>124</sup>

---

<sup>123</sup> Visst skulle vi kunna tänka oss att majoriteten av folket skulle kunna försöka förhindra en diktatur från att demokratiseras. Men det verkligen rimligt att ett folk mer än i ytterst särskilda undantagsfall vill förhindra att diktaturen de lever i demokratiseras?

<sup>124</sup> T ex information om vilka värden gemenskapen står för; vilket levnadssätt det innebär att vara en del av den; samt vilka de andra medlemmarna är (se Mason, 2000)

Diktaturer är som jag argumenterat för ovan i regel inte *ansvariga* (eller åtminstone inte ansvariga i tillräckligt stor utsträckning) inför de som de utövar sin makt över. Att inte vara ansvarig betyder också att man *kapacitet* att göra saker som man hade haft svårare för att göra om man hade varit ansvarig eftersom man inte behöver frukta de sanktioner som kan bli aktuella vid ett ansvarsutkrävande (t ex att bli bortröstad i ett val). Jag ska vara tydlig: *diktaturer har eftersom de inte är ansvariga inför de som de utövar sin makt över större kapacitet att kontrollera vilken information dess invånare tar del av. Eftersom det finns fog för att befara att diktaturer vill förhindra att dess invånare identifierar sig som medlemmar av globala gemenskaper så finns det också fog för att befara att diktaturer kan tänkas göra detta genom att kontrollera informationen invånarna kan ta del av på ett sådant sätt att det försvårar för invånarna att identifiera sig med globala gemenskaper.* Men var får medborgarna sin information från och kontrollerar diktaturer dessa informationskällor?

Om utvecklingen i världens största diktatur, Kina, skriver *The Economist* att ”Kontrollen av Internet har ökat de senaste månaderna”.<sup>125</sup> Freedom House som gör undersökningar av pressfrihet (läs oberoende massmedier) i 195 länder skriver att ”efter två decenniers framgång så är pressfriheten på nedgång i nästan samtliga länder. Endast 17 procent av världens medborgare lever i länder där pressfrihet råder.”<sup>126</sup> Man kan ifrågasätta Freedom House definition av pressfrihet men samtidigt så måste vi hålla det för allmänt vedertaget att masskommunikation kontrolleras på många plaster på vår jord.

Om friheten på informationsflödet på Internet skriver Freedom House att ”regeringar antar nya och många medel för att kontrollera dessa teknologier [Internet, min anm.] som går mycket längre än endast teknisk filtrering [bortsällning av information med hjälp av teknik, min anm.]”.<sup>127</sup> Freedom House har undersökt 15 länder (varav Kina är ett) och kommit fram till att i elva av 15 länder så förekommer censur av politisk information på Internet, censuren är inte bara teknisk utan också ”manuell radering av innehåll [information, min anm.] som ett resultat av regeringars direktiv...”.<sup>128</sup> förekommer. Freedom House tar upp att avsaknaden av ansvarsutkrävande är en viktig orsak till att censuren av Internet kan fortgå.<sup>129</sup>

Utbildningsväsende och övrig information i form av böcker som cirkulerar i staten kan också tänkas vara viktiga informationskällor. Eftersom diktaturen inte är ansvarig och eftersom utbildningsväsendet i regel är statligt kontrollerat så är det tämligen okontroversiellt att påstå informationen som förmedlas via utbildningsväsendes kontrolleras av staten: detta sker ju även i demokratiska stater. Ett av många exempel där böcker censureras är Iran där böcker måste kontrolleras av statliga censorer innan de får ges ut.<sup>130</sup>

---

<sup>125</sup> The Economist, December 19th 2009 – January 1st 2010:16

<sup>126</sup> 2009-12-21, <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=16>

<sup>127</sup> 2009-12-21, <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=383&report=79>

<sup>128</sup> Ibid

<sup>129</sup> Ibid

<sup>130</sup> 2009-12-21, <http://www.dn.se/nyheter/varlden/iranska-feminister-forsiktigt-optimistiska-infor-valet-1.889341>

*Vi kan konstatera att många människor på jorden lever i länder där staten har kapacitet att kontrollera informationsflödet och eftersom det finns fog att befara att diktaturerna har en vilja att kontrollera (manipulera, sälla bort) information som möjliggör för invånarna att identifiera sig med globala gemenskaper så kan vi konstatera att detta innebär att idén om instiftandet av en global gemenskap ter sig mindre rimlig.*

Förhållandet mellan auktoritet och gemenskap är inte utforskat, Craig Calhoun är en av dem som berör området. Calhoun menar att människor *väljer* vad de ska solidarisera sig med genom deltagande i den allmänna sfären (i.e. civilsamhället).<sup>131</sup> Själva fenomenet att *välja* att solidarisera sig med något måste kunna sägas vara snarlikt fenomenet att *välja* att identifiera sig som medlem av en gemenskap eftersom fenomenet är själva valet. Men vad krävs för att människor ska kunna utföra detta val? Calhoun tar här upp att det som krävs är att en allmän sfär där skillnader tillåts: människor måste *tillåtas* välja.<sup>132</sup> Att människor måste tillåtas välja är ganska fundamentalt: om inte människor tillåts solidarisera sig med något så kan väl knappast någon solidaritet uppstå? Likaså kan vi säga att om inte människor tillåts identifiera sig som medlemmar av en global gemenskap så kan väl knappast en global gemenskap uppstå? Vi kan ganska okontroversiellt konstatera att diktaturer generellt är mindre tillåtande än demokratier. Det faktum att illegitim auktoritet i regel är mindre tillåtande innebär att illegitim auktoritet sålunda utgör ett problem för att människors möjligheter att välja att solidarisera (identifiera) sig med något. Med andra ord: *illegitim auktoritet utgör ett hinder för att människor ska kunna välja att identifiera sig med en viss gemenskap eftersom ett kännetecken för illegitim auktoritet är att den är otillåtande samt att illegitim auktoritet har större kapacitet att vara otillåtande än legitim auktoritet.*

---

<sup>131</sup> Calhoun i Vertovec & Cohen, 2002:98

<sup>132</sup> Ibid:100

## 6 Slutsats

I denna uppsats har jag ytterligare befast Andrew Mason och Jean L. Cohens påståenden om att gemenskap fostrar solidaritet. Jag har gjort detta genom att med hjälp av exemplen från tsunamikatastrofen och jordbävningen i Pakistan visa att exemplen rimligen kan användas för att illustrera att medlemmar av samma gemenskap tycks *prioritera* varandra vid tilldelning av primära nyttigheter (i detta fall ekonomiska resurser), detta är menar jag ett tecken på solidaritet.

Jag har tagit mig an Thomas Nagels påstående om att en global Leviathan krävs för global rättvisa: jag har inte tagit ställning till giltigheten och rimligheten i Nagels resonemang men jag har konstaterat att oavsett om det är sant eller falsk så bör instiftandet av en global gemenskap föregå instiftandet av en global Leviathan. Att instiftandet av en global gemenskap bör föregå instiftandet av en global Leviathan motiverar jag med att en global gemenskap skulle i någon mån innebära en delad identitet och att en delad identitet rimligen skulle innebära minskade motsättningar mellan identiteter och därmed skulle det inte krävas en så pass fruktansvärd global Leviathan som Prozorov påstår. Vi är dessutom mer säkra på att instiftandet av en global gemenskap skulle få goda konsekvenser än vad vi är med vilka konsekvenser som skulle uppstå ur instiftandet av en global Leviathan. *En global gemenskap bör instiftas och om vi tänker instifta en global Leviathan så bör instiftandet av en global gemenskap föregå denna eftersom den rimligen kan tänkas göra den globala Leviathan mindre fruktansvärd.*

Efter jag argumenterat för att vi först och bör instifta en global gemenskap så argumenterar jag för att förekomsten illegitim auktoritet gör idén om instiftandet av en global gemenskap mindre rimlig (möjligtvis orimlig). Craig Calhoun tar upp att *tillåtelse* är centralt för att människor ska kunna välja vad de ska solidarisera sig med (vilka gemenskaper de ska identifiera sig med). Jag har visat att diktaturer både är *otillåtande* samt har större *kapacitet* (eftersom den inte är föremål för ansvarsutkrävande) att vara otillåtande och därmed innebär förekomsten av illegitim auktoritet att idén om instiftandet av en global gemenskap blir mindre rimlig, detta eftersom det finns fog att anse att illegitim auktoritet av självbevarelsedrift vill förhindra att dess invånare identifierar sig som medlemmar av en global gemenskap och att illegitim auktoritet har kapacitet att göra detta (kapacitet att vara otillåtande).

De iakttagelser jag gjort gör att jag kommer fram till den mer övergripande slutsatsen med denna uppsats: *eftersom vi bör sträva efter global rättvisa och eftersom instiftandet av en global gemenskap tycks vara viktigt för möjligheterna att närma oss global rättvisa så bör vi instifta en global gemenskap. Eftersom mycket talar för att illegitim auktoritet gör idén om instiftandet av en global gemenskap mindre rimlig så bör vi först övervinna detta problem. Illegitim auktoritet bör utrotas.* Jag påstår inte att uttraderandet av all illegitim auktoritet är

nödvändigt för att instifta en global gemenskap. Vad jag däremot menar är att illegitim auktoritet givet de förutsättningar som nu råder tycks göra idén om instiftandet av en global gemenskap mindre rimlig.

*Vi bör demokratisera mera!*

# Referenser

## Tryckta referenser

Abizadeh, Arash, 2005: Does Collective Identity Presuppose an Other? On the Alleged Incoherence of Global Solidarity. I: *American Political Science Review* 2005:1. S. 45-60

Anderson, Benedict, 1991: *Den föreställda gemenskapen. Reflektioner kring nationalismens ursprung och spridning*. Göteborg: Daidalos

Badersten, Björn, 2006: *Normativ metod. Att studera det önskvärda*. Lund: Studentlitteratur

Beck, Ulrich, 1986: *Risksamhället*. Göteborg: Daidalos

Beck, Ulrich, 2004: *Den kosmopolitiska blicken eller: krig är fred*. Göteborg: Daidalos

Beck, Ulrich, 2009: *World at Risk*. Cambridge: Polity

Beckman, Ludvig, 2006: Idékritik och statsvetenskapens nytta. I: *Statsvetenskaplig Tidskrift* 2006:4. S. 331-342

Bohman, James, 2004: Republican Cosmopolitanism. I: *The Journal of Political Philosophy* 2004:3. S. 336-352

Bohman, James, 2005: From *Demos* to *Demoi*: Democracy across Borders. I: *Ratio Juris* 2005:3. S. 293-314

Buchanan, Allen & Keohane Robert O., 2006: The Legitimacy of Global Governance Institutions. I: *Ethics and International Affairs* 2006:20. S. 405-437

Calhoun, Craig, 2002: The Class Consciousness of Frequent Travellers: Towards a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism. I: Vertovec, Steven & Cohen, Robin (red.), *Conceiving Cosmopolitanism. Theory, Context, and Practice*. New York: Oxford. S. 110-137

Cohen, Jean L., 1999: Changing Paradigms of Citizenship and the Exclusiveness of the *Demos*. I: *International Sociology* 1999:14. S. 245-268



Cohen, Jean L., 2004: Who's Sovereignty? Empire versus International Law. *Ethics and International Affairs* 2004:18. S. 1-24

Dahl, Robert A., 1989: *Demokratin och dess antagonister*. Stockholm: Ordfront

Dryzek, John S., 1999: Transnational Democracy. I: *The Journal of Political Philosophy* 1999:1. S. 30-51

English, Jane, 1976: Justice Between generations. *Philosophical Studies* 1977:31. S. 91-104

Hay, Colin, 2002: *Political Analysis. A Critical Introduction*. New York: Palgrave

Held, David, 1999: The transformation of political community: rethinking democracy in the context of globalization. I: Shapiro, Ian & Hacker-Cordón, Casiano (red.), *Democracy's Edges*. Cambridge: Cambridge University Press

Hobbes, Thomas, 2006: *Leviathan*. New York: Dover

Huntington, Samuel P., 1996: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: The Free Press

Lukes, Steven, 1974: *Power: A Radical View*. New York: Palgrave

Mason, Andrew, 2000: *Community, Solidarity and Belonging. Levels of Community and their Normative Significance*. Cambridge: Cambridge University Press

Miller, Richard W., 2005: Cosmopolitan respect and patriotic concern. I: Brock, Gillian & Brighouse, Harry (red.), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. New York: Cambridge

Mouffe, Chantal, 2005: *On the Political*. London: Routledge

Nagel, Thomas, 1973: Rawls on Justice. I: *The Philosophical Review* 1973:2. S. 220-234

Nagel, Thomas, 2005: The Problem of Global Justice. I: *Philosophy and Public Affairs* 2005:33 S. 113-147

Page, Edward, 1999: Intergenerational Justice and Climate Change. I: *Political Studies* 1999:67 S. 53-66

Prozorov, Sergei, 2009: Generic universalism in world politics: beyond international anarchy and the world state. I: *International Theory* 2009:2 S. 215-247

Rawls, John, 1971: En teori om rättvisa. Göteborg: Daidalos

Sassen, Saskia, 2006: *Territorium. Makt. Rättigheter. Sammansättningar från medeltiden till den globala tidsåldern*. Stockholm: Atlas.

Schwarz, Adina, 1973: Moral Neutrality and Primary Goods. I: *Ethics* 1973:4. S. 294-307

Strömquist, Siv, 2006: *Uppsatshandboken*. Stockholm: Hallgren & Fallgren

Tan, Kok-Chor, 2004: *Justice without Borders. Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*. New York: Cambridge

The Economist, December 19<sup>th</sup> 2009-Januari 1<sup>st</sup> 2010

## Referenser från internet

Dagens Nyheter, 2009-06-10: *Iranska feminister försiktigt optimistiska inför valet*. <http://www.dn.se/nyheter/varlden/iranska-feminister-forsiktigt-optimistiska-infor-valet-1.889341> (2009-12-21)

Freedom House, 2009: *Map of Freedom in the World*. <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=363&year=2009> (2009-12-18)

Freedom House, 2009: *Freedom of the Press*. <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=16> (2009-12-21)

Freedom House, 2009: *Freedom on the Net: A Global Assessment of Internet and Digital Media*. <http://www.freedomhouse.org/template.cfm?page=383&report=79> (2009-12-21)

Svenska röda korset, 2005: *Året 2005*. <http://www.redcross.se/arsbok/master.html> (2009-12-14)

Sveriges Television, 2005: *Så många drabbades av tsunamin*. [http://svt.se/2.26515/1.481391\(sa\\_manga\\_drabbades\\_av\\_tsunamin?lid=puff\\_479853&lpos=extra\\_2](http://svt.se/2.26515/1.481391(sa_manga_drabbades_av_tsunamin?lid=puff_479853&lpos=extra_2) (2009-12-14)

Sveriges Television, 2005: *Kraftigt jordskalv drabbade södra asien*. [http://svt.se/svt/jsp/Crosslink.jsp?d=22584&a=465077&lid=puff\\_465075&lpos=rubrik](http://svt.se/svt/jsp/Crosslink.jsp?d=22584&a=465077&lid=puff_465075&lpos=rubrik) (2009-12-14)

