

Om samhörigheten

Dess utmaningar, gränser och möjligheter

Fredrik Önnervik
Simon Davidsson

Abstract

I denna uppsats undersöks konceptet samhörighet i politisk teori. Frågan om hur den faktiskt är beskaffad är av yttersta vikt, då den skapar förutsättningar för vad som kan ses som politiskt möjligt och/eller önskvärt. Genom en dissekerande läsning av tre filosofer (Kant, Rousseau och Fichte) tar vi oss an problematiken och försöker blottlägga den samhörighet som vi talar om, grundad i en känsla och underliggande politiken och staten. Syftet är att skapa en förståelse för de politiska gränser och möjligheter som samhörigheten utgör en förutsättning för. Tankar om det partikulära och det universella, den mänskliga naturen och gemenskapens betingelser återfinns i våra huvudfilosofer och vi sammanlänkar deras iakttagelser med samtida teoretiker för att sedan kunna säga något om samhörigheten idag. I den avslutande delen av uppsatsen diskuteras hur olika aspekter av samhörigheten kan förstås och hur dess gränser möjligtvis skulle kunna utvidgas.

Nyckelord: samhörighet; solidaritet; Rousseau; Kant; Fichte; partikularitet; universalism

Antal ord: 9997

Innehållsförteckning

1	Motivering och precisering av uppsatsansats	1
1.1	Samhörighet respektive solidaritet	3
2	Material – och metoddiskussion	4
2.1	Material	4
2.2	Metod	5
3	Rousseau och samhörigheten i rummet	6
4	Kant och samhörigheten i tiden.....	11
5	Fichte och samhörighetens konsekvenser	14
6	Avslutande diskussion	18
6.1	Politiken och människans natur.....	18
6.2	Samhörighet före och i staten.....	19
6.3	Partikulärt och universellt	20
6.4	Utmaningar.....	21
7	Referenser.....	24

1 Motivering och precisering av uppsatsansats

Inom politisk teori tas det lätt för givet att det finns något som för människor samman utan att det redogörs för vad detta gemensamma och dess grunder är. Detta något kan ses som en förutsättning för att människor ska finna det motiverat att handla gemensamt och lösa meningsmotsättningar konstruktivt.

Det gemensamma förstår vi som grunderna till en slags samhörighet, och det är samhörigheten vi vill diskutera i denna uppsats. Samhörigheten verkar främst vara ett studieobjekt för sociologin eller psykologin. Vi försöker inte bibehålla en skarp gräns mellan politiska teorier å ena sidan, och psykologiska och sociologiska teorier å andra sidan, men fördjupar oss inte i de senare. Det är föreställningar inom politisk teori om den underförstådda gemenskapen som vi vill lyfta fram; föreställningar om vad det gemensamma som skapar samhörighet är. Vi tänker oss alltså något gemensamt som förutsättning för samhörigheten vilken i sin tur vidareutvecklar gemenskapen. Kanske förutsätter staten/samhället/politiken en samhörighet som föregår den eller ligger bortom den, och som den sedan kanske stärker men måste förhålla sig till, alltså att samhället och politiken bygger på något annat, församhälleligt, förpolitiskt. Att lyfta fram samhörigheten kan kanske öka förståelsen för politiken och dess möjligheter samt för grunderna för vad som kan anses politiskt legitimt. Antagandet är att samhörigheten och det gemensamma som den kan tänkas bygga på sätter gränser för vad som upplevs som politiskt möjligt eller önskvärt.

Vårt närmare försök till en precisering av vad samhörighet innebär är som följer. Vi tänker oss att samhörighet innebär en sorts identifikation med andra människor (även främlingar) utifrån något som åtminstone upplevs som gemensamt och som gör oss medvetna om vår gemenskap. Därmed inte sagt att samhörigheten alltid märks i vårt handlande och är manifest, men den är ändå relevant när vi tänker på oss själva eller andra, t.ex. i termer av *vi* och *dom*. En generell möjlighet till samhörighet torde finnas så fort människor är medvetna om varandra, men vad som verkligen formar samhörigheten, vilka uttryck den tar och vilka konsekvenser den får torde bero på situation och kontext. Vi vill alltså anta förmågan att känna samhörighet som en hos människor potentiell, kanske inneboende, egenskap som beroende på politikens praktiska utformning i någon mån kan underbyggas och tänkas växelverka med samhället. Kanske finns det olika grunder för samhörighet som politiken kan spela på. Vårt underliggande antagande är att det inte nödvändigtvis räcker för människor att vara människor för att de ska identifiera sig med varandra och beakta exempelvis varandras behov eller åsikter. Det kan behövas något mera, såsom en högre eller lägre grad av medvetenhet om en (upplevd) gemensam statstillhörighet, kultur, tradition, historia eller ett språk. I olika kombinationer och dimensioner skulle dessa variabler utgöra grunden för en känsla av gemenskap som gör att människor identifierar sig med varandra. I fråga om hur

långt politiken får gå i sina ingrepp gentemot människor för att föra dem samman kan det alltså tänkas att både människor och politiken/staten har ett gemensamt intresse av samhörighet.

Kanske borde man således prata om samhörighetskänslan istället. Det är trots allt en upplevelse eller känsla som vi vill fånga, något som gör att människor känner för varandra. Samhörigheten torde då underlätta (frivillig) politisk och gemensam handling. Samhörighetens gränser bidrar kanske dessutom till att sätta gränserna för vad ett folk eller en nation anser legitimt eller åtminstone påkallat att göra. Samhörighetens gränser och omfattning kommer att diskuteras, inte minst ur ett statsperspektiv. Vi anser att skillnader mellan t.ex. en samhörighet som bygger på en skarp gräns mot *den andre* och som kan anta aggressiva, nationalistiska drag och en samhörighet som ligger till grund för solidariskt handlande mellan medmänniskor som inte har något uppenbart närmare gemensamt bör problematiseras. Av platsskäl kompletteras dock inte analysen med ett normativt perspektiv. Samhörighetens relation till solidaritet berörs inom kort.

Vi kommer framför allt att söka efter en förståelse för samhörigheten inom den politiska filosofins klassiska historia. Utgångspunkten är Jean-Jacques Rousseaus *Discourse on the Origins of Inequality* (andra diskursen) och *The Social Contract*, Immanuel Kants politiska skrifter och Johann Gottlieb Fichtes *Tal till tyska nationen*. Vi kommer att fokusera deras tankar om hur samhörigheten *skapas* och *upprätthålls* samt vad som *utmanar* den. De behandlas i kronologisk ordning eftersom de senare i viss mån reagerar på och utgår från de förra. Våra textval diskuteras i materialdiskussionen nedan.

Vi kommer också att kunna se vilka konsekvenser vår förståelse för samhörigheten i förlängningen kan få för en bedömning av samtida politiska skeenden, t.ex. individualisering och globalisering, samt möjligheterna att samhörigheten transcenderar staten. De tankar som kan spåras hos Rousseau, Kant och Fichte dyker nämligen upp hos mer samtida teoretiker. Eventuella nutida förändringsmönster tecknas i ljuset av samhörigheten som politiskt problem. Här är en central fråga vad som uppfattas som utmaning mot samhörigheten. Diskussionen här kring knyts an till våra huvudfilosofer, men vi väver även in mer samtida litteratur som diskuterar samhörigheten/solidariteten dock utan att djupare analysera samtida teorier och forskning. Våra frågeställningar är som följer:

(1) Hur skapas samhörigheten före och i staten hos Rousseau, Kant och Fichte, och vad kan skapa samhörighet bortom staten?

(2) Vad kan utifrån slutsatserna i (1) bidra med förståelse för samhörigheten i dagens västerländska samhälle?

1.1 Samhörighet respektive solidaritet

I den sentida (engelskspråkiga) litteraturen dyker ett första problem upp. Begreppet samhörighet motsvaras närmast av engelskans *solidarity* (termer som *kinship* och *togetherness* är mycket sällsyntare), ett begrepp som vi förstår som beslätat men inte att direkt översätta med samhörighet (utan snarare med svenskans *solidaritet*). Den litteratur vi funnit har som gemensamt drag att solidariteten dels anses lika svårdefinierad som något centralt politiskt begrepp, dels anses ha kommit i skymundan inom politisk teori fram till de senare årtiondena (Flynn, 2005, s vii; Wilde, 2007, s 171; Stjernö, 2005, s 19, 288). Detta skulle delvis kunna bero på att solidaritet som manifestation av en känsla eller upplevelse setts som något oförnuftigt och/eller svårfångat. Om solidariteten i någon mån hamnat i skymundan kan detta förmodas gälla även den närbesläktade samhörigheten, som nog är ännu mera svårfångad.

Vi vill påstå att solidaritet ofta förutsätter samhörighet. Medan samhörigheten torde kunna anses mer passiv och/eller latent och underliggande så är solidariteten något mera aktiv och inriktad på handling, kanske med mål att hjälpa eller ställa upp på andra. Solidaritet skulle kunna vara samhörighet eller samhörighetskänsla som manifest, medvetet ställningsstagande. Därmed inte sagt att det är självklart att allt solidariskt handlande utgår från en känsla av samhörighet (betoning på både känsla och samhörighet), för solidariskt handlande kan kanske gemensamma intressen ibland räcka. Även om solidariteten på så sätt kan sägas gå utöver samhörigheten kan det tänkas att den grund som solidariteten kräver ofta är densamma som den som krävs för samhörigheten, och att politisk teori som diskuterar vad som gäller den förra åtminstone delvis inbegriper vad som gäller den senare. När vi behandlar samtida teoretiker översätts *solidarity* med *samhörighet* när *solidarity* åsyftar något känslomässigt och identifikationsbaserat som i sig binder samman folk utan att fördenskull innebära aktiv handling. *Solidarity* översätts sålunda med *solidaritet* när kontexten ger vid handen att det är den handlingsinriktade aspekten som avses. Distinktionen är inte alltid glasklar, men vi tror att den medför ökad förståelse. Exempelvis jämför Walhof (2006, s 572ff, 583) solidaritetsbegreppet hos Rorty och Gadamer. Hos den förre ser han det som aktiv handling grundad på upplevda likheter som kan skapas och hos den senare som en underliggande känsla som bygger på gemensamheter som binder samman och som redan finns i väntan på att upptäckas. Skillnaderna kan tänkas bero åtminstone delvis på ett språkligt problem. Hos Rorty är det solidaritet som åsyftas, hos Gadamer är det snarare samhörighet, eller grunder för samhörighet.

Eftersom vi ser solidariteten som mer handlingsinriktad än samhörigheten kommer det dock att vara svårt, och kanske inte heller alltid meningsfullt, att upprätthålla en skarp gräns mellan de båda i en diskussion kring teorier om politik, eftersom politik syftar till handling.

2 Material – och metoddiskussion

2.1 Material

Rousseau, Kant och Fichte kan sägas tillhöra den tidigare moderna politiska filosofin. Tanken bakom att gå till dem för att försöka gräva fram samhörigheten är att de kan tänkas diskutera grundligare och mer explicit förhålla sig till sådant som idag förutsätts som ganska självklart. Ett gemensamt drag hos de tre är att de dels gör samhörigheten avhängig något partikulärt som också begränsar den (t.ex. politiskt deltagande i en stat, ett utvecklat förnuft eller ett eget språk) och dels öppnar upp för en universell samhörighet genom något som förenar hela mänskligheten (t.ex. medlidande, förnuft eller en universalande).

Att gå till Rousseaus mest centrala politiska texter för att undersöka hans syn på samhörigheten och gemenskapen finner vi ganska naturligt. I framför allt *Om samhällsfördraget* kan Rousseau sägas förlägga samhörigheten i rummet, dvs. i statsstaten och dess aktiva medborgare. Kants samhörighet utvidgas via förnuft, ömsesidigt beroende mellan människor och stater samt framstegstron till att gälla även tiden i form av artens gemensamma (moraliska) utveckling. Vi använder flera små texter hos Kant. Detta låter sig göras utan några större problem eftersom hans politiska resonemang är en förhållandevis enhetlig del av ett större filosofiskt system. Fichtes kanske ödesdigert inflytelserika *Tal till tyska nationen* föranleddes av Tysklands nederlag i napoleonkrigen. Att det är denna skrift som valts beror på att den är en av hans mest uttalat politiska texter som också är åtkomlig. Skriften är ett kanske inte alltför upphöjt filosofiskt försök att moraliskt stärka det germanska folket men den går fortfarande att passa in i hans filosofi, vilken kort presenteras i avsnittet om honom. Fichte har ofta fått representera nationalismen och därigenom idén om samhörigheten med staten/nationen som det allra högsta. Hos honom torde konsekvensen av samhörighet i tid och rum att individen försvinner i gemenskapen kunna spåras. Även Hobbes och Hegel berörs, men de återkommer endast i viss grad i diskussionen. Hobbes är intressant eftersom samhörigheten trots att den tycks så omöjlig mellan hans individer ändå måste förutsättas, men också för att man utifrån honom kan peka på vad som måste ersätta samhörigheten för att samhället inte ska falla sönder. Hos Hegel kan man finna möjligheter till samhörighet mellan människor och kanske också grupper på ett plan som skulle kunna kallas psykologiskt eller sociologiskt, men som får politiska konsekvenser. Hos de samtida teoretiker eller forskare som vävs in återkommer ovan nämnda filosofers tankar på olika vis, varför de kan bidra till en diskussion om samhörigheten i samtida politik.

2.2 Metod

Vad gäller metoden vill vi poängtera att vi antar att tankarna om samhörigheten hos ovan nämnda filosofer kan blottläggas, ett antagande som kanske inte är helt oproblematiskt. Eftersom samhörigheten och det gemensamma sällan berörs explicit kräver uppgiften en ganska känslig mellanradsläsning där varje stycke konfronteras med frågan ”vad kan detta säga oss om samhörigheten som vi förstår den?”, och det finns naturligtvis en risk för långsökta, kanske orimliga, läsningar och tolkningar som tillskriver texterna ett innehåll som inte alls finns (vilket inte är samma sak som att finna ett innehåll som kanske inte är det av författarna huvudsakligen avsedda). Genom hela uppsatsen är det vi som gräver efter (och reflekterar kring) samhörigheten, något vi försöker signalera genom att kontinuerligt lyfta in oss själva. Spänningar och motsägelser som vi stöter på behålls; vi försöker lyfta fram internt gemensamma drag inom filosofierna utan att släta över splittringar. Det är framför allt i förhållande till de inslag i filosofernas texter som är centrala för deras samhällsteorier som vi tänker oss att samhörigheten kan spåras. Ingångar erbjuds genom t.ex. synen på människans, lagens och naturligtvis gemenskapens (samhällets) funktioner och möjligheter. Emellanåt kan det vara svårt att verkligen tränga igenom solidariteten ända ner till samhörigheten. Det är inte alltid lätt att avgöra vad som kan sägas utgöra samhörighet och vad som endast är tecken därpå; begreppen flyter lätt samman och deras innebörd förtunnas och förloras (jfr Ludwig, 2010, s 145 om att denna förtunningsrisk gäller alla försök att finna ontologiska fundament). Vi hoppas kunna bibehålla genomskinlighet i vårt resonemang men ställer inte upp några speciella kriterier att redovisa (t.ex. bestämda ord att leta efter) som strukturerar vad vi tar fasta på i texterna. Då finns risken att vi missar mer än vad kriterierna skulle ge oss.

3 Rousseau och samhörigheten i rummet¹

Samhörighetens problem är som ovan nämnts nästan tydligast hos Hobbes, hos honom är både bristen på och behovet av samhörighet slående. Eftersom individerna i hans filosofi åtminstone i förstone tycks konstant atomiserade och egennyttiga in i minsta ontologiska detalj är det svårt att se att de känner att de hör samman. Följaktligen finns ett permanent hot om upplösning. Bristen på samhörighet kan vara ett sätt att förstå varför suveränens makt måste vara oinskränkt, men samtidigt är Hobbes medveten om att lagen inte kan reglera allt, att medborgarna inte kan övervakas konstant och att det krävs något slags socialisering och styrning av idéer och tro (Hobbes, 2004 [1651], s 132, 164, 186f). Medborgarna måste kunna (fås att) leva tillsammans på ett så friktionsfritt vis som möjligt. Om vägen till samhörighet genom öppet tvång (något som kan tyckas mycket märkligt om samhörigheten grundar sig i en känsla,) till yttermera visso är stängd i ett demokratiskt samhälle blir det ännu svårare för lag och övervakning att ersätta den. Andra saker måste (också) till för att hålla samman människor, oavsett om de ontologiskt är såsom Hobbes menar.

Hos Rousseau återkommer lagens begränsade möjlighet att hålla samman samhället av praktiska, men även demokratiska, skäl (DOI, s 77, 79, 109; SC, s 207). Samtidigt är lagen, och från vår synvinkel *lagstiftningsprocessen*, tillsammans med allmänviljan, så central för Rousseau att även samhörigheten kan ses ur detta perspektiv. Det är nämligen genom det gemensamma stiftandet av allmänna lagar i enlighet med allmänviljan som människor förenas i det politiska livet, den enda förening (förutom kanske familjen) som Rousseau talar ingående och positivt om. Vi behandlar i tur och ordning Rousseaus tankar om människan, lagen och allmänviljan, statens storlek och hoten mot samhörigheten.

Rousseaus människor är oerhört formbara och har ett stort utvecklingspotential. Innan samhället upprättats torde samhörighet vara omöjlig eftersom människorna inte utvecklat sociabilitet ännu. Väl i samhället är de beroende av varandra pga sina behov. Behoven förenar och gör att människor behöver varandra för att tillfredsställa dem, samtidigt som otyglade lidelser riskerar att splittra eftersom människor vill tillförsäkra sig så mycket som möjligt av samarbetets frukter. Det är gemenskapen och samhället som

¹ Här används följande förkortningar:
A Discourse on the Origin of Inequality: DOI
The General Society of the Human Race: GHR
The Social Contract: SC

möjliggör moral genom kommunikation som bryter människors isolering och möjliggör både dygd och medvetenhet om och förståelse för andra. En sådan gemenskap medför möjligheter och framsteg, inte minst materiellt. Samtidigt finns viljan att låta lagen gälla endast andra (GHR, s 170ff).

Människan har två eviga och naturliga drag, självbevaringsdrift och förmåga till medlidande. Ur medlidandet springer alla sociala dygder, det finns där genom förmågan att identifiera sig med andra och viljan att hjälpa och samarbeta, och det ligger nära till hands att häri se en möjlighet till samhörighet (DOI, s 75). Det är självbevaringsdriften, eller snarare en avart av den, nämligen viljan att överglänsa andra och sko sig på deras bekostnad som dominerar samhällsmänniskan och som medför ojämlikhet och osämja. Samtidigt möjliggör medlidandet ett välordnat samhälle där moraliska människor med glädje delar med sig (ibid, s 89ff; GHR, s 177; SC, s 196). För att en riktig samhörighet ska kunna upprättas krävs det en viss jämlikhet.

Förutsatt att lagarna är legitima och kan upprätthållas är lagstiftningen en lösning på motsättningen mellan självskhet och medlidande, mellan egen- och allmänintresse (DOI, s 106f, 181). Människorna i staten har flera roller samtidigt: de är t.ex. medborgare, undersåtar, soldater och näringsidkare (man får förmoda att Rousseau främst har män i tanken). Det är dessa roller och intressen som måste försonas, och klart är att medborgarrollen är den centrala. Det är genom den som människor blir fria, dvs. oberoende av varandra men totalt beroende av staten. Det är också som medborgare som människor har ett gemensamt intresse. Detta intresse konkretiseras i allmänviljan, inför vilken alla tänks vara jämlika. Lagarna ska framläggas av förnuftiga lagstiftare, varpå medborgarna personligen överlägger och röstar om dem. Det är denna öppna överläggning eller deliberation som binder människor samman i det politiska livet och gör dem medvetna om ett gemensamt ansvar att lyda och styra sig själva. Det är också härigenom som lagarna blir legitima. Aktivt deltagande och deliberation är en plikt, och den binder även suveränen till medborgarna. Ju fler samhällsområden politiken och lagarna omfattar, desto starkare tycks banden mellan medborgarna kunna bli eftersom man då i allt högre grad berörs av deliberationen, och desto starkare torde en samhörighet kunna bli. Människorna formas så i allt högre grad till medborgare. Som undersåtar med passioner och begär är det däremot svårare att skapa och upprätthålla samhörigheten. Rollerna som medborgare och privat undersåte kan hamna i konflikt eftersom människor inte nödvändigtvis inser hur deras frihet och oberoende hänger samman med allmänviljan, att de har ett gemensamt intresse och att samhällets överlevnad och blomstring beror på deras insikt härom (DOI, s 33, 36, 106, 125; SC, s 191-198, 206f, 266, 277f). Det är lagens uppgift att mildra dessa konflikter och intressen, så att inte de sociala banden löses upp.

Vidare nämner Rousseau vikten av kommunikation, information, utbildning och uppfostran ("education") och att alla medborgare får möjlighet att bilda en egen åsikt (SC, s 204f). Utbildning och uppfostran ska inte ske i gemensam form. En gemensam yttre fiende kan vara bra för enigheten, liksom en gemensam religion. Religionen måste dock vara sådan att den stärker samhörighetskänslan mellan medborgarna och medborgarna och staten. Den måste vara möjlig att tro på för många människor och den får inte göra dem världsfrånvända (DOI, s 39, 106; SC, s 216f).

Människors idéer och moral beror på den samhällsordning de lever i, och de

styrande spelar en speciell roll som folkets förebilder. Därför kräver en förnuftig stat förnuftiga lagstiftare och upplysta medborgare. Betydelsen av insocialisering, t.ex. genom censur givet att den sker i enlighet med rätt lagar, tycks stor. Eftersom Rousseaus människa är mycket föränderlig tänks lagarna kunna ändra henne från att vara individualist till att önska samarbete och på så sätt uppnå ett samhälle präglad av gemenskap och samhörighet. Dock finns risken att invånarna inte inser allmänviljan innan den vinner laga kraft, varför vägen till förening kan förefalla stängd (DOI, s 38; SC, s 213f, 297). Kristendom och naturlig lag måste läras, liksom abstraktions- och generaliseringsförmåga vilka behövs för att kunna inse allmänviljan som syftar till det gemensamma goda. Även en förnuftig människa måste visas hur egenintresset är förenligt med allmänviljan (SC, s 174f). Allmänviljan är alltså per definition det som förenar medborgarna och formar det sociala bandet, den gemensamma nämnaren för partikulära intressen, och vare sig den råder i samhället eller ej så förutsätts den finnas (ibid, s 275).

Det är rimligt att anta att en viss samhörighet redan föreligger när staten upprättas, och mycket riktigt finner vi tankar om denna ursprungliga, förpolitiska samhörighet hos Rousseau. Upprättandet förutsätter en första enhällighet, innan majoritetsval om angelägenheter i staten kan komma ifråga. Rousseau utgår från att människor tvingats gå samman för att överleva, dvs att de delar en situationerad historia (DOI, s 34, 93f; SC, s 190ff, 277f). En gemensam historia, ursprung, kultur, tradition och folkkaraktär innebär en klar sammanbindande identitet och dessa gemensamheter förutsätts som kriterier för att ett folk ska vara redo att ta emot lagen, och därmed det högsta goda: jämlikhet och frihet. Eftersom olika folk kräver olika lagar bör folk inte blandas samman så att förvirring uppstår. Man måste kunna kalla fädernesarvet för sitt. Dessutom påverkas folks karaktär av olika klimat som kan göra att de har mindre gemensamt med varandra (DOI, s 89f; SC, s 220ff, 251). Politiken ensam räcker alltså inte som grund för samhörigheten. Andra grunder, t.ex. sociala och moraliska, krävs för identifikation och gemenskap, grunder som är relativt skarpt avgränsade i rummet. En patriotisk känsla som aktiverar och motiverar tycks behövas som osynligt kitt. Det är här behovet av samhörigheten som en känsla blir som tydligast; gemensamma intressen och lag räcker inte. Kanske ska Rousseaus diskussion om en medborgarreligion förstås i detta sammanhang. Rousseau verkar för övrigt mena att folks moral är det allra viktigaste för samhället, och att denna i hemlighet långsamt kan formas av lagstiftaren (SC, s 228, 266).

Rousseaus idealstat är republik. Det är i republiken som allmänviljan är faktisk lag, omfattande hela samhället och förenande alla människor i sina olika funktioner. Staten bör inte vara större än att alla kan känna alla väl så att man kan reglera varandras beteende, annars riskerar de sociala banden mellan medborgare (och suverän) att försvagas. Med ökat geografiskt avstånd minskar kärleken till landsmännen och fosterlandet; människor måste då bidra till en gemensamhet vars alla delar de inte känner, något de förutsätts ogilla (DOI, s 88; SC, s 204, 219f, 223f, 274). En enskild (politisk) samhörighet människor emellan tycks alltså inte kunna omfatta särdeles många, något vi återkommer till i diskussionen. Samhörigheten begränsas i det politiska rummet av statens gränser till att gälla de som deltar i deliberationen. Det är inte heller säkert att alla människor har chans att omfattas av någon samhörighet överhuvud. Olika folk kräver olika sorters lagar och styre, och om det endast är i den lilla

republiken som det finns reella möjligheter att skapa och upprätthålla samhörighetskänslan ter sig inte möjligheterna så stora för alla, även om t.ex. deliberation är möjlig även i en stor stat. Vidare verkar samhörighet alltså kräva jämlikhet, och denna är möjlig framför allt i republiker (DOI, s 108ff; SC, s 232-237, 244, 261f). Möjligheterna till internationell samhörighet och solidaritet tycks små, men de kan anas på sina ställen (t.ex. DOI, s 34). Det är också svårt att finna grund för en samhörighet som omfattar hela mänskligheten, åtminstone så länge den gemensamma förmågan till medlidande inte återfår sin dominans över samhällsmänniskan (jfr ibid, s 99f).

Det är inte alltid lätt att se hur Rousseau tänker sig att förändring sker. Eftersom människors idéer styr handlandet, och idéerna beror på samhällsordningen och konstitutionen är det lätt att tolka Rousseaus människa som fast i strukturerna. Trots detta är förändring möjlig, givet den långsamma utvecklingsprocess som skett historiskt, en utveckling som bl.a. omfattar idén om fred mellan individer och folk (GHR, s 175). Men vad gäller t.ex. skapandet av samhörighet, blir förändringar ändå svåra att förklara. Kanske är det av retoriska skäl som han renodlar de scenarier han målar upp; när samhället far illa är det förlorat och när det far väl är det idylliskt på alla plan. Härav får man lätt känslan att samhörigheten samspelar med andra goda ting såsom dygd, förnuft och jämlikhet (DOI, s 36). Känslan är förmodligen korrekt, problemet är att det blir svårt att identifiera vad som skapar vad, och hur Rousseau tänker sig att förändring vad gäller t.ex. graden av samhörighet kan åstadkommas. Att frågan hur samhörighet skapas blir avhängig frågan om hur det goda samhället och de rättrådiga människorna skapas har nog framgått. Frågan blir alltså hur det goda samhället överhuvud skapas. Rousseau verkar dock mena att detta är svårt *i praktiken*, kanske sätter han sitt hopp till skickliga lagstiftare som på något vis går före (ibid, s. 125f).

Det vi finner som hot mot samhörigheten hos Rousseau är ojämlikhet och lyxkonsumtion, varför t.ex. överflöd måste delas lika så att folk inte vänds mot varandra. Invånarna får heller inte bli så bekväma eller giriga att de inte bryr sig om det gemensamma, och de måste ideligen påminnas om det gemensamma intresset (ibid, s 113, 122; SC, s 264ff). Eftersom sociala institutioner och olikheter i uppfostran och utbildning spär på ojämlikheten får detta konsekvenser också för samhörigheten (DOI, s 80), och här kan man lätt sakna idéer om en organiserad uppfostran jämlik för alla. Även särintressen och grupperingar kan hota allmänviljan, liksom ärelystnad och intriger. Ägandet, som för Rousseau innebär relationer mellan ting, utgör en grund för splittring (SC, s 187). I sista hand ska staten eller det gemensamma omfatta all egendom, som alltså är given den enskilde till låns. Kanske är detta ett sätt att upprätthålla något slags ekonomisk jämlikhet, som får förutsättas vara mer än nominell givet den utsträckning i vilken lagarna och politiken tänks genomsyra samhället. Inte bara ojämlikhet i rikedom, men också i rang, meriter och makt hotar det gemensamma eftersom det skiljer folks privata intressen åt. Så länge sådana ojämlikheter består tycks deliberationen innebära en risk för splittring, åtminstone i små stater. I stora stater krävs hierarkiska skillnader för att knyta samman folk (ibid, s. 240-245). Även samhörigheten i sig kan innebära allvarliga spänningar (åtminstone i brist på de rätta lagarna) eftersom människans identifiering med andra får henne att jämföra sig med och leva genom dem samt bryr sig mer om deras åsikter än att tänka själv, något som medför ojämlikhet och osjälvständighet och försvårar för det aktiva politiska

deltagandet (DOI, s 89f, 116).

4 Kant och samhörigheten i tiden²

Hos Kant återfinns Rousseaus tankar om ett underliggande gemensamt intresse konkretiserat i allmänviljan liksom om medborgarnas roll som aktiva deltagare i lagstiftningen i en republik. Även hos Kant ska lagen, om den är moralisk, garantera alla samma frihet och oberoende, människor ska känna igen sig i den. Friheten (att enskilt söka lyckan på alla vis som inte begränsar andras samma rätt) och oberoendet kan sägas vara människornas gemensamma intresse i staten. Mellan alla människor och stater råder dock ett högre gemensamt intresse: den eviga freden vars idé det är vår plikt att sträva efter i vårt handlande (OCS, s 74ff, 85; PP, s 99; MM, s 134).

Den eviga freden kräver republikanska, moraliska lagar som formar människors handlande. Det är deras handlande, och inte deras attityder som Kant tror kan formas genom rätt författning. Människan kommer att handla mer och mer moraliskt utan att fördenskull få en mer moralisk attityd (PP, s 112; MM s, 172; RA s 187f).

Människors inre är alltså i viss mån oåtkomligt för påverkan, men utan en inre förändring kan det dock bli svårt att skapa samhörigheten som vi förstår den. Kants människor präglas nämligen av egoism och trots. De inser att lag behövs men vill själva vara undantagna den, de ogillar det de upplever som tvång och de vill inte att andra blandar sig i deras förehavanden samtidigt som de söker bekräftelse hos andra och har behov av en viss social samvaro. Det är också denna spänning mellan individualism och sociabilitet som kan tänkas som en historisk grund för samhället och staten. Människor som befinner sig nära varandra påverkar nödvändigtvis varandra genom sin blotta närhet och det är deras gemensamma intresse att reglera sina förhållanden i lag. Det är deras plikt att göra detta, och naturen/försynen tvingar dem till det (IPH s 44ff; MM, s 133ff). Som bofasta har de nämligen ett gemensamt intresse av att förena sig mot yttre hot. Kant tänker sig vidare att statens upprättande bygger på våld men att idén om ett ursprungskontrakt som ger staten och dess medborgare en unik historia kan förena (PP, s 94, 110ff; MM, s 162; CBH, s 230).

² Här används följande förkortningar:
Idea for a Political History with Cosmopolitan Purpose: IPH
An Answer to the Question "What is Enlightenment?": WE
Review of Herder's Ideas on the Philosophy of the History of Mankind: RHI
Conjectures on the Beginning of Human History: CBH
What is Orientation in Thinking?: OIT
On The Common Saying: "This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice": OCS
Perpetual Peace a Philosophical Sketch: PP
The Metaphysics of Morals: MM
A Renewed Attempt to Answer the Question "Is the Human Race Constantly Improving?": RA.

Väl i samhället bygger Kant inte riktigt vidare på sociabiliteten. Det som räknas i samhället är lagen, det är förnuft, lag, moral och plikt som utgör grunderna för mänskligt handlade och mänskliga relationer. Den som inte kan bevara sig själv ska hjälpas av staten, men den omoraliske som äventyrar den ska kastas ut. Det är som del i en lagstyrd stat som människan vinner medlemskap i den gemensamma, potentiellt moraliska mänskligheten, och det är som symbol för en delmängd av en interagerande mänsklighet som staten tycks ha sitt existensberättigande. (OCS, s 90; MM, s 149f, 157ff; RHI, s 219f).

Kanske är det för att människor är så bångstyriga och halsstarriga som lagen måste vara så obeveklig, moralen så strikt och alla tendenser till slitningar måste stävjas. Det är dock ganska svårt att se lag, moral, plikt och tvång i sig som grund för en känsla av samhörighet. Lag och tvång kan möjligen förena människor och ge dem något gemensamt, men de är mer problematiska som grunder för en känsla av samhörighet åtminstone så länge lagen upplevs som tvång och det gemensamma intresset av att den följs inte inses (OCS, s 75ff, 81; MM, s 154f). Samtidigt räcker inte lagen hela vägen (till världsfreden) utan som hos Rousseau försvagas dess makt med det geografiska avståndet. Freden måste slutas genom att stater och dess medborgare ingår frivilliga avtal (ibid, s 171).

Det som inte bara förenar människor, utan också enligt vår förståelse av Kant möjligen kan skapa samhörighet, är följande: För det första är det det gemensamma förnuftet som möjliggör en gemensam moralisk insikt och en idé om artens gemensamma historia, utveckling, förbättringsförmåga och mål, ett förnuft som i grunden är ett och samma för alla människor. Alla kan nå det, åtminstone om man har rätt utbildning eller tillgång till en samhällsställning som tillåter en att fritt reflektera och debattera. Reflektion och debatt tänks i förlängningen kunna leda mot förståelse mellan människor och mot republikanska stater som (pga egenintresset) omöjliggör krig och som genom handel knyter länder och människor samman. Splittrande språk- och trosskillnader kommer med tiden att bli irrelevanta eller upplösas. I de stater som utvecklar en republikansk författning kan det gemensamma lagstiftandet förena åtminstone de medborgare (besuttna män) som får delta häri. De som får aktiv del i förnuftet, och därmed insikt i idén om det gemensamma framsteget, verkar i förlängningen ha goda möjligheter att bli samhörighetskännande kosmopoliter (WE, s 56ff; OCS, s 70ff, 87ff; PP, s 114, 124, RHI s 219f; OIT, s 247f).

För det andra är det i egenskap av delägare i den gemensamma jorden i det fysiska rummet. Jordan ska nog tolkas som både planeten jorden med sina djur och sin natur och den jord som ägs och uppodlas. Mer precist förenas människor i de fysiska avgränsningar av rummet som staterna utgör, och som garanterar det ägande av jorden som är en grund för människans särställning och mänsklighetens gemensamhet. Staterna står i liknande förhållande till varandra som människorna inom dem. Människan är alltså dels medlem av mänskligheten i motsats till djur och natur via ett gemensamt förnuft och moral och dels medlem av en stat i motsats till människor i andra stater. Kants övertygelse är att stater ska närma sig varandra i takt med att de utvecklar den republikanska författning som kort beskrivits i avsnittets inledning. Precis som det är människors plikt att gå samman och reglera sina relationer under lagar är det nämligen staters plikt att närma sig varandra av den enkla anledningen att de kan påverka varandra när de handlar. Det är därför som det är människors

plikt att reglera sina förhållanden i lag och staters plikt att reglera sina förhållanden i fredliga avtal. På så vis garanteras det gemensamma intresset av frihet och jämlikhet (broderskapet, som vi förstår som uttalad samhörighet, lyser här med sin frånvaro) såväl mellan stater i världen som mellan människor i staten (PP, s 102ff; MM, s 133f, 172; CBH, s 223ff). På basis av ett gemensamt förnuft och ömsesidig påverkan finns det kanske utrymme för samhörighet som vi förstår den på tre plan: mellan individer i staten, mellan stater och mellan individer i olika stater, men bara i den mån samhörigheten också grundas i en känsla.

Kants betoning av lag, plikt och förnuft väcker en del frågor för oss som söker grunder för samhörigheten. Det ligger nära till hands att tro att individens känsla av samhörighet med övriga medborgare eller resten av mänskligheten är helt avhängig förnuftet och idén om artens utveckling över tid. Den som vinner insikt om tron på människans möjliga framsteg och behovet av evig fred kommer kanske automatiskt att känna samhörighet med och ansvar för resten av mänskligheten både i nuet och i framtiden. Så kan Kants tal om upphöjda betraktares oegennyttiga entusiasm för franska revolutionen tolkas (RA, s 182f): alla människor har inte de intellektuella och materiella möjligheter som krävs för osjälvisk sympati, men när utbildning och livssituation väl tillåter människan att bruka sitt förnuft så blir denna osjälviska sympati följd. I sådana fall är Kants större samhörighet beroende av att förnuft och moral verkligen är gemensamma och nåbara för hela mänskligheten (vi utgår här ifrån att om eventuella skillnader i förnuft och moral mellan olika människor finns så inkluderas alla människor i mänskligheten ändå, inte bara de som delar en kantiansk syn). Den förändring i attityd som Kant håller för otrolig, eller irrelevant, verkar således möjlig. Kants människosyn torde vara positivare än vad man först kan tro, liksom han i viss mån stödjer sin gemenskap också på känslor och inte bara på plikt.

Hos Kant är ingen människa ett medel, alla är ett mål i sig. Dock handlar hans texter mer om mänskligheten eller människoarten än om individen, t.ex. spelar det ingen roll vad den enskilde gör eftersom natur och försyn ändå styr mot den eviga freden genom att låta människan utkämpa krig som dels tröttar och dels motiverar staten att sörja för sina medborgare. När individen omtalas är det ofta från artens och artens naturstyrda utvecklings perspektiv; samhörigheten mellan människor, liksom dess utvidgning till att omfatta fler och fler, förefaller ibland trivial även om den är möjlig. Det är för den gemensamma moraliska och kulturella utvecklingen som den enskilde ska verka. Risker finns alltså att individen försvinner in i kollektivets öde i tolkningen av Kants filosofi (IPH, s 41ff, 52f; OCS, s 90ff; RA, s 184f; CBH, s 226f, 232ff). När man tolkar Fichte återkommer denna risk.

5 Fichte och samhörighetens konsekvenser

Fichte utvecklade med utgångspunkt i Kant ett filosofiskt system där tinget i sig bortopererats och gränsen mellan fenomen- och idévärld upplöses i det mänskliga jaget. Jaget är fritt att forma hela sin omvärld när det handlar, och det är just i handlingen som omvärlden, icke-jaget, så att säga sätts i förhållande till det förnimmande subjektet. Det är människans ande eller själ bestående av känsla, vilja och förnuft som är varats egentliga grund varför existensen ytterst är andlig (Eriksson, 1983, s 25f; Hampson, 1993, s 274). På samma sätt är individens ande del av en universalande varpå den beror och i vilken den måste uppgå. Universalanden genomgår en nödvändig utvecklingsprocess manifesterad t.ex. i stora mäns handlande, och kring tiden för franska revolutionen befann den sig i ett avgörande skede mellan individualismens/egoismens och förnuftets stadier. Även Herder och Rousseau influerade Fichte i synen på de olika nationernas särdrag och tanken att individen ska inordna sig under den kollektiva viljan. Samtidigt tycks Fichte ha kämpat med att bevara individens frihet i sin statsfilosofi (Hampson, 1993, s 275ff).

Fichte är något mera explicit vad gäller grunderna för samhörighet och behovet av sammanhållning än vad Rousseau och Kant är, talens syfte är ju att mana till ening och visa på hur eningen ska skapas och upprätthållas. Eningen kan ses som en stark, handlingsinriktad samhörighet, en samhörighet som måste medföra solidaritet. Talen bör behandlas med varsamhet. De riktar sig uteslutande till tyskar, vilket kombinerat med åsikten om olika folks särart väcker frågan om de överhuvud kan säga oss något om det som inte är tyskt. Talen genomsyras av hans idealistiska system och är präglade av agiterande retorik som vill se starka oegennyttiga ledare leda de oupplysta och ge den tyska nationen den historiska uppgiften att gå i spetsen för mänskligheten och skapa en ny, bättre människoart (Fichte, 1914 [1806/1807], ss 7-11, 49, 103,175). Att talen riktar sig endast till tyskar kan alltså ställa till med problem för den som söker inspiration till mer allmänna funderingar. Om man bortser från den historiska situation i vilken talen hölls och ser Fichtes romantiserande av det tyska folket som åtminstone delvis retoriskt kan man ändå finna en del tankegångar som kan tolkas utifrån ett vidare perspektiv. Emellanåt föranleder dessutom Fichtes egna formuleringar sådana tolkningar.

Det som söndrar och splittrar en nation är den sinnliga egoismens makt över människan, som gör att var och en är för sig. När egoismen genomsyrar folket kan endast ett strängt styre skydda samhället från sönderfall (ibid, s 12, 130f, 177f). Men i och med att idén om något motsatt och högre än egoismen finns, nämligen den livgivande idén om nationen och anden, kan människor också enas kring och förverkliga denna idé i världen. Fichte tänker sig alltså en objektiv, sann yttersta verklighet som är potentiellt nåbar för förnuftet. Denna verklighet innebär ett kollektivt gott eller gemensamt intresse som del i

nationen och anden, som alltså existerar objektivt, och som bärs upp av folket. Idén måste dock beredas plats i folks hjärtan och sinnen. Människan är vad hon tror (inte minst kan en sedlig religion spela viss roll för att skapa samhörighet). Tron på folkets fortbestånd (och därmed bevarade särprägel) är det som sammanlänkar det i tid och rum och som ger mening åt och motiverar handlandet, och därför måste idén först tros på för att sedan realiseras i handling. Därefter kommer den att kunna begripas av förnuftet (ibid, s 51f, 126ff, 135, 177f).

Den sanna gemensamheten innebär fosterlandskärt, oegennyttigt deltagande i politiken, där privata och kollektiva intressen kopplas samman. Fichte är mycket tydlig med hur gemenskapen och samhörigheten ska förverkligas och konsolideras. Medlet härtill är gemensam uppfostran och en utbildning, en aktiv inläring i enlighet med nationens egenart som mer eller mindre totalt omskapar människan och därmed inleder en ny era (ibid, s 14ff, 149, 224f). Uppfostran ska göra individerna till delar i en helhet, en helhet som innebär ett skapande av en framtid i evigt blivande (kanske får den gemensamma idén inte fullt realiseras, det skulle riskera att man inte längre hade något att enas kring). Det är till stor del i ljuset av uppfostran som samhörighetens möjligheter hos Fichte bör ses. Börd påverkar inte tankeförmågan i sig, uppdelning i bildade och obildade medför splittring och oriktiga föreställningar om varandra sönder. Därför måste hela folket oavsett bakgrund och kön omfattas av uppfostran och formandet av staten (ibid, s 18f). Närmare ska uppfostran helst vara offentlig och kräver vid sitt instiftande att barnen tvångsvis isoleras från alla utom lärarna. Människan är nämligen anpassningsbar, fast i tidsandan och känslig för insocialisering, och det av egoismen präglade samhället fostrar nödvändigtvis ett sönderfall folk. När så den första generationen har uppfostrats tänks tvånget inte längre behövas eftersom det är de uppfostrade själva som nu utgör de äldre samhällsmedborgarna och de hyser kärlek till och insikt om det gemensamma hela. Eftersom anden är objektivt sann är utfallet av uppfostran nödvändigtvis detsamma för alla och det individens självständiga tänkande som Fichte understryker kan således inte hota att splittra (ibid, s 152-169, 183, 234ff).

En underliggande förutsättning för omskapandet av människan är att hon är social, formbar och kan skapa sin framtid genom handling. Fichtes människa måste kunna uppskatta kunskapen för dess egen skull och enas kring idén om en bättre framtid. Det som ska lyftas fram inom henne är hennes pliktstyrda handlingsförmåga och kärlek till helheten (gemenskapen/nationen), inte människans eget intresse av det gemensamma utan insikten om allas intresse av att hon handlar för det gemensamma. Det som ska tryckas ned är osedlighet och egoism (ibid, s 25-33, 124ff). Människan finner välbehag i att handla gott, och utbildningens mål är att hon inte ska kunna vilja annat än det gemensamma goda och det till en ljusare framtid syftande kollektiva handlandet inom staten (ibid, s 21-25, 117). Individens är skyldig staten allt, och måste inse sig som en del i en helhet, samtidigt som folket dock är större än och föregår staten (ibid, s 142ff, 164). Löftet om skapandet av en bättre värld blir så grunden för samhörighetens inrättande, och allt som får en att tro löftet är bra (ibid, s 130ff).

Det som gör (enbart) tyskarna lämpade för uppgiften kan tolkas som det som eggjar, formar och svetsar samman ett folk till en enhet, dvs det som grundar samhörigheten i tid och rum. För Fichte är detta en gemensam, obruten

och ouppblandad språklig och politisk utveckling genom historien. Detta pekar mot behovet av ett gemensamt intellektuellt eller andligt liv, en nationallitteratur och -kultur som levandegör språket och som kan utgöra grunden för en fri, politisk debatt (ibid, 58f, 78, 102, 184ff, 202). Det gemensamma måste skyddas från utländska influenser vilka medför begrepps- och identitetsförvirring. (Samtidigt verkar olika nationer förutsätta varandra för att kunna driva fram utvecklingen i något slags andlig dialektisk kamp, ibid s 84ff, 107.)

Språkets betydelse för samhörigheten är avgörande. Liksom det gemensamma ursprunget skapar det osynliga band av förståelse och andliga gränser mellan folk som *föregår* staten (ibid, s 207f). En nation utan eget språk är knappast en nation; lika mycket som ett folk behöver ett i sin fulla bemärkelse eget språk är ett sådant språks folk *ett* folk. Språket måste vara rent från främmande inflytande och i enlighet med nationens särdrag. Det är grunden för ett folks identitet och andliga utveckling, och om olika språk blandas får det menliga konsekvenser härför, det är nämligen endast via ett genom historien oblandat språk som ett folk kan få förståelse för sig självt och det abstrakta (anden) och behålla ett eget tankeliv att självständigt utveckla och handla utifrån. Uppblandning innebär en likriktning som inte passar någon. Det är också genom språket som det abstrakta, t.ex. idén om det allomfattande gemensamma, förstås. Därför är ingen gemensam uppfostran heller möjlig utan ett gemensamt eget språk, för då splittras folket i bildade och obildade klasser där de förra söker utnyttja de senare. Sålunda måste både språk och uppfostran ha nationell prägel. Därför torde uppfostran och gemenskap te sig olika i olika länder (ibid, s 58-73, 146ff).

Vad som skapar vad är inte heller hos Fichte lätt att se (hur växelverkar folklynne, språk, politik och kultur och vad kommer först?). Huruvida samhörigheten kommer uppifrån eller nerifrån är inte heller klart. Staten förutsätter den gemensamma historien, men samhörigheten *i* staten bygger på en nationaluppfostran som, även om den förutsätter ett folk med gemensamt språk, ska garanteras av de styrande. Det egna språket, litteraturen och kulturen kräver en självständig politisk stat (ibid, s 199f). Mitt i all nödvändig utveckling kan dessutom historiskt kontingenta enheter och gränser anas, inom vilka folken bör hållas strängt andligt åtskiljda. Samhörigheten med folket i staten kommer först i tid och rum. Pga språk- och kulturskillnader framstår sann förståelse och samhörighet mellan folk som svårt (jfr ibid, s 112), och kanske inte ens önskvärd. Samtidigt omfattar andens idé hela mänskligheten, dess historia och framtid, något som kan tillåta en evig och global, kosmopolitisk samhörighet och möjlighet till förbättring (ibid, s 84ff, 111, 128, 175). Den globala föreningen är dock andlig. Handel mellan stater, föranledd t.ex. av efterfrågan på lyxkonsumtion hotar kulturen, oberoendet och i förlängningen samhörigheten genom att uppluckra sederna (ibid, s 213f, 218).

Talet om objektiv andevärld och nödvändig utveckling kan verka som tomt skrammel, och i värsta fall peka mot en oroväckande, aggressiv nationalism med totalitära drag. Idén om en gemensam universalande skär sig mot tankarna om nationernas unicitet och att insikt om anden endast verkar kunna nås av vissa. I sitt betonde av handling och av människans förmåga att gemensamt realisera och upprätthålla de idéer som hon tror på torde dock Fichte vara minst lika relevant som Kant.

Tankarna om objektiv, framåtskridande ande är exempel på delar av Fichtes

filosofi som vidareutvecklas hos Hegel. Det gör även Fichtes syn på mänskliga relationer vilka präglas av identifikation och ömsesidigt bekräftelsebegär. Fichtes människa hyser inte bara kärlek till kunskap utan också medlidande och kärlek till andra människor. Denna kärlek sammanbinder alla till en förnuftig samling liktänkande. Av naturen är människan inte egoistisk, utan hennes första drivkraft är sökandet efter aktning och bekräftelse hos andra som hon identifierar sig med och hos vilka hon som osjälvständig förlägger sitt samvete. Hennes kärlek kräver gensvar. Denna drift till ömsesidig aktning sammanbinder människor, och torde i sig peka mot möjligheter till samhörighet. Var och en ska ha ett självständigt mått för vad som är aktningvärt, men aktningen i sig innebär att man vill att andra ska vara aktningvärda, och själv tillhöra dessa aktningvärda. Även uppfostran ska spela på bekräftelsebegäret (ibid, s 166ff, 227).

Hegel fördjupar och problematiserar de mänskliga relationerna långt mer än vad som sker i *Tal till tyska nationen*. De mänskliga relationerna hos Hegel präglas av spänning, motstånd och kamp, liksom hos Rousseau innebär de maktutövning. Relationerna medför ojämlikhet men förutsätter en ontologisk jämlikhet vad gäller medvetandets relation till anden. Det ömsesidiga beroendet av erkännande kan i sig tänkas öppna upp för samhörigheten genom att människan identifierar sig med och obönhörligen måste förhålla sig till den andre för att inte själv tömmas (Hegel, 2008 [1807], s 164-174).

I samhället finns även hos Hegel risken att atomiserade, egoistiska individer överges av anden, vilken här skulle kunna tolkas som en folkanda präglad av gemensamma intressen och känslor, och hamnar i ett motsatsläge till staten. Egenintresset måste kanaliseras och behärskas. Här kan t.ex. ett yttre hot att identifiera sig mot spela en enande roll. Ett dialektiskt övervinnande av spänningen kan dock tänkas, möjligen avhängig graden av folkstyre, eftersom individerna måste förhålla sig till varandra och dessutom tänks kunna utgöra de styrande eller i alla fall (i egenskap av medborgare) de som staten och politiken bygger på (ibid, s 328, 339-345, 445f). (Kontingent) kultur och tradition tycks kunna utgöra lagar som kan skapa samhörighet. Kanske bör politiken, precis som hos Fichte, syfta till att människorna identifierar sig med varandra och helheten, även om den hegelska dialektiken i sig implicerar att en sådan samhörighet är oerhört svårt att upprätthålla (t.ex. ibid, s 332ff). Eventuellt finns det möjligheter till en slutgiltig samhörighet i individernas behov av varandra och den objektiva världsandens nödvändiga utveckling till sig själv (samhörigheten kan alltså tänkas kunna få samma omfattning i världen som anden), som också innebär en (inredd) harmoni mellan den medvetande och handlande individen å ena sidan och det kollektiv den är en del av och på vilket individen samtidigt beror å andra sidan.

6 Avslutande diskussion

Vi inleder med att diskutera skillnaden mellan att lägga vikten på politiken eller människans natur vad gäller att skapa samhörigheten. Sedan diskuterar vi skillnaden mellan vad som skapar samhörighet *före* respektive *i* staten hos Rousseau, Kant och Fichte. Därefter pekar vi på något vi antydde redan i inledningen, nämligen att de gärna avgränsar samhörigheten till ett specifikt politiskt rum men samtidigt möjliggör en större, kanske universell, samhörighet. Här väver vi in många samtida teoretiker som diskuterar möjligheterna till en utvidgning av samhörigheten eller solidariteten, och som kan kopplas till de filosofer vi diskuterat. Vi avslutar med en reflexion kring några fenomen som ideligen återkommer som hot mot samhörigheten. Vi försöker strukturera diskussion enligt punkterna ovan, men de kommer naturligtvis att flyta in i varandra i viss mån.

6.1 Politiken och människans natur

Vi har försökt värja oss mot att grunda samhörigheten endast i egenintresset eller tvånget och tänkt oss att människor också måste *känna* något för varandra. En samhörighet grundad endast på kontraktsmässig egen nytta eller politiskt tvång förefaller oss som något av en självmotsägelse. Problemet blir akutast hos Kant.

Vi tror att den åtminstone skenbara avsaknaden av möjlighet till samhörighet hos Kant kan bero på dennes misstänksamhet mot människans natur. Eftersom människan är osocial är det naturen eller försynen som tvingar fram utvecklingen genom att använda sig av människans osociala sidor, vilka medför osämja och krig. Således är det i det närmaste en rak motsats till fred som ska skapa den varaktiga freden (och universella samhörigheten) som naturen har föreskrivit. Man kan här se hur den dialektik som utvecklas av framför allt Hegel förebådas. Kants människosyn leder honom till en moral, plikt och lag som måste vara obeveklig, och som i förstone verkar onödiggöra samhörighet och hindra honom från att ta hjälp av människan själv för att grunda och utvidga sin gemenskap. Således betonas människans moraliska framsteg oavsett de känslor som vi tror måste till för samhörigheten. Dessa sammanförande känslor har Rousseau, Fichte och Hegel lättare att redogöra för. De kan grundas i människors sociala behov och de har i Hegels efterföljd betonats av Honneth som ett komplement till utilitaristiska tankar om förenande gemensamma intressen (Wilde, 2004, s 165f; jfr Honneth, 2008, s 77-90). Hos Hegel, Fichte och även Rousseau kan samhörighet grundas i individers sociala och psykologiska behov, medan Kant, och även Hobbes, snarare förlägger skapandet av en eventuell samhörighet till politiken. Hos de tre förstnämnda är det således mycket lättare att bygga vidare på redan befintliga mänskliga grunder för samhörighet än för t.ex. Kant, även om

denne tänker sig ett universellt förnuft. Vare sig man betonar medvetande eller förnuft som grund för samhörighet kan politiken genom t.ex. utbildning naturligtvis påverka.

6.2 Samhörighet före och i staten

Hos Rousseau och Kant bildas den första politiska sammanslutningen genom att människor som har gemensamma behov att tillfredsställa och försvara går samman. Rousseau poängterar tydligare än Kant hur det geografiska rummet ger upphov till en folkkaraktär och vikten av och möjligheterna till att en kultur skapas, samt betydelsen av språk, historia, tradition och kanske religion, vilka åtminstone delvis föregår staten. Dessa grunder för gemenskap kan politiken sedan förstärka. För Fichte är dessa kategorier ännu viktigare, men de är snarast oskapade, nästan självständiga storheter som sedan politiken måste anpassa sig till.

När staten väl upprättats kräver Rousseaus samhörighet dygdiga medborgares deliberation. Människorna är formbara och kan uppfostras till goda medborgare. Det är utifrån insedda gemensamma intressen som medborgarna ska sköta lagstiftningen tillsammans. Rousseau är skeptisk till möjligheterna att utvidga samhörigheten eftersom människorna måste känna varandra och folket få behålla sina specifika drag. Om samhörigheten grundas i något direkt relationellt kan den svårligen omfatta främlingar. Detta sätter så snäva gränser för samhörigheten att det kanske inte ens är meningsfullt att tala om den som samhörighet, utan istället som vänskap. Frågan är om människors gemensamma relation till lagen (och deras gemensamma kultur och historia) kan förena presumtiva främlingar, även om de i förstone inte kan hysa känslor för och identifiera sig med varandra som okända.

Kants politiska samhörighet grundas också på politisk deliberation. Eftersom hans enskilda människor är obenägna att samverka och svåra att förändra är betydelsen av tvingande lag och moral ännu större för honom än för Rousseau. Lag och moral grundas i ett gemensamt, potentiellt förenande förnuft. Kant är positivare än Rousseau till interaktion mellan folk och kulturer, kanske pga övertygelsen att förnuft och moral i slutändan är en och samma för alla vilket gör interaktion mer friktionsfri.

Fichtes samhörighet i staten beror på att ovan nämnda självständiga storheter blottläggs, samt en nationaluppfostran som är lika för alla. Fichte drar här en slutsats från framför allt Rousseau. Om samhället fördärvar människorna, men människorna både är formbara och kan skapa sitt samhälle så måste människorna omformas till dygdiga patrioter skilda från samhället. Det är tydligt att sammanblandning mellan olika kulturer inverkar menligt på samtliga.

6.3 Partikulärt och universellt

Det vi beskrivit ovan som grunder för samhörighet i det politiska rummet (staten) ser vi som partikulärt: det begränsas till att gälla människor innanför en stats gränser i rum och, för främst Kant och Fichte, tid. Men hos samtliga finns en spänning mellan dessa partikulariteter och möjligheterna till universell samhörighet.

Rousseaus mänsklighet har två drag gemensamma, självbevarelsedrift och medlidande. Det ligger nära till hands att fråga sig om inte medlidandet skulle kunna utgöra grund för universell samhörighet, en samhörighet som då tydligt grundas i en känsla snarare än i ett upplevt gemensamt intresse. Vad som skulle behövas är just att samhället undertrycker sådant som för Rousseau från början hindrar människor från att känna med andra, t.ex. materialism och människors tävlingsinstinkt.

Att grunda samhörigheten i medlidandet är en tanke som vi återfinner hos Rorty. Hos honom behövs alltid en mer specifik referenspunkt än den mänskliga naturen, t.ex. en gemensam statstillhörighet, för att vi ska känna solidaritet. Rorty menar att vår insikt om vår egen situation och morals kontingens och insikten om vår gemensamma förmåga att lida och förödmjukas ska väcka känslor av medlidande som skapar solidaritet eller samhörighet med andra. Denna samhörighet ska utvidgas genom information via främst journalistik och skönlitteratur (Rorty, 1997, s 94, 98, 109, 222). Till skillnad från Rousseau vill inte Rorty förlägga förmågan till medlidande till människans natur, ett försök som vi med Wilde menar att han inte riktigt lyckas med, eftersom förmågan till medlidande antas finnas hos alla. Wilde (2004, s 163f; 2007, s 177) har förmodligen rätt i att ett omdöme om människans väsen krävs för att möjliggöra och värdera samhörigheten, trots att risken finns att ens människosyn blir exkluderande eller imperialistisk.

Hos Kant kan en universell samhörighet grundas i det gemensamma förnuftet, vilket möjliggör insikten om idén om artens framåtskridande och moral. Givet utbildning och debatt torde alla kunna omfattas, både i förnuft (av egenintresse) och, menar vi, i känsla. Kant talar dock knappast om samhörighet, inte minst pga hans inställning till människans natur som berörs ovan, men kanske också därför att samhörigheten grundas i idén om det gemensamma framåtskridandet vilket förläggs i tiden och berör människoarten, varför individen försvinner. Kanske finns den universella samhörigheten endast i en ideal framtid bortom både tid och rum, där gemenskapens syfte förverkligas.

Hos Cohen (2006 [1989], s 160ff) återfinns tankar som anses hos Rousseau och även Kant. Han antar existensen av det gemensamma goda, och menar att deliberation tvingar människor att ha varandra för ögonen och påverkar dem mot att känna samhörighet med varandra och det gemensamma.

Även Habermas betonar det aktiva deltagandet (deliberation eller diskursetik) i politiken. Han ger en samtida tolkning av tankarna om gemensamt förnuft, moral och måttstock på progression. Han menar att en universell bästa moralteori finns, en teori som stämmer överens med allas förnuftsgrundade intuition (Habermas, 1990, s 226f). Genom sin diskursetik vill han förena universella moraliska principer med insikten att individens identitet skapas intersubjektivt och är social till sin natur. Han menar att pliktetiken och rättvisan förutsätter en social dimension, en samhörighet, för att uppnå

universalitet. Universaliteten uppkommer endast i den mån alla rationella varelser i samhället delar en gemensam moral. Kants grundregel att människan är ett mål i sig ser Habermas som en eufemism som uttrycker *respekt för varje individs integritet och värdighet*. Varje moralitet måste uppfylla två syften: Lika behandling, och därmed lika respekt för alla, samt skydd av de intersubjektiva relationerna av ömsesidigt erkännande, vilket kräver (och kanske skapar) solidaritet inom den sociala sammanslutningen. Lika fri- och rättigheter kan inte uppnås utan att individer skyddar varandra och det är här solidaritet tänks uppstå. Solidaritetsplikten sträcker sig bara till begränsade, partikulära sammanslutningar om man inte utvidgar diskursen, och därmed samhörigheten, genom institutionella reformer på global nivå (Habermas, 1990, s 241-249). Stjernö (2004, s 306) kritiserar Habermas för att utesluta från samhörigheten de som inte kan eller vill delta i samtalet och Hutchings (2011, s 194ff) kritiserar honom för att hans ideala förnuft och institutioner är västcentrerade.

Fichtes människa tycks precis som Rousseaus väldigt formbar. Samtidigt är hon, men kanske inte hennes ras eller nation över tid, begränsad och definierad av det språk och den kultur hon ingår i. På kort sikt är det endast tyskarna som kan vinna den samhörighet med anden som på lång sikt kanske ska bli grunden för en samhörighet mellan alla folk. Nyckeln är uppfostran, vilken grundas i universalanden som tycks gälla alla. Precis som Hegel öppnar han genom anden för en större samhörighet. Samtidigt verkar vägen till (insikt om) anden stängd för de som inte har ett ursprungligt språk.

Språk är, liksom ras, tradition, härstamning, historia, territoriellt rum kön vad man med Hall (1990, s 164, 176ff) skulle kunna kalla objektiva, etniska identifikationsgrunder (vi förstår dem som samhörighetsgrunder) som nationen kan bygga på, och som förenar människor som inte känner varandra. Förenat med tanken om självbestämmande uppstår (idén om) nationer och nationalism. Dessa grunder existerar alltså mer eller mindre objektivt, men vikten de får för att fylla människors behov av samhörighet och identifikation är i viss mån socialt konstruerad. Nationalismen i sig är inte farlig, det är när den t.ex. bygger på en rasidé som blir viktigare än alla andra identifikationsgrunder som den kan ta sig aggressiva uttryck. Just eftersom identifikationen med nationalstaten är resultatet av en lång historisk process och en social konstruktion kan man tänka sig andra samhörighetsgrunder i människors medvetande, vilket pekar mot en politisk samhörighet som inkluderar än fler okända människor. Detta är vad t.ex. Weinstock (2001, s 157ff) hävdar i polemik med de kommunitarianer, vilka menar att möjligheterna till deliberation och samhörighet eller solidaritet är begränsad.

6.4 Utmaningar

Egoism, individualisering och globalisering upplevs som ett hot av de samtida teoretiker som diskuterar solidaritet och samhörighet. Egoismen och individualismen är tydliga problem för samtliga tidigmoderna filosofer som vi behandlat. För Hobbes verkar de omöjliggöra samhörighet. För Rousseau är de, liksom särintressena, ett hot mot gemenskapen och allmänviljans förverkligande som bara blir allvarligare med samhällets utveckling. För Kant

framtvingar de en lösning som åtminstone vid första anblick onödiggör människans sociala och relationella sida. För Fichte är de roten till hela samtidens förfall och samhällets och individernas disharmoni. Endast för Hegel är synen på egoism och individualism mindre kategorisk, å ena sidan krävs individens självmedvetande men i ett senare led måste detta uppgå i insikten om en större gemensam ande.

Samtida teoretiker menar analogt att individualisering och egoism hindrar människor från att agera solidariskt och får dem att bortse från de grunder för samhörighet som annars skulle förena. Farhågorna att egoismen och individualismen luckrar upp de sociala banden i samhället och försvårar ett rationellt, ansvarsfullt politiskt samtal uttrycks hos Stjernö (2004, s 334f), Arendt (Reshaur, 1992, s 729f), Pateman (2006 [1980], s 82), Brunkhorst (2005, s 82f, 95), Habermas (2006 [1989], s 106) och Gauthier (2006 [1977], s 66ff). Om människan samtidigt har behov av gemenskap kan det tänkas att egoism och individualisering dessutom blir en källa till vantrivsel för individen både med sig själv och med samhället.

Vad gäller globaliseringen förstådd som ökad kontakt mellan människor med olika kulturer, språk och historia har vi sett att Rousseau är skeptisk till sammanblandning och Fichte är direkt avvisande medan Kant förfäktar ökad handel, interdependens och kommunikation både mellan stater och mellan människor. Alla tre månar dock om statens rumsliga gränser.

Stjernö gör solidaritet avhängig välfärdsstaten (Stjernö, 2004, s 2), en avgränsning som vi finner snäv (jfr Wilde, 2007, s 172). I den mån globaliseringen hotar välfärdsstaten anses alltså även solidaritet och samhörighet hotas. Hos Brunkhorst (2005, s 104, 113ff, 159) ser vi istället hur globaliseringen antas kunna ge upphov till en ny samhörighet konkretiserad i globala proteströrelser, något som han anser pekar mot bildandet av en kosmopolitisk offentlighet.

Om samhörigheten sätter gränser är det naturligtvis intressant att se på vad som kan expandera gränserna. En fusion av de idéer som utkristalliserats kan förefalla en ansträngd kombination av optimism och realism. Vi utgår från en människosyn som betonar individens möjligheter till utveckling av medvetandet om både sig själv och andra, och som betonar individens behov av att ingå i skapande sociala relationer för att må bra. Det skulle nog gagna både individ, stat och glob om man försökte tillfredsställa dessa behov. För att identifikationsmönstren ska haka in i varandra och bli så förenande som möjligt måste partikulära, objektiva kategorier såsom de vilka framlyfts ges ungefär lika vikt. Om man vill stärka samhörigheten i och utvidga den bortom staten synes det oss ge politiken i uppgift att blottlägga och sammantvinna partikulära men objektiva identifikationskategorier och lyfta upp dem på ett universellt plan genom kommunikation, utbildning, inkluderande demokrati och ekonomi samt socioekonomisk utjämning. (Den universella) samhörigheten fotas alltså i individens känsla, medvetande och insikt om det ömsesidiga erkännandets betydelse och det gemensamma politiska ansvaret, samt allas intresse och behov av att tillståndet upprätthålls oavsett meningsmotsättningar och kontingenta skillnader. Kanske kan ansatsen också lösa upp frågan om hur långt politiken och det gemensamma ska få gå i sina ingrepp i den enskildes liv, men man måste naturligtvis vara medveten om att risken för

exkludering alltid finns när man diskuterar människan och vad som för människor samman.

7 Referenser

Brunkhorst, Hauke, 2005. *Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community*. Cambridge, MA: MIT Press.

Cohen, Joshua, 2006. "Deliberation and Democratic Legitimacy" i Goodin, Robert. E – Pettit, Philip. *Contemporary Political Philosophy*. Blackwell Publishing, 2006, ss 159-170. Ursprungligen publicerad i Hamlin, Alan - Pettit, Philip (ed.), 1989 *The Good Polity*. (Oxford: Blackwell, 1989) ss. 17-34.

Eriksson, Gunnar, 1983. *Västerlandets idéhistoria 1800-1950*. Södertälje: Gidlunds.

Fichte, Johann Gottlieb, 1914 [1806/1807]. *Tal till tyska nationen*. Övers. E. Sköld. Stockholm: Albert Bonniers förlag.

Flynn, Jeffrey, 2005. "Translator's Introduction" i Brunkhorst, Hauke. *Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community*. Cambridge, MA: MIT Press, ss vii-xxi.

Gauthier, David, 2006. "The Social Contract as Ideology" i Goodin, Robert. E – Pettit, Philip. *Contemporary Political Philosophy*. Blackwell Publishing, ss 55-72. Ursprungligen publicerad i *Philosophy and Public Affairs* No 6 (1977), ss. 130-164.

Habermas, Jürgen, 1990. "Justice and Solidarity" i Wren, Thomas (red.), *The Moral Domain: Essays in the Ongoing Discussion between Philosophy and the Social Science*. Cambridge, MA: MIT Press, ss 224-253.

Habermas, Jürgen, 2006. "The Public Sphere" i Goodin, Robert. E – Pettit, Philip. *Contemporary Political Philosophy*. Blackwell Publishing, ss 103-106. Ursprungligen publicerad i Seidman, Steven, 1989. *Jürgen Habermas on Society and Politics: A Reader*. Boston MA: Beacon Press.

Hall, Patrick, 1992. "Nationer och nationalism" i *Statsvetenskaplig Tidskrift* Årg. 95, Nr. 2. ss 162-182.

Hampson, Norman, 1993. *Upplysningen: En analys av dess attityder och värde*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Förlag Symposion.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 2008 [1807]. *Andens fenomenologi*. Övers. Brian Manning Delaney och Sven-Olov Wallenstein. Stockholm: Thales.

Hobbes, Thomas, 2004 [1651]. *Leviathan eller En kyrklig och civil stats innehåll, form och makt*. Övers. Eva Backelin. Göteborg: Daidalos.

Honneth, Axel, 2008. "From desire to recognition: Hegel's account of human sociality" i Moyar, Dean - Qaunte, Michael (red.), *Hegel's Phenomology of Spirit*. Cambridge: Cambridge University Press, ss 76-90.

Hutchings, Kimberly, 2011. "What is Orientation in Thinking? On the Question of Time and Timeliness in Cosmopolitical Thought", i *Constellations*. Vol 18. No 2, ss 190-204.

Kant, Immanuel, 1991 [1784]. "Idea for a Political History With a Cosmopolitan Purpose" i Kant, Immanuel, *Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, ss. 41-53.

Kant, Immanuel, 1991 [1784]. "An Answer to the Question "What is Enlightenment?"" i Kant, Immanuel, *Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, ss. 54-60.

Kant, Immanuel, 1991 [1784/1785]. "Review of Herder's Ideas on the Philosophy of the History of Mankind" i Kant, Immanuel, *Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, ss 201-220.

Kant, Immanuel, 1991 [1786]. "Conjectures on the Beginning of Human History" i Kant, Immanuel, *Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, ss 221-234.

Kant, Immanuel, 1991 [1786]. "What is Orientation in Thinking?" i Kant, Immanuel, *Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, ss 235-249.

Kant, Immanuel, 1991 [1793]. "On the Common Saying: "This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice"" i Kant, Immanuel, *Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, ss 61-92.

Kant, Immanuel, 1991 [1796]. "Perpetual Peace A Philosophical Sketch" i Kant, Immanuel, *Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, ss 93-130.

Kant, Immanuel, 1991 [1797]. "The Metaphysics of Morals" i Kant, Immanuel, *Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, ss 132-175.

Kant, Immanuel, 1991 [1798]. "A Renewed Attempt to Answer the Question "Is the Human Race Constantly Improving?"" i Kant, Immanuel, *Political writings*. Cambridge: Cambridge University Press, ss 177-190.

Ludwig, Paul W. 2010. "Without Foundations: Plato's Lysis and Postmodern Friendship" i *American Political Science Review* Vol. 104 No. 1. ss 134-150.

Pateman, Carole, 2006. "The Fraternal Social Contract" i Goodin, Robert. E – Pettit, Philip. *Contemporary Political Philosophy*. Blackwell Publishing, ss 73-87. Ursprungligen publicerad i *The Disorder of Women* (Cambridge: Polity Press, 1980), ss. 33-57.

Reshaur, Ken, 1992. "Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt" i *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*. Vol. 25, No. 4. ss 723-236.

Rorty, Richard, 1997. *Kontingens, ironi och solidaritet*. Lund: Studentlitteratur

Rousseau, Jean-Jacques, 1993 [1755]. "A Discourse on the Origin of Inequality" i Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and Discourses*. Övers. G. D. H. Cole. London: Dent, ss 31-126.

Rousseau, Jean-Jacques, 1993 [1762]. "The General Society of the Human Race" i Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and Discourses*. Övers. G. D. H. Cole. London: Dent, ss 169-177.

Rousseau, Jean-Jacques, 1993 [1762]. "The Social Contract" i Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and Discourses*. Övers. G. D. H. Cole. London: Dent, ss 179-309.

Stjernö, Steinar, 2005. *Solidarity in Europe: the History of an Idea*. Cambridge: Cambridge University Press.

Walhof, Daren, R. 2006. "Friendship, Otherness and Gadamer's Politics of Solidarity" i *Political Theory* Vol. 34, No. 5. ss 569-593.

Weinstock, Daniel M. 2001. "Prospects for Transnational Citizenship and Democracy" i *Ethics & International Affairs* 15 no 2. ss 53-66.

Wilde, Lawrence, 2004. "A Radical Humanist' Approach to the Concept of Solidarity" i *Political Studies* Vol. 52, Issue 1. ss 162-178.

Wilde, Lawrence, 2007. "The Concept of Solidarity: Emerging from the Theoretical Shadows?" i *The British Journal of Politics & International Relations*, Vol. 9, Issue 1. ss 171–181.