

IPD-rapport 2008:09

Demokratins värden

**Några centrala begrepp, teorier,
ämnesdidaktiska vinklar och problem**

Bo Andersson



GÖTEBORGS UNIVERSITET

© Institutionen för pedagogik och didaktik
Göteborgs universitet
Box 300, 405 30 Göteborg

www.ipd.gu.se

ISSN 1404-062X

Innehåll

Förord (5)

Samhällets demokratiska värdegrund. En problematisering (7)

Grundläggande demokratiska värden (7)

Mänskliga rättigheter och skyldigheter (8)

Kränkning och anständighet (10)

Avishai Margalit och det anständiga samhället (17)

Individuella och kollektiva rättigheter (19)

John Rawls och rättvisan (22)

Jürgen Habermas och diskursteorin om rätten och demokratin (32)

Slutord (35)

Noter (39)

Referenser (42)

Makten lever i relationen och i sin användning (45)

Några generella teorier (45)

Relationer och habitus (47)

Asymmetri och utövning (49)

Gränser och gränslöshet (51)

Nation och stat (52)

Staten och det civila samhället (54)

Historia, myt – och minne (55)

Etniciteten – kittet i maktrelationen (59)

Mångfald och makt (62)

Slutord (66)

Referenser (69)

Folkmord i perspektiv och sammanhang. SO-didaktiska vinklar (73)

Ämnesdidaktiska mål (73)

Folkmord – begrepp och forskning (73)

Exemplet Förintelsen (76)

Antisemitism och eugenik (79)

Lust, intresse – och källkritik (81)

Den filmade, talade och skrivna berättelsen (83)

Är detta en människa? (85)

Slutord (87)

Referenser (89)

Förord

I mångfaldens samhälle är det ofta olikheten som observeras, och både samhälle och vetenskap ljussätter skillnader. Att betona likheter blir inte sällan liktydigt med att harmonisera verkligheten, något som inte alltid setts med blida ögon inom samhälle och vetenskap. Samtidigt handlar just samhällets demokratiska värdegrund om synen på människan som unik och därmed olik men samtidigt lika mycket värd som varje annan människa. Den första större publikationen av sex, som utgavs av Centrum för värdegrundsstudier vid Göteborgs universitet (Cevs), fick också titeln *Samhällets demokratiska värdegrund. En fråga om mångfald, olikhet men lika värde*.

Det demokratiska samhällets värdegrund rymmer en begrepps- och teorivärld som kräver dialog, reflektion och problematisering. Genom att hålla diskussionen om begrepp och teorier, knutna till en relevant empiri, vid liv minimeras risken för att begreppet värdegrund blir ett rov för exploatering, ett honnörsord utan mening, möjligen i propagandans tjänst.

Det kritiska tänkandet och den konstruktiva, reflekterande diskussionen kan ses som värdegrundens kärna och livsnerv, och den diskussionen förankrar begreppet i andra begrepp som aktualiserar teorier och teoretiker.

Den här boken har till syfte att lyfta fram några sådana begrepp och teorier och anknyta dessa till relevant empiri. Hela Cevs´ verksamhet bar på ambitionen att innehållsligt konkretisera begreppet värdegrund och att förankra det begreppsligt och teoretiskt. Det är i förlängningen av denna strävan den här tredelade skriftens innehåll får ses. Här utvecklas de begreppsliga och teoretiska perspektiven.

Göteborg i november 2008

Bo Andersson

professor emeritus

ämnesdidaktik med inriktning mot de samhällsorienterande ämnena, särskilt historia

Samhällets demokratiska värdegrund

En problematisering av teori och empiri

Grundläggande demokratiska värden

Ett samhälles *värdegrund* varierar i tid och rum och är sociokulturellt betingad. Den utgår från synen på den Andre som individ eller tillhörig en grupp. Världssamfundet t.ex. i form av FN har, liksom stater, nationer eller grupper, formulerat en värdegrund som sin, mera gemensam än någon annan. Det innebär inte att alla i den värdegrundande gemenskapen är eniga utan att tillräckligt många med tillräckligt inflytande i gemenskapen är överens om den från tid till annan. Den uppnås med andra ord genom intersubjektiv överensstämmelse mellan uppfattningar, ett slags överenskommelse. I en diktatur behöver det inte ens handla om särskilt många. I extremfallet kan det räcka med att en – diktatorn – kommer överens med sig själv. (1)

FN:s värdegrund formuleras i stadgan, deklARATIONER och konventioner, staters i grundlagar, lagar, förordningar m.m., nationers och grupper i identitets-skapande mentaliteter osv. I samtliga fall emanerar synsätt ur traditioner och tidigare gjorda erfarenheter.

FN:s och den enskilda statens värdegrunder samordnas i den stund en stat undertecknar en konvention, som i princip skall vara juridiskt bindande för staten. Det innebär konkret att den undertecknande staten skall anpassa det egna lag- och regelverket till tankegångar i konventionen. Ett sådant arbete pågår i Sverige sedan några år tillbaka i och med undertecknandet av konventionen om barnets rättigheter (Barnkonventionen), vars syn på barnet skall genomsyra all verksamhet i det svenska samhället. (2) Hur långt man når i arbetet med implementeringen av dessa tankar i praktiken är en helt annan fråga.

Den proklamerade och statligt sanktionerade värdegrunden innehåller strävansmål. I realiteten uppnås inte alltid målen. Idéer är en sak, realiteter en annan. Så har det alltid varit genom historien.

Värdegrunden är därmed snarare en grund *för* värden än en grund *av* värden. Dessutom är dessa ständigt föränderliga i och med att samhällen förändras. Vissa framstår, åtminstone på papperet, som mer beständiga än andra. Du skall inte kränka och absolut inte döda någon annan människa. (3) Målsättningen utsträcks inte till allt levande, vilket kunde ses som naturligt, men den tanken hamnar på tvärs med tanken på människans överlevnad. Inte heller djuren omfattas av målsättningen. Människans primat råder. Om detta är flertalet överens. Men även i det perspektivet finns en diskrepans mellan idé och verklighet.

De som anammar det demokratiska samhällets värdegrund tar avstånd från dödandet av människor, men vi vet att sådant förekommer i och utövas av demokratier. I krig är det sanktionerat av staten, och dödsstraff tillämpas. I ”god” demokratisk ordning kan man komma överens om att sådant handlande är berättigat. (4)

Värdegrund är ett problematiskt begrepp, likaså demokrati.

Mänskliga rättigheter och skyldigheter

Hela det svenska samhället skall vila på demokratins grund. *De fem pelarna* – det demokratiska samhällets värdegrund – är människolivets okränkbarhet, individens frihet och integritet, alla människors lika värde, jämställdhet mellan kvinnor och män samt solidaritet med svaga och utsatta. Vidare betonas aktningen för människors *egenvärde* och respekten för vår gemensamma miljö. Samhällets grundläggande demokratiska värden, som ger demokratin innehåll och inte bara en form, skall hållas levande i umgänget alla medborgare emellan men inte minst i arbetet med barn och unga. Värdena tar, som tidigare framhållits, sin utgångspunkt i förpliktande och riktninggivande internationella konventioner och deklARATIONER om mänskliga rättigheter, i nationella grundlagar, lagar och förordningar. (5)

Den demokratiska värdegrunden är i samsyn med FN:s *en global ideologi om mänskliga rättigheter*, som anammats i det svenska regelverket. Sverige och många andra länder i världen har undertecknat och anslutit sig till internationella (FN) konventioner om mänskliga rättigheter, om medborgerliga och politiska rättigheter, om sociala, ekonomiska och kulturella rättigheter, om barnets rättigheter m.m. Varför har man det? Konventioner är juridiskt bindande för undertecknande stater. Sverige har inte undertecknat *FN-organet ILO:s konvention nr 169* om ursprungsfolkens rättigheter. Varför inte? Har vår

demokrati något att dölja? Sverige har ju i en rad sammanhang annars varit pådrivande i andra rättighetssträvanden. (6)

Mänskliga *rättigheter* innebär även *skyldigheter*, eftersom rätten för någon innebär respekt för och hänsyn till den andres rättigheter, dvs. skyldigheter mot denne. Hoten mot demokratin i vårt eget tidrum har aktualiserat de mänskliga rättigheterna och skyldigheterna som en global ideologi. Spåren från det andra världskriget förskräckte, med sin förhistoria bl.a. i rasbiologiskt grundat tänkande i synen på människor som över- och underlägsna. I historiens ljus har den ideologin framstått som allt väsentligare att hävda idag och inför framtiden.

Inte minst *1900-talet* har varit världskrigens, folkmordens och kulturmordens århundrade, och extremismen frodas i dagens värld, och i takt med ökad utslagning och segregering kan missnöjet följas av ytterligare kränkningar av människovärdet i form av förakt för svaghet, förnedrande behandling, mänskligt lidande, som i sin tur kan förstärka missnöjesyttringarna och skapa grogrund för terror och revolution. (7)

Terrorismen sägs idag ha ökat. Faran för revolutioner finns där som ett presumtivt hot. Klyftan mellan rika och fattiga ökar i länder – och mellan länder. Öst-västkonflikten syns för stunden vilande. Nord-sydkonflikten lever i sin fulla kraft och tar sig sociokulturella och religiösa uttryck i en värld som samtidigt säger sig hävda mångkultur och konfessionslöshet. I dagens mångkulturella samhällen frodas segregation och utanförskap. Okunskap och rädsla styr människors beteenden. *Ursprungsfolken* tillhör, egendomligt nog med hänsyn till att de är just ursprungsfolk, dem som står eller ställts utanför samhället av de nya makthavarna, som *koloniserat* deras marker och *nationaliserat* deras sinnen.

Historien om Sveriges *samer*, vårt eget ursprungsfolk, kan i ett kritiskt teoretiskt perspektiv ses som historien om betungande skatter, kolonisation, hårdhänt försvenskning, tvångskristnande, folkomflyttningar under tvång (”etnisk rensning”), marginalisering, rasism och fullständig respektlöshet inför en befolkning, som frångått möjligheterna för sin egen försörjning och tvingats uppleva en känsla av mindervärde inför den egna kulturen och det egna språket. Om inte folkmord, så åtminstone kulturmord, förtjänar den behandlingen att kallas, och den uppfattningen grundar sig, om än något anakronistiskt, på gällande konventioner och på definitioner av folkmord i tillgänglig vetenskaplig forskning. Men om den kritiska teorin ger den bilden blir ju motbilden den närmast självklara, nämligen den att samerna återfinns i dagens svenska samhälle och att den samiska kulturen består, om än något tilltufsad. (8)

Försvenskningen kan idag rymma ambitionen att försöka närma människors olika livsvärldar till varandra för att underlätta förståelsen människor emellan.

Men att med tvång få individen att känna skam inför sin egen identitet är och förblir ingenting annat än ett uttryck för människoförakt, oacceptabelt i alla sina former och stick i stäv mot det svenska demokratiska samhällets värdegrund. Värdegrunden skiftar emellertid i tid och rum och i möten mellan idé och verklighet. *Anakronismens spöken* ligger alltid på lur. Det är alltid problematiskt att lägga sin egen tids och sitt eget rums värderingar på andra tider och rum. Kritik kräver självkritik, för balansens skull och i nyanseringens intresse. Det är alltid lätt att förfasa sig, så där i största allmänhet, här och nu, utan att beakta dåtidens villkor. (9)

Samerna har genom historien varit konfliktundvikande, dragit sig undan från det främmande och nya. Icke-makten har blivit deras. Den väpnade kampen har uteblivit, trots att det även i västdemokratier alltsedan den amerikanska revolutionen finns konstitutionell grund för – en *rätt* att och i vissa fall till och med en *plikt* att göra – *uppror* mot en folkförtryckande överhet, som ett självklart medel eller som en sista utväg. Men västvärldens ideologier har inte varit samernas. De har haft och har sin egen kultur, sina egna världsbilder. I den har inte uppror mot förtryck och olydnad mot auktoriteter ingått för att uppnå den eviga freden i Immanuel Kants bemärkelse utan snarare den mellanmänniska symbiosen med naturen. Om nu inte det senare påståendet skall ses som en av många myter. (10)

Mellan svenska kyrkan och Sveriges samer har en *försoningsprocess* inletts. (11) För den svenska staten, vars politik – byggd på principen att söndra och härska – varit framgångsrik genom historien, finns mycket ännu ogjort.

Kränkning och anständighet

Vad menas med människolivets okränkbarhet? Låt oss lämna de nog så komplicerade frågorna om vad ett människoliv, en människa och ett liv är därhän och koncentrera oss på begreppet kränkning.

Kränkningar förekommer av allehanda slag, alltifrån förflugna ord till att frånta en annan människa sin kultur och identitet, sina förutsättningar att överleva, sitt liv genom mord på enskilda eller hela folkgrupper. Ord som kulturmord och folkmord aktualiseras. Idag talas det mycket om mobbning, och det är viktigt, men vi borde vinnlägga oss om att mera än hittills även uppmärksamma exkludering. (12) Att inte få påverka sin egen situation, att osynliggöras, att fördomsfullt få sin identitet förvanskad, att ställas utanför är frågor som måste beaktas, inte minst då det handlar om samhälleligt legitimerat utanförskap. Människans egenvärde, människors lika värde, frihet och integritet samt

solidariteten med svaga och utsatta, den demokratiska värdegrundens pelare, sätts då ur spel. (13)

Samerna har varit *isolerade inuti* men samtidigt *ställda utanför* i storsamhällets värld. Storsamhällets syn på och behandling av de samiska folken har präglats av försummelse, ignorans och förtryck. Samerna, även om en del uppnått på senare tid, har lämnats utanför storsamhällets kulturella, ekonomiska, politiska och religiösa diskurser. De har i storsamhällets sfär genom historien befunnit sig i ingenmansland, som ett med naturen, i ett gränslöst och eget mikrokosmos, i ett samspel människa – natur, som är fjärran från det moderna och industriella, det maktägande och ägande. Förtrycket och icke-makten har tvingats på dem. Storsamhället har varit framgångsrikt i sina koloniala strävanden och i sin likriktningsspolitik. Flertalet samer idag livnär sig inte på rennäringen, bor inte i renbetesland, ägnar sig inte åt samisk kultur och religion och talar inte samiska språk. (14)

Människolivets okränkbarhet, alla människors lika värde och solidaritet med svaga och utsatta talas det om i internationella konventioner om mänskliga rättigheter, i svensk lagstiftning och följdenligt även i styrdokumentet för den svenska skolan, där också just den samiska kulturen skall uppmärksammas. Men hur är det *i praktiken*? Den samiska kulturen behandlas nonchalant, styvmoderligt eller inte alls. Samerna står maktlösa och är osynliggjorda. Varför?

Samerna är tillsammans med andra ursprungsfolk representerade i World Council of Indigenous People (WCIP), ursprungsfolkens världsråd, som har etablerat ett samarbete med Förenta nationerna (FN), vars fackorgan International Labour Organisation (ILO) 1989 antagit en konvention (nr 169) om ursprungsfolkens mänskliga rättigheter, en deklaration som Sverige, t.ex. till skillnad från Norge, ännu inte undertecknat.

Varför då?

Det enkla svaret skulle kunna vara: Det parti – med anspråk på maktutövning – som tar sig an samernas sak i en valrörelse skulle begå harakiri. Samerna är i minoritet i Sapmi.

WCIP, som bildades 1975, har haft som syfte att förmå FN:s stater att anamma de mänskliga rättigheterna, som dessa formuleras i internationella deklarationer och konventioner. De senare – konventionerna – skall vara juridiskt bindande för undertecknande stater. I ILO-konvention 169 om ursprungsfolkens rättigheter *definieras urbefolkning* (ursprungsfolk) med folkgrupp som bebodde landet eller geografiskt område som tillhörde landet, då övertagande, erövring

eller kolonisation ägde rum eller då nuvarande statsgränser fastställdes. Ursprungsfolket skall vidare självt identifiera sig som ursprungsfolk. (15)

Hur samerna upplevt och upplever sin situation framgår av den samiska litteraturen. Den renskötande samens Gustav Kappfjäll skildrar mötet med storsamhället i dikten "En tapare".

I byråkratiets urskog
känns bittert och svårt –
Var hör jag till – och vem är jag?
Det hänger i luften –
ett outgrundligt dilemma
I två världar lever jag
en same – en tapare
Under den starkes villkor.

Det är ett möte, präglad av sökandet efter den egna samiska identiteten och känslan av hjälplöshet, vanmakt och icke-makt i den andra världen, i storsamhället, som möter läsaren.

Den förödmjukande behandlingen skildras av lulesamen Maj Doris Rimpe i dikten "Den femtonde hövdingen".

Glöm inte
att än idag
viner piskrappen så hårt
att våra läppar inte längre kan forma ord
vårt språk tystnar

Vi strävar inte efter storhet
inte efter vapenmakt
men sämja mellan oss och andra folk
Vi strävar efter att få behålla vårt språk
att leva varsamt i naturen
leva med djuren
Vi strävar för våra växande barn
efter trygghet på en jord
där även vi har vår plats
Min största skatt är Du
Du som lever

Det handlar om ett konfliktundvikande folk, vars språk har tystnat eller tystats och som månar om sin kultur och om att, som traditionen bjuder, få leva i

symbios med och med respekt för naturen. I dikten beskrivs i andra delar storsamhällets våldtäckt på naturen och dess splittring av det samiska folket genom en konsekvent bedriven söndra- och härskapolitik. Men avslutningen är en vision om framtiden, en vision som rymmer vissa förhoppningar.

För samernas del har historien om relationen mellan dem och storsamhället inte enbart handlat om brutalitet och elände. Även brutaliteten och eländet äger sina *nyanser*, har varierat genom historien. I vissa tider har situationen för samerna i storsamhället varit dräglig, till och med gynnsam.

Under medeltiden fick samerna det allt svårare att klara sig på fiske och renskötsel. Vissa samebyar tvangs dessutom att betala skatt till tre riken samtidigt. Den gränsöverskridande livshushållningen med dess beroende av renbete fick dem att befinna sig inom olika makters domäner.

Ursprungsfolk lever traditionellt i och med naturen. Naturen har sina naturgivna gränser. Stater och nybyggarkulturer har sina egna, efter sina egna behov. Mellan naturanpassade folk och naturanpassande folk finns skiljelinjer, som kan vara svåra att överbrygga. Det svenska storsamhället har anpassat naturen till sina behov och inte som samerna anpassat sig till det naturen har att ge.

I takt med att Nordkalotten blev attraktivt ur handelssynpunkt kom utsattheten att tillta, och drömmarna om samisk nationssamverkan fick begränsade möjligheter att slå rot och växa. 1600-talets kanske mest kände same, nämligen Johan Graan, som blev domare i Svea hovrätt och landshövding i Västerbottens län, lanserade på 1670-talet den s.k. parallellteorin i en strävan efter samexistens mellan samer och nybyggare. Tanken att samer och nybyggare skulle kunna leva sida vid sida i samma rum var vacker men förblev en utopi. Nybyggena naggade renbetes- och fiskerättigheterna i kanten. Kolonisationen satte stopp för samernas möjligheter att försörja sig.

Med Lappkodicillen 1751 – samernas Magna charta – förbättrades situationen för samerna. Samernas fortsatta existens garanterades genom en överenskommelse mellan två stater. Deras kultur skulle värnas, och samer med vinterskatteland i Sverige erhöll svenskt medborgarskap. Nackdelen var att de var tvungna att välja sida, statstillhörighet, men rätten att flytta med sina renar till betesland på andra sidan gränsen fanns kvar.

Staten och statskyrkan verkade från den svenska nationalstatens tillkomst för sina gemensamma intressen. Etappvis skedde en homogenisering – en försvenskning och ett kristnande – av folk inom det svenskdominerade området. Mångfalden var ett hot i sig. Likriktning och kontroll eftersträvades. Den samiska religionen fick svårigheter att göra sig gällande i annat än den

laestadianska formen. Lars Levi Laestadius, präst och same på mödernet, vann gehör hos samerna med sin nya lära, som kombinerade det kristna budskapet med samisk kultur och religion.

I och med det gustavianska enväldet på 1700-talet och allteftersom de svenska nybyggarnas antal ökade i norr sattes det samiska språket på undantag. Svenskan blev skol- och kyrkospråk. Ett språkligt förtryck följde i den förändringens spår. Långt in i vår egen tid förbjöds samiska skolbarn att tala samiska i skolan, till och med på rasterna. Språksvårigheter uppstod därmed mellan olika generationers samer. Ganska nyligen har samiska erkänts som minoritetsspråk.

Storsamhällets erkännande av samerna handlar om de små stegens politik. Som det ursprungsfolk de är har de länge ställt sig eller ställts utanför makten över egen situation.

På senare tid är det framförallt nyttjanderätten till marken för fiske, jakt och rennäring som uppmärksammas. I Härjedalen har samernas anspråk ogillats i såväl tingsrätt som hovrätt, och Högsta domstolen har ställt sig kallsinnig till fortsatt prövning. Under hänvisning till tradition och sedvana samt till FN-konventioner om mänskliga rättigheter har samerna försökt föra sin talan, men förgäves. Europadomstolen vid Europarådet i Strasbourg i Frankrike blir nästa instans. Under hänvisning till artikel 34 i Europakonventionen om mänskliga rättigheter och till reglerna 45 och 47 i Rules of Court för juristerna Jan Södergren och Clarence Craaford samernas talan. Målsägare är Handölsdalens, Mittådalens, Tossåsens och Ruvten Sijtes (tidigare Tännäs) samebyar. Svarande är den svenska staten och därmed den svenska regeringen.

I konventionerna om medborgerliga och politiska rättigheter samt om ekonomiska, sociala och kulturella rättigheter, båda undertecknade av Sverige och därmed bindande, kan man läsa: (16)

Alla folk har självbestämmanderätt. Med stöd av denna rätt äger de fritt bestämma sin politiska ställning och fullfölja sin egen utveckling på det ekonomiska, sociala och kulturella området.

Alla folk må för sina egna syften fritt förfoga över sina naturrikedomar och naturtillgångar, dock att detta ej må ske till förfång för förpliktelser, som härrör från det på principen om det gemensamma intresset grundade internationella samarbetet på det ekonomiska området och den internationella rätten. I intet fall skall ett folk kunna berövas sina egna utkomstmöjligheter. (Artikel 1 i båda konventionerna.)

I de stater där det finns etniska, religiösa eller språkliga minoriteter skall de som tillhör sådana minoriteter ej förvägras rätten att i gemenskap med andra medlemmar av sin grupp ha sitt eget kulturliv, att bekänna sig till och utöva sin egen religion eller att använda sitt eget språk. (Artikel 27 i konventionen om medborgerliga och politiska rättigheter.)

Inom det svenska rättsväsendet har sådana lagrum inte vunnit genklang för samernas sak. Konventionen om ursprungsbefolkningars rättigheter (nr 169), som Sverige ännu inte undertecknat, går emellertid betydligt längre och ger öppningar för samernas sak: (17)

Berörda folk skall ha rätt att besluta om sina egna prioriteringar vad gäller utvecklingsprocessen i den mån denna påverkar deras liv, tro, institutioner och andliga välfärd samt den mark som de bebor eller på annat sätt nyttjar och rätt att utöva kontroll, så långt det är möjligt, över sin egen ekonomiska, sociala och kulturella utveckling. Dessutom skall de medverka vid utarbetandet, genomförandet och utvärderingen av nationella och regionala utvecklingsplaner och –program, som direkt påverka dem. (Artikel 7.)

De berörda folkens äganderätt och besittningsrätt till den mark som de traditionellt bebor skall erkännas. Därutöver skall åtgärder vidtas i lämpliga fall för att skydda de berörda folkens rätt att utnyttja mark, som inte uteslutande bebos av dem, men vilken de traditionellt haft tillträde till för sin utkomst och traditionella verksamhet. Särskild uppmärksamhet skall fästas vid nomadfolkens och de kringflyttande jordbrukarnas situation i detta hänseende. (Artikel 14.)

Ordet *traditionellt* förpliktar: ”... mark som de traditionellt bebor – – – den mark, som ... de traditionellt haft tillträde till ...” Jorden rämnar under kolonistörernas – nybyggarnas, statens och den tidigare statskyrkans – fötter.

Staten har utrett frågan. Sven Heurgren, som presenterade sin utredning 1999, bedömde att Sverige kunde underteckna konvention 169 om cirka fem år. Fem år har gått och mycket lite har hänt.

Svenska kyrkan, den f.d. statskyrkan som samspelat med staten vid kolonisationen av Norrland och i likriktnings- och försvenskningens arbetet, har inlett en försoningsprocess med Sveriges samer. Vårt nätverk vid Göteborgs universitet har medverkat, om än perifert, i den processen. Vi lever i försoningsprocessernas och sanningskommissionernas tid, och en början är alltid

en början. För den svenska staten återstår emellertid mycket att göra, innan en lösning kan komma till stånd.

Den flerhundraåriga, svenska kolonisationen i norr för exploatering av markerna – för handelns, markägandets, skogens, malmens och vattenkraftens skull – bidrog till att lägga grunden till den svenska industri- och välfärdsstaten. På senare tid har även naturvårdsintressena slagit följe med de andra mot samerna verkande intressena. Markexploatering, industrialisering och välfärd är ena sidan av det mynt som på den andra har förtrycket av den samiska ursprungsbefolkningen.

Kränkningar berör oss i djupet, när de inträffar i andra delar av världen, men osynliggörs när de inträffat och inträffar hos oss själva, inom eget territorium. Kolonialismens historia handlar inte om Sverige i skolans värld. Kränkningar kopplas samman med andra, inte med oss själva. Vi- och dom-syndromet synliggörs. Är vi så förträffliga som vi föreställer oss i ett vidgat, globalt perspektiv? Tendensen är uppenbar. Den ryms i urvalet av historiens delar.

Den kritiska teorin förespråkar byten av perspektiv för att synliggöra ensidighet, bilder i möten med motbilder, kanske utopier, för att tydliggöra kärnan i en problematik. I det här fallet behövs ingen hjälp av utopin. Vi finner såväl den kränkte som den kränkande i vår egen lilla värld. I skolans undervisning är det angeläget att det kritiska och källkritiska förhållningssättet kombineras med ett självkritiskt genom att låta storsamhällets bild av historien möta den samiska ursprungsbefolkningens.

Att det sedan i realiteten skulle förorsaka den svenska staten stora bekymmer att underteckna ILO-konventionen är en helt annan historia. Sameland, Same Ätnam, omfattade Nordkalotten och sträckte sig i en ungefärlig linje från Särna och Idre i Dalarna till Vita havet i Ryssland. En karta och linjal blyxter problematiken. Det är stora områden som berörs, och där bor för närvarande huvudsakligen människor utan samisk härkomst. Den statliga riksnärings- och söndra- och härskapolitiken har varit framgångsrik genom historien. Flertalet samer bor idag utanför Sameland, huvudsakligen i svenska storstäder. Dagens samer kräver heller inte allt åter, men rätten till något av det sedan *traditionellt* tilldelat dem.

Samefrågan, en fråga om maktens envig med icke-makten, är ett exempel på svenskt demokratiarbete i praktiken. Klagomål på Sverige har framförts från världssamfundet, alltmedan samerna fortsätter att förlora tvister i svenska domstolar och skuldsätter sig bortom privatekonomins gränser. Fortsättningen i Europadomstolen blir intressant att följa. Kommer den också att tigas ihjäl? (18)

Avishai Margalit och det anständiga samhället

Enligt filosofen *Avishai Margalits* terminologi är med hänsyn till behandlingen av samerna det svenska storsamhället inget *anständigt samhälle*. Den svenska systemvärldens institutioner har förödmjukat samerna och uppfört sig kränkande mot sitt ursprungsfolk, precis som andra storsamhällen mot sina ursprungsfolk. Vid bestämningen av förödmjukelse har, enligt Margalits synsätt, den förödmjukade tolkningsföreträdare.

Det anständiga samhället aktualiserar rättigheter – och därmed även skyldigheter, rättvisa och kanske en känsla av självaktning hos den enskilda människan. Men ett samhälle rymmer institutioner, som i samma stund som de inte tjänar alla individers intressen tenderar att kränka någon eller några. Den absoluta anständigheten kan förefalla utopisk, något att eftersträva, men i praktiken omöjlig att nå. Självaktningen, sedd som något människan finner hos sig själv, kan även ses som motsats till självkänslan som uppnås i samspel med andra.

Eftersom ett samhälle värt namnet förutsätter *relationer* och *interaktion* kan dessutom självaktningen i den meningen förefalla irrelevant, inte minst när man anknyter resonemanget till frågan om det demokratiska samhällets värdegrund. Men det är inte heller orimligt att tänka sig att självkänsla och självaktning följs åt. Kryperi för egen vinnings skull kan emellertid fräta på självaktningen medan uppnådda fördelar kan tillfredsställa självkänslan. Det är möjligt att inta skilda positioner i synsätt, alltifrån att institutioner förödmjukar människor till att ”inga samhällsinstitutioner är förödmjukande”. (19)

Det samhälle som respekterar grundläggande mänskliga friheter och rättigheter – och de medborgerliga rättigheter som inte omfattas av dessa och som av det skälet inte fungerar förödmjukande på den enskilde eller en grupp av enskilda – kan möjligen betraktas som ett anständigt samhälle. (20)

Ett samhälle som förödmjukar eller hotar medborgarnas *integritet*, som också utgör ett centralt begrepp inom ramen för ”de fem pelarna”, kan kanske inte heller inrangeras inom ett samhälle som önskar kalla sig anständigt. Skamlig underkastelse, ömkliga kompromisser m.m. är som beteenden och tvångsmedel möjligen också oförenliga med idén om det anständiga samhället. Vårdigheten får inte kränkas, men gränsfall finns självfallet. (21) Får den som kränkt andra i sin tur kränkas av ett anständigt samhälle?

Begreppen anständighet och förödmjukelse för vidare tankarna till en rad andra positivt eller negativt laddade begrepp, som det i det här sammanhanget inte

finns anledning att fördjupa sig närmare i. Bland de positiva kan nämnas aktning, frihet, okränkbarhet, lika värde m.fl. samt bland de negativa, som inte kan förknippas med det icke förödmjukande, anständiga samhället t.ex. grymhet och hot eller demonisering, utstötning och exkludering av den Andra. Men allt handlar vid bedömningen om relationer och kontexter. Ett visat öppet förakt kan framstå som anständigt om alternativet är döden, om livet står på spel. (22) Gränserna är flytande, och ”förödmjukelse är ett begrepp som grundar sig på motsatser, och motsatsen till förödmjukelse är begreppet aktning för människor”. (23)

”... i ett anständigt samhälle finns det inga andra klassens medborgare.” Diskriminering av alla slag får inte förekomma. Minoriteter skall få sina språk erkända, skall känna sig delaktiga i det symboliska medborgarskapet, som Margalit kallar det: (24)

... ett anständigt samhälle får inte utveckla eller på en institutionell nivå stödja några symboler som uttryckligen eller underförstått är riktade mot några av statens egna medborgare.

Den yttre normen får inte kringskära den kulturella kreativiteten. En kultur får inte dominera eller likrikta en annan. Det anständiga samhället räknar med frånvaron av en institutionell diskriminering och det civiliserade samhället frånvaron av en individuell. Kampen mot ett tänkande i termer av vi och dom bör känneteckna samhällen som aspirerar på epitetet anständigt och civiliserat. (25) Inte minst handlar det om att vinnlägga sig om minoriteters icke förödmjukande behandling. Även likgiltighet inför och ett osynliggörande av en minoritet kan tolkas som förödmjukande. Särskild hänsyn till utsatta bör iakttas. Det mesta anknyter till det som genom problematisering avser ”de fem pelarna”. (26)

Välfärdssamhället kan i sig ses som, dels ”ett nödvändigt villkor för ett anständigt samhälle”, dels ”som förnedrande, och dess förödmjukelse är institutionell”. Den institutionella omtanken om de utsatta ställs mot förödmjukelsen att behöva komma i en sådan beroendeställning. Fattigdom, arbetslöshet, ja, behov av stöd kan upplevas som förnedrande i ett anständigt samhälle.(27) Medlidande och medömkan fokuserar överlägsenheten och beroendet i relationen, liksom välgörenheten. (28)

Man kan i och för sig tänka sig ett rättvist samhälle som inte är anständigt. Begreppen är inte omedelbart förenliga, inte heller John Rawls rättviseteori och Margalits teori om det anständiga samhället, men de angriper något av samma problematik från skilda utsiktspunkter. Rawls intresserar sig, som Margalit ser det, för den ”rättvisa fördelningen av nödvändiga varor och värden” och

”upprättandet av regler för samhällets viktigare institutioner”, medan Margalits intresse främst kretsar kring ”hur gemenskapsgrupper förödmjukas av samhällsinstitutioner”. (29)

Rawls resonemang om den rättvisa fördelningen innebär definitionsmässigt att hans rättvisa samhälle är ett anständigt samhälle. Om det också i praktiken förhåller sig så, om detta tvekar Margalit, som argumenterar för sin tvekan. Till detta kommer vidare att Margalit inte anser sig formulera någon teori överhuvudtaget utan bara ett sätt att närma sig ett problem. Om man skall betrakta hans utgångspunkter och resonemang om begreppsrelationer som ett slags teori kan diskuteras, men till vad nytta, kan man undra. Inte heller anser han att perspektivet anknyter till den kritiska teorin: (30)

Vad jag framlägger här är inte en teori utan snarare en berättelse om det anständiga samhället – en berättelse vars hjältar är begrepp. Det är ... en historia i vilken begreppen förblir begrepp, och den bild som framträder är en bild av en utopi genom vilken vi kan kritisera verkligheten.

Påverkan från kritisk teori kan under alla förhållanden spåras.

Individuella och kollektiva rättigheter

Inom vetenskapen och filosofin har man bl.a. diskuterat *svårigheten att förena de uppställda värdena – rättigheterna*. De emanerar ur olika idévärldar (ideologier), rymmer inre motsägelser, kan ställas i kontrast till varandra, tenderar att verka segregande, beroende av om de avser allmänna rättigheter för varje individ och därmed omfattar alla eller rättigheter för särskilda grupper med hänsyn till etnicitet, ålder etc.

Betoningen på individen och individens frihet förankrar idéerna i en liberal och liberaldemokratisk tankevärld, och betoningen på kollektivet och solidaritetsbegreppet, solidariteten med svaga och utsatta, i en socialistisk och socialdemokratisk. Men även om de *individuella* och *kollektiva* rättigheterna är centrala i det demokratiska samhällets värdegrund är de inte absoluta i praktiken, inte i samhällslivet, som det gestaltar sig mellan människor och mellan grupper av människor. (31)

De värden som ligger till grund för demokratin bygger, som sagt, på de ”fem pelarna”: människolivets okränkbarhet, individens frihet och integritet, alla människors lika värde, jämställdhet mellan kvinnor och män samt solidaritet med svaga och utsatta. De tre första anknyter till individuella rättigheter, de båda

senare till kollektiva. Värdena måste relateras till varandra. De får sin betydelse i sina större sammanhang. (32)

Människan har sina fri- och rättigheter men har *ingen frihet* eller rättighet att förödmjuka eller *kränka* någon annan. Principen om varje människas lika värde kan inte sättas ur spel av någon frihet eller rättighet. Friheten har sina gränser. Ärekränkning, hets mot folkgrupp m.m. är brott, som prövas i domstol. Men i rättegångar med samer som parter har utgången allt som oftast förvånat i ett demokratiskt värdegrundsperspektiv, även om den senaste domen i första instans gick samernas väg. Men inte ens dekalen ”Rädda vargen, skjut en same” föranledde en fällande dom. (33)

Det demokratiska samhället har funnit det nödvändigt att markera frihetens gränser. Den totala friheten riskerar att övergå i anarki, oförenlig med en fungerande demokrati, byggd på respekt för och hänsyn till varje annan medborgare i samhället. Friheten är absolut enbart i den meningen att man får säga, skriva m.m. vad man vill, men man måste samtidigt vara beredd att ta konsekvenserna av sitt handlande. Var och en har rätt att under rättstrygga former bli åtalad, häktad och dömd. Om regelverk och rättssystem inte skulle fungera enligt principen om alla människors lika värde kan demokratin som system ifrågasättas. (34) De många processerna på senare tid i samernas sakfrågor har väckt en del debatt – och förundran.

Mänskliga rättigheter (och skyldigheter) är idag en global ideologi, som knyts till begreppen *demokrati* och *globalisering*. (35) Båda begreppen har genomgått betydelseförändringar över tid. Det fanns en tid, då konservatismen bröt fram, som begreppet demokrati ansågs som allt annat än positivt värdeladdat, liktydigt med elände, makten hos pöbeln, hos dem som inte begrep sig på politik. I Immanuel *Kants* globala värld (1795), baserad på hänsyn och jämlikhet, tillgodosågs principen om lika värde, och efter det andra världskriget, inte minst på 1960- och 1970-talen, kom globaliseringen att förknippas med solidariteten med fattiga länder och fattiga i olika länder. Under de senare decennierna har man i allt raskare takt kommit att se globaliseringen som en fråga om fri rörlighet av varor och tjänster, kapital och arbetskraft (människor). Variationen i innebörd hos begreppet sammanhänger med skillnader i ideologi och grundläggande värden. Mänskliga värden har ersatts av kapital- och statsintressenas värden. Förskjutningen är uppenbar. Frågan om rättvisa och en rättvis fördelning fokuserar marknadsmoral, jämlikhet, trygghet – och välfärd. (36)

De fyra fria rörligheterna bär i sig liberalismens kännetecken, men värdemässigt förekommer skillnader. Till och med orden arbetskraft och människor (individer), ofta brukade i debatten som utbytbara och alternativa begrepp inom

ramen för den fjärde rörligheten, har olika idémässig grund. Arbetskraften anknyter till produktion, vinst och ekonomiska värden, medan människornas fria rörlighet över gränser mera kan ses som ett humanistiskt värde.

Friheten kräver vidare hos samhällsmedborgarna förmågan till *kritiskt tänkande*, nödvändigt för en fungerande demokrati. Den demokrati som inte kan tillåta sig att ifrågasättas är knappast värd namnet demokrati.

Kollektiva rättigheter verkar *segregerande*, har det hävdats, inom filosofin och vetenskapen. Om alla människor har sin frihet, respekteras och har lika värde behövs inte några kollektiva fri- och rättigheter. Partikularism ställs mot universalism. Är alla jämlika behövs inga särskilda insatser för kvinnor (jämställdhet), barn (barnkonventionen), ursprungsbefolkningar (ILO-konvention 169) m.m. Men även *individuella fri- och rättigheter* kan verka *segregerande*, likaså respekten för den andre. (37) Valfriheten, t.ex. vad gäller skola, följer mönster, sociokulturella, religiösa, etniska och ekonomiska. Den fristående skolverksamheten talar sitt tydliga språk, likaså den boendebestämda skoltillhörigheten, inte minst i storstadsområdena, eftersom samhället är segregerat. Olika intressen, ekonomisk förmåga m.m. avgör val som segregerar. Mångfaldens evangelium predikas men i valfrihetens samhälle uttunnas mångfalden. Konfessionsskolor, invandrarskolor, klasskolor skapas, skolor som baserar sin verksamhet på det moderna samhällets framgångs- och tillväxtprojekt. Mångfalden i skolor – och stadsdelar – tenderar att gå förlorad. Att undervisningen skall vara konfessionslös, skall bygga på mångfald, olikhet men lika värde och respekt, förfelar lätt sitt syfte.

Språkvetares betoning av *särspråkliga ideal i mångfaldens intresse* skapar ökad språkförståelse inom grupper men segregering mellan grupper. Mångfalden fyller en *identitetsskapande* funktion inom den sociokulturellt homogena gruppen men *försvårar identifikation* och förståelse mellan grupper. Det är viktigt att veta vem man är, men den insikten bidrar till att söka likheten, att klassificera sig själv – och andra. Klasstänkandet vaknar – och segregeringen. Men utan identitetsskapandet formas inte det självförtroende som är grunden för menings- och förståelseskapande sammanhang med andra människor, som tillhör grupper med andra identiteter. (38) Däri rymms ett dilemma.

De *individuella* fri- och rättigheternas svårigheter att fungera i praktiken har fått forskare och filosofer att börja tänka i andra banor. Individuella rättigheter och hänsynen till alla människors lika värde kan, om systemet fungerar, endast kombineras med *kollektiva* särrättigheter, rättighetsdeklarationer för grupper, om förfördelade grupper går att klart identifiera. Av hänsyn till målet om lika värde för alla kan staten och världssamfundet då känna sig politiskt tvingad att formulera regelverk om kollektiva rättigheter, nationellt och internationellt.

Kvinnor, barn, ursprungsfolk med flera är exempel på grupper som av skilda skäl ansetts motiverade att *särbehandla*. (39)

Förstörs den samiska kulturen, och därmed möjligheten till identitetsskapandet, förlorar individen lätt fotfästet i mötet med andra kulturer. Identiteten bygger på en vikänsla. *Ludwig Wittgenstein* talar om att världen är min värld och *René Descartes* om den egna existensen, en trygg självidentitet som alltings grund. Men var och en av oss behöver bekräftelse och trygghet i vår självidentitet, och den bekräftelsen och tryggheten fås i en gemenskap med andra, likasinnade. *Charles Taylor* anser att etnicitet, gemensamt språk, tradition osv. är en sådan gemenskap, som inte kan opereras bort. (40)

Taylor tar sin utgångspunkt snarare i *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* än i Descartes. Det gemensamma är viktigare än det individuella. Descartes förnuftiga människa, som är ett föredöme att efterlikna, ersätts av Hegels tankar om att jämlikheten förutsätter hänsynen till den *kultur* som är traditionellt given. Plats måste ges åt minoriteterna, inte minst bl.a. ursprungsfolkens, intressen och behov. Av det som sagts tidigare är det heller inte omöjligt att kombinera Descartes och Hegels tankegångar, individ och kollektiv. Ibland blir det t.o.m. nödvändigt, som när grupper av människor kränks av enskilda människor, grupper och hela samhällen. Begreppet ”lappjävel” blixtbelyser problematiken. Det antyder något kollektivt gemensamt – att vara same – och något kollektivt särskiljande – att inte vara same. Begreppet är gränssättande och inbjuder till *förakt* och *självförakt*. Föraktet för samerna och den samiska kulturen och religionen har en lång historia i vårt land, och det har fått självföraktet att spira. Samer har bytt namn, flyttat och dragit sig för att medge sitt samiska ursprung. Den samiska kulturen har slagits i spillror av det svenska storsamhället. I någon mån har en upprättelse kunnat skönjas på senare tid. (41)

Bland dem som starkast hävdar att vissa former av *kollektiva rättigheter* för minoriteter är *förenliga med* liberala idéer om *individens rättigheter* återfinns filosofen *Will Kumlicka*. Frihet och rättvisa för alla kan kräva insatser för kollektiv, t.ex. ursprungsbefolkningar. Tankegången ryms även i vissa rättvisefilosofers arbeten, bl.a. hos den kanske främste av dem, nämligen *John Rawls*. (42)

John Rawls och rättvisan

Rawls publicerar sitt epokgörande arbete *A Theory of Justice* 1971, sprungen ur en etisk teori om rättvisa, som kan komma att framstå som 1900-talets främsta arbete inom den politiska teorin på den liberala välfärdsstatens område. Rättvisa skall vara *skälig* i det anständiga samhället och erbjuda skydd för alla sina

medborgare. Med en liberaldemokratisk utgångspunkt, med dess betoning på individen, skall hänsyn tas till såväl individer som kollektiv, även om grupper och kulturers intressen hamnar något i bakgrunden, i varje fall vid en ytligare läsning. (43) Alla skall, enligt Rawls, ha ”lika stora friheter”, och ”sociala och ekonomiska ojämlikheter ska ordnas så att de båda ... rimligtvis kan vara till allas fördel – – –”. (44)

Rawls teori om rättvisa innehåller moralprinciper för ett rättvist fungerande samhälle. *Den sämst lottade* i samhället skall ges mesta möjliga fördel i det ojämlika samhället. Det är den *skäliga jämlikheten* som förespråkas. En mindre jämlik frihet kan endast accepteras om den godtas av de medborgare som har den mindre friheten. I sin teori månar Rawls om de sämst lottade i samhället och om människornas ömsesidiga *respekt* för varandra. Den ömsesidiga respekten bidrar i sin tur till att konsolidera känslan av *egenvärde* hos individen, av största vikt för relationer mellan människor och grupper av människor, inte minst mellan etniska minoriteter och mellan dessa och storsamhället. Ideologin blir närmast liberalsocialdemokratisk, och teorin passar ett socialt ansvarstagande liberalt välfärdssamhälle. Till skillnad från libertarianen *Robert Nozick* spelar *ägandet* inte alls samma avgörande betydelse för Rawls. (45)

Rawls arbete *A Theory of Justice* får en omedelbar genomslagskraft och väcker livlig debatt. Under drygt tio år har hans tankar mognat och vävts samman till en komposition som inte har sin motsvarighet i 1900-talets politiska teori. Man får gå längre tillbaka i tiden för att finna Rawls like på det området.

I sitt förord till den engelska originalutgåvan refererar Rawls själv bl.a. till samhällsteoretiker och tankebyggare som David Hume, Adam Smith, John Locke, Jean Jacques Rousseau, Jeremy Bentham, John Stuart Mill och Immanuel Kant. Flera av dessa är utilitarister. Det är i valet mellan utilitaristernas betoning av nytta och behovstillfredsställelse samt intuitionismens moraliska överväganden Rawls önskar erbjuda en alternativ uppfattning byggd på rättvisebegreppet men förankrad i teorin om samhällsfördraget. Blygsamt avvisar han själv alla anspråk på egen originalitet, och det är förstås sant att många tankar och idéer, tagna var för sig – i sina enskildheter och i sina olika sammanhang – har tänkts och framförts av andra, men ingenting kan rimligen ta ifrån honom äran av att genom förenklingar och hopfogningar ha synliggjort såväl delarna som helheten i sin allmänna teori om rättvisan. Väsentligt har det varit för Rawls att få teorins grundläggande struktur att framstå så tydligt som möjligt för betraktaren, och kontraktstraditionen står, enligt Rawls, de genomtänkta rättvisedomdömena närmast och utgör därmed ”den lämpligaste, moraliska grundvalen för ett demokratiskt samhälle”. (46)

Utilitarismen dominerar den anglosaxiska traditionen, och medborgarna som fria och likvärdiga individer beaktas inte till fullo i utilitarismens teorier, hävdar Rawls, som i och med lanseringen av *ursprungspositionen* möjliggör en förenklad formulering av samhällsfördraget. I första hand gäller det att redogöra för de grundläggande fri- och rättigheterna och klargöra prioriteringsordningen mellan dem. Så lyder det huvudsakliga målet för den rättviseuppfattning som Rawls kallar ”rättvisa som skälighet” (*justice as fairness*). I nästa steg integreras den beskrivningen med synen på demokratisk jämlikhet, som i sin tur aktualiserar principen om skäligt jämgoda möjligheter och differensprincipen. (47)

Rättviseteorin har blivit föremål för beundran och kritik, och Rawls har i omgångar bemött kritiken och nyanserat sin framställning. Det räcker inte enbart med att äga fri- och rättigheten. Man måste också som individ förfoga över kapaciteten att utveckla ett sinne för det rättvisa och en uppfattning om det goda. För detta krävs en moralisk förmåga, och den egenskapen, som inbegriper såväl ett sinne för rättvisa som ett praktiskt förnuft, skall även vara möjlig att förkovra. Rawls sammanfattar det sålunda: (48)

De för alla lika stora politiska friheterna, och deras skäliga värde ... ska tillsammans med tankefrihet och religionsfrihet och organisationsfrihet garantera att de moraliska förmågorna kan utövas fritt, upplyst och effektivt ...

Förutom de båda moraliska förmågor individen skall ha – förmågan att utveckla ett sinne för rättvisa och förmågan att tillägna sig en uppfattning om det goda – tillkommer ”ett överordnat intresse av att utveckla och utöva dessa förmågor”. I det sammanhanget betecknas det som ”personer behöver i sin ställning som fria och jämlika medborgare och som normala och till fullo samarbetande samhällsmedlemmar under ett helt liv” för *primära nyttigheter*. (49)

Rättvisa som skälighet innebär för en välfärdsstat att ingen bör ha lägre än en anständig levnadsstandard och att alla bör ha visst skydd mot olyckshändelser och otur, t.ex. i form av ersättning vid all slags utsatthet. Omfördelning av inkomster sker i det syftet. Förmögenhets- och inkomstskillnaderna kan detta till trots bli betydande, även om det strider mot differensprincipen. En skälig jämlikhet vad gäller möjligheter, t.ex. till likvärdig utbildning, är dock ingen garanti mot otillräcklighet och ineffektivitet i praktiken. (50)

*

Rawls teori om rättvisa innebär något av en pånyttfödelse för den politiska teorin. Inom ramen för en sådan teori ryms frågor som; Varför finns det en stat?

Vad bör en stat göra? Hur bör den vara organiserad? Vilka relationer bör råda mellan staten och medborgarna? Frågorna kretsar kring det *önskvärda* och det *genomförbara*. (51) Det första området (det önskvärda) har kommit att bli filosofernas tummelplats, det senare (det genomförbara) samhällsvetarnas.

Under 1900-talets första hälft ägnar filosofer på den politiska teorins område sitt intresse främst åt analyser av principer och ideal och inte åt vilka principer och ideal som de anser sig kunna rekommendera. Flera tänkare, samtida med Rawls, vidhåller inte sällan åsikten att det önskvärda – värdena – inte kan undersökas på ett vetenskapligt sätt. I kontrast till den ståndpunkten stakar han i sitt stora verk från 1971 ut ett slags kungsväg för etisk reflektion, där logik förenas med intuition. Han formulerar principer som resulterar i intuitivt giltiga slutsatser, som är giltiga efter överväganden genom reflektion, och den processen påminner om Chomskys koppling mellan principer och våra egna intuitiva funderingar om det grammatiska i språket. (52)

Tanken är att principer sprungna ur en etisk teori, som t.ex. den om rättvisa, skall föranleda ”intuitivt välgrundade omdömen i konkreta fall”. (53) En teori om rättvisa skall *förbjuda slaveri och varje annat förtryck av minoriteter*, något som intuitionen säger oss vara det enda rätta. Med teorin förklaras vår intuitivt upplevda känsla av rättvisa, precis som logiken uttrycker känslan av giltighet. Resonemanget kan föda tvivel om inte teorin är i jämvikt. Omdömena om generell rättvisa måste samsas med synen på rätten för särintressen. Dessutom måste jämvikten vara reflexiv. Vid bristande överensstämmelse mellan omdöme och princip måste det ses som helt i sin ordning – rationellt – att revidera omdömet snarare än principen. (54) Men Rawls betonar inte enbart betydelsen av att studera det önskvärda. Originaliteten ligger framförallt i hans transdisciplinära synsätt och i den omständigheten att han förutom det önskvärda uppehåller sig så mycket vid argumentationen för det genomförbara.

Rawls förespråkar en moralisk, individualistisk åskådning, något som inte alltid har bidragit till hans popularitet bland vare sig liberala filosofer eller historiker och samhällsvetare i allmänhet. (55) Några anhängare av den metafysiska individualismen är han inte, även om somliga påstår detta. Den metafysiska individualismen ser individens handlande som slumpartat, inte beroende av vare sig sociala drivkrafter, historiska processer eller ömsesidiga relationer aktörerna emellan. Som den moraliske individualist som Rawls är, placerar han individerna som aktörer, individernas intressen och individernas relationer i fokus för intresset. Grupper och kulturers intressen hamnar i och med den ståndpunkten något i bakgrunden. Inställningen till inslag i samhällssystemet bedöms utifrån dess inverkan på individerna. Bedömningen är välvillig om det är gynnsamt för medborgarna. Vad är det då som gör en stat god? Man kan hos honom skilja mellan att staten eller samhällsordningen medverkar till något gott

i människor,
enligt människor och
tillhörande människor. (56)

Med utgångspunkt från tanken att ett samhällspolitiskt arrangemang är gott, om det är bra *för* människor, blir det omöjligt för Rawls att anamma det solipsistiska synsättet, som innebär att godheten hos staten avgörs av vilka effekter vissa åtgärder får inuti individer. Vidare kännetecknas den extrema solipsismen av atomism, privatism, individuell avskildhet och subjektiv behovstillfredsställelse, och i det senare fallet är det solipsistiska synsättet förankrat i den utilitaristiska doktrinen. Och, det som är gott *för* individer behöver inte medföra något gott *i* individer. Det goda kan vara materiell jämlikhet likaväl som vänskap. Det förra rör det yttre, det senare det inre.

Det goda *enligt* individer, som konstituerar den goda staten, förutsätter en bedömning från individernas sida. En filosofi med den replipunkten exkluderar den överordnade idévärlden och allt det som individerna vid ett givet tillfälle inte fäster avseende vid. Inte heller den doktrinen kan få Rawls stöd.

Även den tredje doktrinen – *tillhörandedoktrinen* – skiljer sig från den moraliska individualismen i och med att statens enda goda inte avser aggregerade goda ting som ”solidariteten i ett samhälle, kontinuiteten i en kultur eller harmoni i relationerna mellan enskilda grupper”. (57)

Rawls teori om rättvisa och dess tankar däri om vad som är gott *för* människor – hans moraliska individualism och humanistiska princip om vad som är det personligt goda – motsvaras inte utan vidare av de tre doktrinerna om vad som är gott *i*, *enligt* eller *tillhörande* människor. (58) Den rawlska individualismen – den moraliska – står stark idag inom den politiska teorin.

Med samhällsfördraget som grund formulerar Rawls de båda provisoriska rättvisepinciper man skall enas om i utgångsläget (*ursprungspositionen*). (59)

Första principen: alla ska ha samma rätt till det mest omfattande system av grundläggande friheter som är förenligt med att andra har ett liknande system av för alla lika stora friheter.

Andra principen: sociala och ekonomiska ojämlikheter ska ordnas så att de både *a*) rimligtvis kan väntas vara till allas fördel och *b*) är knutna till befattningar och ämbeten som står öppna för alla.

Principerna, som avser samhällets grundläggande värden, är de verktyg efter vilka samhället styr tilldelningen av rättigheter och skyldigheter samt fördelningen av socioekonomiskt stöd. På tal om viktiga friheter (*första principen*) nämner Rawls bland andra

”den politiska friheten (rätten att rösta och inneha offentliga ämbeten) ... yttrande- och mötesfriheten, samvetsfriheten, den personliga friheten, dit frihet från psykologiskt förtryck och typiskt övervåld och lemlästning hör (den personliga integriteten), rätten att inneha personlig egendom samt rätten att i enlighet med definitionen av begreppet rättssäkerhet, inte utsättas för godtyckliga arresteringar och gripanden.” (60)

Alla friheter enligt den första principen skall vara lika för alla.

I den *andra principen* behandlas inkomst- och förmögenhetsfördelningen och organisationens utformning som instrument för att skapa ett samhälle präglad av ”rättvisa som skälighet”. Skälighet är dock inte liktydigt med jämlikhet, utan fördelningen av inkomster och förmögenheter måste vara ”till allas fördel” och befattningar och ämbeten vid organisationer som har makt och ansvar måste stå ”öppna för alla”. (61)

Den första principen är överordnad den andra. Sociala och ekonomiska fördelar kan av det skälet inte kompensera för kränkningar av de grundläggande friheterna. (62) Över de båda principerna kan man vidare skönja en ännu generellare rättviseuppfattning. (63)

Alla sociala värden – frihet och möjligheter, inkomster och förmögenhet, samt de sociala grunderna för självrespekt – ska fördelas jämnt om inte en ojämn fördelning av något eller alla av dessa värden är till allas fördel.

En ojämlighet måste avse alla för att inte vara orättvis.

Rawls teori om rättvisa innehåller moralprinciper för ett rättvist fungerande samhälle. Den sämst lottade i samhället skall ges mesta möjliga fördel i det ojämlika samhälle som de facto existerar. Det är den skäligen jämlikheten som förespråkas. Så kan tanken i partsöverenskommelsen (kontraktet) i den ursprungliga positionen formuleras.

Den strategi Rawls har valt kallas *maximinstrategin*, som förordas framför maximaxstrategin och nyttomaximeringsstrategin. Maximaxstrategin, som utgår från bästa möjliga utfall, anses överoptimistisk, medan tanken på att som grund

ha maximeringen av förväntad nytta och uppskattningar av sannolik vinst verkar, som den spelarnas strategi den är, alltför riskabel. I maximinstrategin väljer man i stället, efter att ha rangordnat alternativen, ”det alternativ vars sämsta utfall är bättre än det sämsta utfallet av något av de andra alternativen.” (64) Den valda strategin kan förefalla lite väl pessimistisk. Men den är realistisk för den händelse samhället skulle styras av politiska motståndare, något som medborgarna förstås inte hoppas men måste räkna med.

Rättvisprincipernas inbördes prioritering medför att friheten endast kan begränsas till förmån för friheten, t.ex. om en mindre omfattande frihet i något avseende stärker den totala friheten som avser alla medborgare. På liknande sätt kan en mindre jämlik frihet endast accepteras om den godtas av de medborgare som har den mindre friheten. Vidare månar den rawlska teorin om de sämst lottade i samhället (differensprincipen). Rättvisan är överordnad effektivitet och välfärd, dvs. nytto- och fördelsmaximeringen i samhället, men differensprincipen är i sin tur underordnad principen om skälig jämlikhet vad gäller jämngoda möjligheter till befattningar och ämbeten. De båda rättvisprinciperna och prioriteringsreglerna, som presenterats ovan, får hos Rawl följande slutliga formulering: (65)

Första prioritetsregeln (Frihetens prioritet)

Rättvisprinciperna ska rangordnas lexikaliskt och de grundläggande friheterna kan därför begränsas endast för frihetens skull.

Det förekommer i två fall:

- a) en mindre omfattande frihet måste stärka hela det frihetssystem som är gemensamt för alla
- b) en ojämnt fördelad frihet måste vara acceptabel för dem som har den mindre friheten.

Andra prioritetsregeln (Rättvisans företräde framför effektivitet och välfärd)

Den andra rättvisprincipen går lexikaliskt före effektivitetsprincipen och principen att den sammanlagda nyttan ska maximeras, och skäliga möjligheter går före differensprincipen.

Det finns två fall:

- a) en ojämlighet i fråga om möjligheter måste förbättra möjligheterna för dem som har sämre möjligheter;
- b) en överdrivet hög grad av sparande måste sammantaget mildra bördan för dem som bär den.

Rawls förutsätter för egen del att principerna och prioritetsreglerna är ofullständiga och att de kan behöva modifieras. (66) Man får också hålla i minnet de vanskligheter som alltid råder när principer i en ideal teori möter en icke-ideal verklighet. Men grundtanken ligger fast. Människor i den sämsta samhällspositionen kan inte berövas viktiga friheter. På den punkten är frihetsprincipens prioritet klart uttalad. Rättvisan som skälighet syns emellertid tona ned ambitionsnivån något, men det alternativ som väljs av de alternativ som står till buds måste ha en lägsta nivå som är högre än lägstanivån hos något av de andra alternativa systemens. Utilitarismens idé om nyttomaximering kan slå verkligt hårt mot dem som redan har det mycket svårt, något som måste undvikas. Vid den jämförelsen erbjuder de rawlska principerna och reglerna de mest lötlösa ett vida bättre alternativ.

Principerna om *rättvisa som skälighet* rymmer flera uppenbara fördelar. Ingen skall behöva acceptera en mindre frihet för att andra skall få det bättre, och varje persons frihet skall säkras. Om sådana principer bör det vara förhållandevis lätt att komma överens. Vidare betonar Rawls vikten av att ansluta sig till en rättviseuppfattning som officiellt uttrycker människornas *ömsesidiga respekt* för varandra. Den ömsesidiga respekten bidrar i sin tur till att konsolidera känslan för sitt *egenvärde*. Rättvisan som skälighet fyller den funktionen i och med att det samhälle som följer principerna inbegriper allas goda i ett nätverk av förmåner, som genom sin *ömsesidighet i relationen* och institutionella bekräftelse stärker *självvakningen* hos varje samhällsmedborgare. (67) Dessa delar i Rawls rättviseteori har största relevans för studier av interaktioner mellan människor och mellan grupper, inte minst mellan etniska minoriteter och mellan dessa och majoritetssamhället ("storsamhället").

Utifrån begreppen frihet, möjlighet, skälighet osv. tecknar Rawls principerna för sitt demokratiska samhälle, som är *liberalt* och *socialt* på samma gång. Frihetsprincipen – den främsta rättviseprincipen – är det konstitutionens uppgift att värna, och en rättvis politisk lagstiftning fordrar att staten består av jämlika medborgare och att kraven på lika frihet genomsyrar alla processer alltifrån det ideala och önskade till det reala och genomförbara. En av den rättvisa konstitutionens viktigaste uppgifter är att begränsa, avgränsa och kontrollera beslutsfattarnas makt och maktutövning. (68)

Är det goda och det rätta beroende av varandra? Rawls båda rättviseprinciper kräver respekt oavsett av om de resulterar i det goda eller inte, och han behandlar dem i teorin på olika nivåer, bl.a. på detaljnivå, där förväntade effekter på val, social lagstiftning, medborgarnas ageranden och domstolarnas diskuteras t.ex. i samband med påståenden om att lagar kränker de överordnade principerna. För Rawls är de båda rättviseprinciperna anknutna till det goda, som måste tryggas eller uppnås. Han söker också visa det rättas kongruens med

det goda, även om det rätta ofta föregår det goda. (69) Inom utilitarismen tenderar det att bli så att det goda avgör vad som är rätt. I nyttomaximeringens tankekedja framstår den synen som rimlig – och praktisk. Inom den moraliska individualismen blir problematiken en annan. Det moraliska ställer andra villkor. Att hålla vad man lovat känns gott för att det är rätt. Rättvisemoralen säger det. Det är inte rätt att hålla ett löfte bara för att det ger ett gott resultat – maximerar nyttan, behovstillfredsställelsen.

Rawls teori passar *ett socialt ansvarstagande liberalt välfärdssamhälle*. Den kritik hans teorier har mött har kommit från den klassiska liberalismens förespråkare, de s.k. libertarianerna, som under hänvisning till John Locke m.fl. förordat naturtillståndet och den minimala staten, där människorna lever fritt inom naturrättens gränser. Robert Nozick är den politiske filosof som på senare tid med störst inlevelse förfäktat den libertarianska synen. Angående ägandet är Nozick och Rawls, som sagt, varandras motsatser. För Nozick är rätten till personlig frihet och privat egendom de grundläggande rättigheterna. Ägandet har inte alls samma betydelse för Rawls som i stället lägger tonvikten vid en rättvisare fördelning av livets nödtröft. (70) Även i det hänseendet har Rawls uttryckta tankar relevans för ursprungsfolk, som lägger större vikt vid sedvanerätt och nyttjanderätt och mindre vid ägande.

Invändningar mot rättviseteorin yppas också från annat håll. Man har sagt att Rawls misslyckas i och med att han ställer fel frågor och genom att han företräder en orealistisk syn på förhållandet mellan Jaget och Målet. Där Rawls ser de enskilda jagens frigörelse för det gemensamma samfundets bästa, ser t.ex. den "kommunalistiske" kritikern Michael Sandel det omöjliga i det företaget, eftersom människorna i den verkliga världen inte förmår frigöra sig från sina intressen, som skapar grunden för skyldigheter, lojaliteter och identiteter. (71)

Det mesta av kritiken har Rawls elegant avfärdat, men på några punkter har smärre revideringar ägt rum. Den debatt och kritik som följt på publiceringen 1971 har emellertid snarare förstärkt än försvagat grundtankarna i hans politiska rättviseteori, och huvudskälet till den utvecklingen finns att söka i den egna självkritiken, som bl.a. bidragit till att vässa argumenten. (72) Men kritiken och självkritiken har även fått honom att tvivla på sitt eget verks tillämpbarhet i det verkliga livet, dvs. i politiken. Han väljer i senare sammanhang bl.a. att mera betona det nödvändiga i att uppnå enighet i praktiken mellan skilda moraliska och religiösa synsätt än att söka efter sanningen. I det avseendet påminner Rawls utveckling om Wittgensteins. En sådan vindkantring kan betyda mycket för den politiska filosofins framtid.

Rawls teori har betydande beröringspunkter med idéer som innefattas inom ramen för ett demokratiskt samhälles värdegrund och artikulerats av samhällets

beslutsfattare i vårt eget samhälle. Men råder t.ex. skälig rättvisa för ursprungsfolk (samerna) enligt den uppfattning som lanseras av Rawls? Kränkningar av människors grundläggande fri- och rättigheter, som skyddas av Rawls första princip, kan inte legitimeras – berättigas eller kompenseras – av större sociala och ekonomiska fördelar för vare sig alla, grupper eller enskilda. Det ömsesidiga erkännandet existerar inte heller.

Kan människor som kränks tillåta sig att agera genom *civil olydnad*, som kan omfatta alltifrån meningsmotsättningar över demonstrationer och fastare organisering av motståndet till lagöverträdelse, militanta aktioner, organiserat motstånd och upproriskhet? Rawls väcker frågan i sitt banbrytande arbete och anknyter bl.a. till H. A. Bedau, David Thoreau, Martin Luther King och Howard Zinn. Problematiken om det berättigade i civil olydnad knyts såväl till det legitima demokratiska systemet som till majoritetsstyrets gränser. Målet för den civila olydnaden är, som Rawls ser det, strävan ”att åstadkomma en förändring av lagen eller regeringens politik”. (73) I det sammanhanget är det Bedaus definition på civil olydnad som används. Även en rad andra dokument, som avser rätten att göra uppror mot en förtryckande överhet, skulle ha kunnat åberopas. Vissa av dessa är mera förenliga med Rawls idémässiga hemvist än andra. (74)

Den civila olydnaden hos Rawls kan inte enbart grunda sig på ”någon särskild grupp eller ens eget intresse”. (75) En rättvis demokrati förutsätter förekomsten av en gemensam rättvisuppfattning som medborgarna kan hänvisa till och som får majoriteten att hörsamma minoritetens krav. (76) Om kraven är berättigade men majoriteten ignorerar dem kan i så fall det rättvisa i det demokratiska systemet, i regimens agerande, ifrågasättas. Olydnad mot lagen inom ramen för trohet mot lagen är berättigad, men militanta aktioner som strider mot det demokratiska systemets regelverk är mera tveksamma, om inte själva grundstrukturen är orättvis och förutsätter revolutionära förändringar. (77) Rawls närmar sig i det avseendet tankegångar uttryckta i FN:s deklaration om mänskliga rättigheter från 1949, där man som sista utväg kan tänka sig icke-fredliga medel för att värna just de mänskliga fri- och rättigheterna. (78)

Har det svenska demokratiska samhället satt de demokratiska fri- och rättigheterna ur spel, om vi ser till samernas behandling och situation?

Hur ser Jürgen Habermas på den problematiken? I sitt diskursteoretiska resonemang hänvisar Habermas dessutom till Rawls och dennes rättviseteori.

Jürgen Habermas och diskursteorin om rätten och demokratin

Jürgen Habermas ser Rawls som liberal, politisk filosof som skapat en teori om en etiskt neutral rättsordning. Rawls nämns tillsammans med Ronald Dworkin och placeras i motsatsställning till kommunitarister som Charles Taylor och Michael Walzer, som enligt Habermas förnekar att rätten kan vara etiskt neutral. (79) Habermas renodlar, för att inte säga överförenklar, skiljelinjen mellan dessa. Det är riktigt att Rawls hävdar det liberala fri- och rättighetsidealet, men som Taylor, Amy Gutmann m.fl. tar han även hänsyn till "de sämst lottade". Gutmann talar om respekten som tudelad. Respekten för varje individs identitet, ras, etniska tillhörighet m.m. förenas med respekten för bruk och uppfattningar, som förknippas med "missgynnade grupper" och nämner i det sammanhanget bl.a. indianer, dvs. ursprungsfolk. (80) Taylordebatten om erkännandets politik kan föra den diskussionen vidare. Det som kan sägas här, med anledning av Habermas etikettering av Rawls, är att Rawls vid jämförelse med Habermas mera framstår som pragmatiker och mindre som utopist.

I sin *diskursteori* om rätten och demokratin, tillämpad på minoriteters kamp för erkännande i ett mångkulturellt samhälle, formulerar Habermas sin kärnfråga: *Hur kan legitimitet skapas ur legalitet?* Utgångspunkten är att den politiska makten knyts till en legitim rätt, som säkrar medborgarnas privata autonomi som rättspersoner och offentliga autonomi i det politiska livet. I det förra fallet, som utgår från Kant, avses den enskildes handlingsfrihet, och i det senare till individens "fria viljebildning". (81) I resonemanget ryms de klassiska, liberala rättigheterna, som också återfinns hos Rawls.

Det är den demokratiska rättsstaten som förordas, den rättsstat som är i ständig förändring och som kontinuerligt måste rättfärdigas och granskas vid varje tillfälle och bedömas i sin historiska och kulturella kontext. Det är i det sammanhanget erkännandet av minoriteters rättigheter aktualiseras och uppgörelser med tidigare förhållanden och omständigheter betraktas. För att motverka anakronistisk argumentation måste kontexter och diskursiva sammanhang beaktas. (82)

Begreppet demokratisk rättsstat är i sig tvetydigt. Idéer möter realiteter. Demokratin som rättslig idé löper parallellt med rättsstaten som har att hantera demokratin i praktiken. Statens lagar kan innebära tvång, medan demokrati som idé kan associeras med frihet. Mellan dessa båda motsatser ser Habermas ett centralt dialektiskt förhållande. (83)

Rawls avhåller sig från dialektiken och söker i stället den praktiska lösningen, som också – men i mindre utsträckning – är målet för Habermas. Men ett och annat har de gemensamt. Båda talar om den enskilde, alla och de grupper som

inte får sina behov tillgodosedda. Ett solidaritetstänkande kan spåras hos båda, även om solidariteten uttrycks mera explicit av Habermas, som ger individ och gemenskap samma vikt. Intersubjektiviteten, det ömsesidiga erkännandet i allas gemensamma intresse, betonas mera av Habermas, och den ömsesidigheten uppnås genom rationella diskurser, där kollektiva och individuella rättigheter kombineras. (84) Universalism och partikularism tillåts samspeka.

Universella rättigheter och förpliktelser, som avser alla och överskrider gränser, förekommer sida vid sida med speciella rättigheter och förpliktelser (privilegiering) för vissa, en inte helt oproblematiserad kombination. Man kan se det som ett val mellan assimilering för enhet, som kan kräva privilegier, och integrering i förening med ett bevarande av särarter – mångfald som ett val mellan kommunitarism (lojalitet med gemenskapen) och individualism. (85) Det diskursiva, ömsesidiga samförståndet genom *deliberation* blir den utväg ur det dilemmat som Habermas ser som realiserbar även om den för andra kan framstå som en aning utopisk.

Lagar skall finnas och uttrycka de normer medborgarna behöver för att reglera samliv och gemenskap. Den egenförståelse, självförståelse, som erfordras uppnås i det pluralistiska samhället ofta i mera begränsade sammanhang, i gruppen, i regionen, i nationen. Varierande intressen och värden möts och föranleder kompromisser mellan skilda deldiskurser, i samspel. Partikularism och universalism befruktar varandra i den dialektiska processen; likaså ”liberala” uppfattningar om behovet av intressekompromisser och ”republikanska” om behovet av självförståelse, deliberation genom en kulturellt etablerad konsensus. Habermas hämtar i sin diskursteori element från båda dessa synsätt och betonar sambandet mellan *förhandlings-, självförståelse- och rättvisediskurser*, baserade på förnuft och rättvisa. (86)

Legaliteten säkras genom den demokratiska processen (proceduren), genom diskursivt samförstånd, genom ett slags kommunikativ rationalitet. (87)

Det är således tre diskurser som aktualiseras i Habermas teori:

den pragmatiska, där det ändamålsenliga eftersträvas genom argument,
den etiska, där det goda och önskvärda eftersträvas genom att värdefrågor klagas ut som ett resultat av ömsesidig självförståelse och
den moraliska, där det rättvisa eftersträvas genom argumentation som synliggör och tydliggör det som är i allas intresse, särskilt angeläget i ett pluralistiskt samhälle med sin stora variation av uppfattningar om det eftersträvansvärda.

Habermas förespråkar den deliberativa demokratin och en demokratiprincip som inkluderar och baseras på en rättsgemenskap av fria och jämlika medborgare. (88)

Diskursteorin är teorin om den förnuftiga diskursen. Partiellt – i sin kompromiss mellan det ”liberala” och det ”republikanska” – kan den ses som pragmatisk, partiellt – med hänsyn till solidariteten med andra, byggd på rationalisering – som närmast utopisk. (89)

Dialektiken hos Habermas – mellan liberal och radikal demokrati, mellan frihet och jämlikhet, mellan mångfald och enhet – förekommer redan under franska revolutionen. Den kan vidare spåras hos John Stuart Mill i *On liberty* (1859), återfinns hos Julius Fröbel i *Monarchie oder Republik* (1848) och senare inom de självhjälpsideologiska associationsföreningarna på kontinenten, som inspirerade den liberala arbetarrörelsen bl.a. i Sverige. Folkbildningen lanseras. Bildningsnivån hos gemene man skall höjas generellt för aktivt deltagande i de diskursiva sammanhangen. Argumentationen och förmågan till perspektivbyte skall odlas, något som såväl Habermas som Wittgenstein framhåller som angeläget. Och redan Fröbel uttrycker för övrigt att kommunikativ makt förutsätter för acceptans att majoritetsbesluten tillkommer diskursivt. (90)

Har Habermas diskursteori någon relevans för tolkningen av samernas situation i det svenska majoritetssamhället? Hypotetiskt kan antas

att deliberationen har lyst med sin frånvaro,
att det diskursiva samförståndet har uteblivit,
att de båda har befunnit sig i skilda diskursiva sammanhang,
sociokulturellt och historiskt betingade,
att de har talat olika språk,
att gränsöverskridandet inte infunnit sig,
att ett tänkande i termer av vi och dom har utvecklats,
att majoritetssamhällets bild av den svenska historien har legitimerats
och lanserats i skolor och på högskolor och universitet, inte
ursprungsfolkets,
att svenska statens eftergifter inför en internationell opinion om
mänskliga rättigheter och förpliktelser har medfört vissa avsteg från
den ensidiga, asymmetriska maktutövningen, varvid ett sameting har
inrättats, men p.g.a. dess beroende av den verkliga makthavaren har
detta främst fått ikläda sig rollen som gisslan och
att de centrala besluten som avser ursprungsfolkens rättigheter inte
har fattats.

I skolans styrdokument och andra regelverk talas det om att tillgodose etniska och andra minoriteters, inte minst samernas, intressen. De löftesrika orden finns, men den praktiska handlingen har uteblivit. (91) Världssamfundet – och samerna – väntar på besked. Dialog, kunskap och vilja till ömsesidigt samförstånd krävs. Vidare är ett kritiskt och självkritiskt ifrågasättande, perspektivbyten, möten mellan bilder och motbilder, skilda synsätt, en argumentationsberedskap, förmågan att bedöma företeelser i sina relevanta sammanhang för att motverka anakronismer m.m. förutsättningar för aktivt deltagande och för en fungerande demokrati. En sådan fordrar ett kommunikativt handlande, ett processuellt, ständigt föränderligt och dialektiskt samspel mellan människor. Kunskapsteoretiskt upplöses gränserna mellan begreppen förklaring, förståelse och förändring. Lösningen är kommunikativ. (92)

Mycket återstår att göra innan målet nås. Att undanröja asymmetrin i maktutövningen – majoritetssamhälle och minoritetskulturer emellan – är något av grundbulten i problematiken. Den starkare måste inse behovet av och jämna vägen för eftergifter för egen del. Finns viljan? Finns möjligheten? Varför? Varför inte?

Slutord

Redan i sitt arbete *Om den eviga freden* (1795) lanserade *Immanuel Kant* den federala sammanslutningens, jämlikhetens, rättvisans, folkrättens, världsmedborgarrättens och respektens betydelse för frihet och fred, som inte kan bygga på slughet och en politik som följer idiomet att söndra och härska. Människolivets okränkbarhet och det lika värdet skjuts i förgrunden. Historien förskräckte redan då i hans ögon: (93)

Med detta kan man jämföra det fientliga beteende som vår världsdels civiliserade stater, särskilt de handelsidkande, utvecklar. Den orättfärdighet *de* visar när de besöker främmande länder och folk (besök som de betraktar som liktydiga med erövring) är skrämmande. – – – man ansåg sig kunna bortse från de inhemska invånarna.

– – –

Vi kan se hur folk, som genom sitt språk visar ett gemensamt ursprung, – – –, blivit splittrade ... [Krigiska folk har] kilat in sig mellan dem och på så sätt drivit den ena delen av den ursprungliga stammen ut till de mest ogästvänliga polartrakter, dit den helt visst inte flyttat av fri vilja. Detsamma gäller de *finnar*, även ibland kallade *lappar*, i de nordligaste regionerna av Europa ...

Kants ord gäller ännu idag. Kränkningar i alla tider måste uppmärksammas. De tillhör den eviga historien.

Till den eviga historien hör förutom filosofin även poesin. Som filosofer har poeter i olika tider ägnat intresse och kraft åt kränkningar i dess varierande former och innehåll. (94) Värdegrunder i tid och rum har givit den elden bränsle. Solidariseringen med de förtryckta, kampen mot förtrycket och respekten för det annorlunda har drivit den som engagerat sig. Svenska poeter som Göran Sonnevi, Elsa Grave, Tomas Tranströmer, Gunnar Ekelöf, Harry Martinson, Lars Lundkvist, Nils Ferlin m.fl. hör alla hemma bland dem som brytt sig. (95)

I "Galleriet" faller Tranströmers ord: (96)

Välkommen till de autentiska gallerierna!
Välkommen till de autentiska galärena!
De autentiska gallren!

Tranströmer anknyter, liksom Gunnar Ekelöf, Lundkvist m.fl., även till nomadiserande folk – ursprungsfolk. (97) Tranströmers ord om att den skriftlöse minns medan den skrivkunnige glömmer har bäring på det samiska perspektivet även om det i hans fall inte uttryckligen är samerna som omtalas utan zigenarna. I sin etnografiska exakthet, sin trogenhet mot verkligheten men i mytens form, bl.a. om förhållandet mellan människor och natur, behandlar däremot Lundkvist och Ekelöf det samiska. (98)

Gunnar Ekelöf framträder som innerlighetens och den inspirerande visdomens poet, melankolikern som ser dikten som dialektisk process, som solidariserar sig med kränkta och utsatta för strukturellt våld. Han synliggör legitimerade myter och historieskrivningar, som ockuperar människan oberoende av tillhörighet och mytologiskt ursprung. Det civilisationskritiska draget, kopplat till minoriteter och det samiska, framträder i dikten "Non serviam" i diktsamlingen med samma namn från 1945: (99)

NON SERVIAM

Jag är en främling i detta land
men detta land är ingen främling i mig!
Jag är inte hemma i detta land
men detta land betar sig som hemma i mig!

*

Jag har av ett blod som aldrig kan spädas
i mina ådror ett dricksglas fullt!
Och alltid skall juden, lappen, konstnären i mig
söka sin blodsfrändskap: forska i skriften
göra en omväg kring seiten i ödemarken
i ordlös vördnad för någonting bortglömt
jojka mot vinden: Wilde! Neger! –
stångas och klaga mot stenen: Jude! Neger! –
utanför lagen och under lagen:
fången i deras, de vitas, och ändå
– lovad vare min lag! – i min!

Så har jag blivit en främling i detta landet
men detta landet har gjort sig bekvämt i mig!
Jag kan inte leva i detta landet
men detta landet lever som gift i mig!

En gång, i de korta, milda
de fattiga stundernas vilda Sverige
där var mitt land! Det var överallt!
Här, i de långa, välfödda stundernas
trånga ombonade Sverige
där allting är stängt för drag ... är det mig kallt.

Någon gång mellan 1930 och 1945 skriver Ekelöf dikten, tidigt i sin tid men präglad av den.

Något av lösningen för Ekelöf är ”att se sig själv i andra”. Känslan bär – som mentaliteten – länge, om den inte är ögonblickets. Synen på sig själv och andra blir ledmotivet i ett närmast religiöst budskap, som framträder i en diktsamling från 1961: (100)

Att se sig själv

Att se sig själv i andra
sina villkor
sin brist
sina svagheter
sitt mänskliga:
Att vara social i hjärtat
ni andra som är sociala i huvudet!
– Och hjärtat är inte en känsla för ögonblicket
men det som varar

Hjärtat är inte en konjunktur

Budskapet rymmer en värdegrund som står det demokratiska samhällets nära så som det presenteras i konventioner, lagar och andra styrdokument.

*

Det demokratiska samhällets värdegrund är en fråga om mångfald, olikhet men lika värde. Idén om att alla individer är lika mycket värda aktualiserar teorier om jämlikhet och rättvisa. Ingen skall vara förmer än någon annan, och den jämlikheten gäller individer, grupper, samhällen och stater. Med utgångspunkt i dessa allmänna perspektiv kan fokus riktas bl.a. mot vårt eget ursprungsfolk, samerna.

Noter

- 1 Andersson 2001a, s. 23ff; 2001b, särskilt s. 91ff och 111ff; 2002, s. 135ff och 2004b, s. 61ff.
- 2 Ibidem 2001b, s. 111ff.
- 3 Ibidem 2001a, s. 23ff och 2002, s. 135ff.
- 4 Ibidem 2001b, särskilt s. 333ff.
- 5 Se t.ex. ibidem 2002, s. 135ff.
- 6 Ibidem 2001b, s. 111ff.
- 7 Ibidem 2002, s. 135ff; 2001b, t.ex. s. 309ff, 377ff och 439ff. Jfr Ofstad 1993.
- 8 Andersson 2001a, s. 145ff; 2004a, s. 142ff. Jfr Utsi 1993. Claesson, red., 2003. Guttorm Kvenangen 1996. Lundmark 1998. Ruong 1982. Sjölin 2002. Om den kritiska teorin, se t.ex. Andersson 2004a, s. 102ff.
- 9 Andersson 2004a, särskilt s. 31ff.
- 10 Ibidem 2001a, s. 149f. Om upprorsrätten, se slutnoteringar i referenser. Jfr Modig 1996. Moore 1978.
- 11 Andersson 2001a, s. 145ff. Inledningsanförande vid försoningsseminariet under Svenska kyrkans riksmöte i Göteborg 2000.
- 12 Holm m.fl. 2003.
- 13 Andersson 2002, s. 136ff.
- 14 Ibidem 2001a, s. 151f ; 2004b, s. 6
- 15 Ibidem 2001b, s. 325ff. Texten nedan, se ibidem 2004b, s. 61ff.
- 16 Överenskommet 1995, s. 17f och 29. Jfr Andersson 2001b, s. 111ff.
- 17 SOU 1999: 25, s. 181 och 283f. Jfr Andersson 2001a, s. 156.
- 18 Andersson 2004b, s. 68ff.
- 19 Margalit 1998, s. 21ff, se särskilt s. 36 och 52.
- 20 Ibidem s. 47.
- 21 Ibidem s. 55f.
- 22 Ibidem s. 115ff; passim.
- 23 Ibidem s. 142.
- 24 Ibidem s. 144; citat på s. 152.
- 25 Ibidem s. 153ff. Jfr Andersson 2001a och 2004b.
- 26 Margalit 1998, s. 153ff. Jfr Andersson 2001a, 2002, 2004a och 2004b samt Andersson & Hägglund, red., 2002.
- 27 Margalit 1998, s. 205ff.
- 28 Ibidem s. 210ff.
- 29 Ibidem s. 246ff. Jfr Rawls 1996.
- 30 Margalit 1998, s. 260.
- 31 Andersson 2000, s. 14f; 2002, s. 136ff; jfr 2004b.
- 32 Ibidem.
- 33 Ibidem 2001b, s. 328f.
- 34 Ibidem.
- 35 Peterson 2000, s. 87ff.
- 36 Se t.ex. Idéer om rättvisa 1993. Idéer om jämlikhet 1996. Bobbio 2000. Lundberg 1979.
- 37 Jfr bl.a. Taylordebatten; Taylor 1995; Kumlicka 1998.
- 38 Jfr Andersson 2004a, s. 55ff och 132 samt referenser i det arbetet.
- 39 Ibidem.
- 40 Ibidem 2004a, s. 133. Ibidem, opublicerat manus, passim. Jfr Taylor 1995. Mera härom senare.

- 41 Ibidem 2004a, s. 133ff. Jfr Claesson, red., 2004. Andersson 2001a, s. 145ff.
- 42 Se föregående not. Jfr Kumlicka 1998. Rawls 1996.
- 43 Rawls 1999, passim.
- 44 Ibidem s. 76.
- 45 Idéer om rättvisa 1993; om debatten. Rawls 1999, passim, se särskilt s. 107, 118, 201ff, 221ff, 244, 345ff och 481. Kukathas & Pettit 1992, bl.a. s. 57ff. Andersson 2004a, s. 134. Jfr Nozick 1986.
- 46 Rawls 1999, s. 17f. Jfr Rawls 1957 och 1975. Idéer om rättvisa 1989.
- 47 Ibidem.
- 48 Rawls 1999, s. 13.
- 49 Ibidem.
- 50 Ibidem s. 25ff.
- 51 Ibidem s. 47ff. Kukathas & Pettit 1992, s. 16ff.
- 52 Rawls 1999, s. 52ff, särskilt s. 64.
- 53 Kukathas & Pettit 1992, s. 17.
- 54 Ibidem s. 17f. Jfr Rawls 1999, s. 32ff och 107ff.
- 55 Kukathas & Pettit 1992, s. 91ff.
- 56 Ibidem s. 21ff. Jfr Rawls 1999, t.ex. s. 26ff, 117ff, 122ff, 136f, 216f och 298f.
- 57 Kukathas & Pettit 1992, s. 24ff. Jfr Rawls 1999, se bl.a. s. 76ff, 164ff, 170f, 179, 205ff, 464, 470f och 518ff.
- 58 Kukathas & Pettit 1992, s. 22ff.
- 59 Rawls 1999, s. 76ff och 127ff; citat på s. 76.
- 60 Ibidem s. 77.
- 61 Ibidem s. 77f.
- 62 Ibidem t.ex. s. 201ff och 221ff.
- 63 Ibidem s. 78.
- 64 Ibidem t.ex. s. 107, 202ff och 221ff. Kukathas & Pettit 1992, s. 52f.
- 65 Rawls 1999, s. 77f, 107 och 288ff; citat på s. 291.
- 66 Ibidem t.ex. s. 288ff; även 276ff. Jfr Rawls 1971 och 1975.
- 67 Rawls 1999, s. 195ff och 373ff. Kukathas & Pettit 1992, passim; se särskilt s. 58ff.
- 68 Rawls 1999, s. 195ff och 253ff.
- 69 Ibidem s. 373ff och 423ff.
- 70 Ibidem s. 28ff, 71ff, 253ff, 423ff och 475ff. Kukathas & Pettit 1992, s. 93ff.
- 71 Kukathas & Pettit 1992, se särskilt s. 113ff. Jfr Sandel 1982.
- 72 Kukathas & Pettit 1992, s. 139ff.
- 73 Rawls 1999, s. 346.
- 74 Ibidem s. 346ff. Bedau, red., 1969.
- 75 Rawls 1999, s. 347f.
- 76 Ibidem.
- 77 Ibidem s. 348f.
- 78 Jfr referenser i slutet av referenslistan.
- 79 Habermas 1997, s. 155.
- 80 Gutmann i Taylor 1995, s. 22. Jfr Habermas 1997, s. 154. Mera härom senare.
- 81 Habermas 1997, s. 8ff och 84ff. Jfr Andersson 2004a, s. 102ff.
- 82 Se föregående not samt Andersson 2004a, se t.ex. s. 59.
- 83 Habermas 1997, s. 63f.
- 84 Ibidem s. 71 och 143ff.
- 85 Ibidem s. 143 och 146f. Jfr Andersson 2002, s. 144f; 2004a, s. 132ff.
- 86 Habermas 1997, s. 84ff.

- 87 Jfr Andersson 2004a, s. 102ff. Om livsvärld och kommunikativt handlande med anknytning till Habermas.
- 88 Habermas 1997, s. 8ff och 84ff.
- 89 Ibidem s. 86ff och 97.
- 90 Ibidem s. 103ff. Jfr Mill 1859. Fröbel 1848. Andersson 1980, s. 28ff. Ds, opublicerat manus.
- 91 Andersson 2001a, s. 145ff; 2001b, s. 92f och 325ff; 2004a, s. 129ff och 144ff; 2004b, s. 61ff.
- 92 Ibidem 2004a, s. 102ff.
- 93 Kant 1996, s. 71 och 77.
- 94 Andersson 2001b, s. 37ff.
- 95 Ibidem.
- 96 Tranströmer 1978, s. 30.
- 97 Ibidem s. 11. Printz-Påhlson 1996, s. 57f, 91f och 166f.
- 98 Ibidem.
- 99 Ekelöf 1999, s. 166f.
- 100 Ibidem s. 363.

Referenser

- Andersson, Bo (red). 2000. Samhällets demokratiska värdegrund. En fråga om mångfald, olikhet men lika värde. Värdegrunden nr 1. Göteborgs universitet.
- Andersson, Bo. 2001a. Försoning för att kunna börja om. Svenska kyrkan, Sveriges samer och uppgörelsen med det förgångna. I: Värdegrunden nr 1. 2:a upplagan. Göteborgs universitet.
- Andersson, Bo. 2001b. Värdegrunden i ”poesi” och ”vardag”. Inblickar i poesins värld, i styrandes domän och i tidningars spegel. Värdegrunden nr 2. Göteborgs universitet.
- Andersson, Bo. 2002. Samhällets demokratiska värdegrund är skolans. Problematisering i åtta delar för debatt. Tankar utifrån en bok. I: Värdegrunden nr 3. Lärande dialoger. Ämnesdidaktiska perspektiv. Andersson, Bo, red. Göteborgs universitet.
- Andersson, Bo. 2004a. Vad är historiedidaktik? Några begreppsliga och teoretiska utgångspunkter för ämnesdidaktisk vetenskap, skolnära forskning och lärande i skolan. IPD-rapporter 2004: 7. Göteborg: Institutionen för pedagogik och didaktik.
- Andersson, Bo. 2004b. Kampen mot tänkande i termer av vi och dom. I: KRUT, Kritisk utbildningstidskrift 2004: 4. Stockholm: Föreningen Kritisk utbildningstidskrift.
- Andersson, Bo. 1980. Folkbildning i perspektiv. Studieförbunden 1870-2000. Stockholm: LT:s förlag.
- Andersson, Bo. Omvärldar och gränslöshet. Ur Ludwig Wittgensteins idévärld. (Opublicerat manus.)
- Andersson, Bo & Hägglund, Solveig (red). 2002. Barnets rättigheter. Värdegrunden nr 4. Göteborgs universitet.
- Barry, Brian. 1973. The liberal theory of justice. Oxford: Oxford university press.
- Bedau, H. A. 1969. Civil obedience. New York: Pegasus.
- Bobbio, Norberto. 2000. Rättigheternas epok. Göteborg: Daidalos.
- Claesson, Bo (red). 2003. Samer och ursprungsbefolkningars rättigheter. Värdegrunden nr 6. Göteborgs universitet.
- Ekelöf, Gunnar. 1999. Dikter. Stockholm: Bonniers, Månocket.
- Guttorm Kvenangen, Per. 1996. Samernas historia. Kiruna: Sameskolstyrelsen.
- Habermas, Jürgen. 1997. Diskurs, rätt och demokrati. Göteborg: Daidalos.
- Holm, Ann-Sofie, Osbeck, Christina & Wernersson, Inga. 2003. Kränkningar i skolan. Förekomst, former och sammanhang. Värdegrunden nr 5. Göteborgs universitet.

Idéer om jämlikhet. 1996. Texter bl.a. av David Miller, Richard Norman, James Fishkin och John Schaar. (Tidens idéserie 8.) Stockholm: Rabén Prisma.

Idéer om rättvisa. 1993. Texter av John Rawls, Amartya Sen, Michael Walzer. Introduktioner av Sven Ove Hansson och Jörgen Hermansson. (Tidens idéserie 1.) Stockholm: Tidens förlag.

Kant, Immanuel. 1996. Om den eviga freden. Stockholm: Rabén Prisma.

Kukathas, Chandran & Pettit, Philip. 1992. John Rawls. En introduktion. Göteborg: Daidalos.

Kymlicka, Will. 1998. Mångkulturellt medborgarskap. Nya Doxa.

Lundberg, Bengt. 1979. Jämlikhet. Socialdemokratin och jämlikhetsbegreppet. Lund: Dialog.

Lundmark, Lennart. 1998. Så länge vi har marker. Samerna och staten under sexhundra år. Stockholm: Rabén Prisma.

Margalit, Avishai. 1998. Det anständiga samhället. För en värdighetens politik. Göteborg: Daidalos.

Modig, Maria. 1996. Den nödvändiga olydnaden. Stockholm: Natur och kultur.

Moore, Barrington. 1978. Injustice: the social bases of obedience and revolt. New York: Sharpe.

Nozick, Robert. 1986. Anarki, stat och utopi. Stockholm: Ratio.

Ofstad, Harald. 1993. Vårt förakt för svaghet. Nazismens normer och värderingar – och våra egna. Stockholm: Prisma.

Peterson, Martin. 2001. Mänskliga rättigheter som global ideologi. I: Andersson 2001a; se ovan.

Printz-Påhlson, Göran. 1996. Solen i spegeln. Essäer om lyrisk modernism. Stockholm: Bonniers.

Rawls, John. 1996. En teori om rättvisa. Göteborg: Daidalos.

Rawls, John. 1971. A theory of justice. Oxford: Oxford university press.

Rawls, John. 1975. Fairness to Goodness. I: Philosophical review 84.

Ruong, Israel. 1982. Samerna i historien och nutiden. Stockholm: Bonnier Fakta.

Sandel, Michael. 1982. Liberalism and the limits of justice. Cambridge: Cambridge university press.

Sjölin, Rolf. 2002. En studie i icke-makt. Samer och samefrågor i svensk politik. Nordiska Sameinstitutet (NSI): Diedut 2002: 3.

SOU 1990: 44. Demokrati och makt i Sverige. Maktutredningens slutrapport.

SOU 1999: 25. Samerna – ett ursprungsfolk i Sverige. Frågan om Sveriges anslutning till ILO:s konvention nr 169. Betänkande av Utredningen om ILO:s konvention nr 169. Stockholm: Jordbruksdepartementet.

Taylor, Charles. 1995. Det mångkulturella samhället och erkännandets politik. Med bidrag av Anthony Appiah, Jürgen Habermas, Steven Rockefeller, Michael Walser, Susan Wolf. Amy Gutmann (red). Göteborg: Daidalos.

Tranströmer, Tomas. 1978. Sanningsbarriären. Stockholm: Bonniers.

Utsi, John E. 1993. We are still alive. (I: The Saami. People of the Sun and Wind.) Jokkmokk: Ájtte, Swedish Mountain and Saami Museum.

Överenskommet! 1995. Fyra internationella överenskommelser som ligger till grund för de nya läroplanerna. Stockholm: Skolverket.

Makten lever i relationen och i sin användning

Det demokratiska samhällets värdegrund är en grund *av* värden, som man skall försöka leva upp till och eftersträva, så långt det nu går. Målen är givna, men i sin absoluta form utopiska. Följaktligen blir värdegrunden därmed mera en fråga om en grund *för* värden, om vägen dit. Demokrati handlar om relationer och om maktutövning i relationer. Men hur kan i det perspektivet begreppet makt tolkas? Och hur har det tolkats av andra?

Några generella teorier

Vetenskaperna överflödar av maktteorier. *Makten* har setts som *personlig*, t.ex. inom familjen och den inre gruppen, som *opersonlig* i relationen till den rationella byråkratin med sin regelstyrning eller som *karismatisk* inom akademier m.m. Makten har förknippats med organisation, egendom och personliga egenskaper och maktens former och verktyg har strukturerats i tvingande makt (hot, straff), kompensatorisk makt (belöning) och betingad makt (påverkan). Det är Max Webers auktoriseringslära som aktualiseras i det förra fallet, John Kenneth Galbraiths maktanatomi i det senare. Teoretiker på maktens fält har i sin tur föranlett en tankeöverspridning till organisationsteorier av skilda slag, bl.a. i sin klassiska, hierarkiska form (Emile Durkheim) eller t.ex. i form av taylorism med människan som pusselbit i ett system eller en process (Fredrick Winslow Taylor).

Weber som upplevt Bismarcks Preussen / Tyskland underkänner både den traditionella och den karismatiska auktoriteten på grund av dess inslag av godtycke. Den byråkratiska auktoriteten med sin inneboende opersonlighet kunde mot den bakgrunden framstå som något att föredra. I takt med en utökad byråkratisering in i modern tid har det emellertid påtalats att opersonligheten hos organisationen kan föda såväl godtycke som avståndstagande samt en känsla av maktlöshet hos dem som utsätts för den byråkratiska auktoriteten. Byråkratierna kan dessutom även inom sig utveckla egna subkulturer. De kan bli sig själva nog och fjärra sig från medborgarna eller vissa grupper i samhället.

Humanistiska organisationsteorier lägger däremot mera vikten vid delaktighet, konsensus, trivsel och gemenskap. Samuel Owen kan ses som något av en motpol till Max Weber i det sammanhanget. Till bilden hör dock att det owenska idealet, implementerat i svenska brukssamhällen, gestaltat sig i en slutenhet, inte minst i produktivitetens intresse, vilken resulterat i såväl trygghet och omsorg som beroende och social kontroll, inte sällan till men för individens grundläggande fri- och rättigheter.

All byråkrati – i det offentliga livet såväl som inom moderna organisationer generellt – rymmer ambitionen att övervaka och kontrollera samtidigt som de övervakade och kontrollerade söker frigöra sig. Problematiken med sina inbyggda motpoler kan resultera i en ständig envig, en maktkamp som samerna befunnit sig involverad i, när de inte agerat konfliktundvikande, undflyende, ett förhållande som i sin tur aktualiserar motsättningen mellan nationalstatens gränsdragande ambitioner och samekulturens gränslöshet som ett led i näringsfånget, rennäring, jakt och fiske.

Demokratiteorier som Webers och Schumpeters om demokratisk elitism eller kritiken mot dessa och anslutningen till mera pluralistiska teorier behandlas mera senare i framställningen. Teorier om gerillarörelser, befrielseörelser, lämnas i det här sammanhanget mer eller mindre därhän. Samerna kunde ha formerat en sådan, men så har inte skett. Frågan om relationen mellan folket och eliterna äger däremot relevans. Den berörs utifrån flera infallsvinklar och i flera av bidragen i det här avsnittet av boken. Lewin, Cuff, Cohen, Arato är några bland många som behandlar dessa ting. Den civila olydnaden äger sin egen problematik. Den kan ställas i kontrast till Schumpeters modell, som behandlar synen på elitär respektive deltagande demokrati. I Schumpeters modell, den elitära demokratimodellen, framförs tanken att individen, individerna, skaffar sig makt via en kamp om folks röster. Den andra modellen framför i stället tanken på att klyftan mellan styrande och styrda krymps, möjligen en tänkbar framkomlig väg för samerna. Men som framkomlig väg har den också visat sig tveksam som teoretisk modell för samerna. Medborgardeltagandet har möjligen ökat i och med etableringen av sameting m.m., men det reella inflytandet har inte varit över hövan. Civil olydnad mot en majoritet kränker i viss mening folkflertalet, men samtidigt kränker majoriteten per definition minoritetens rättigheter. Protester har inte heller uteblivit – från såväl majoritet som minoritet.

Till frågan om kollektiva respektive individuella rättigheter hänvisas till författarens inledande kapitel. I det här sammanhanget kan det räcka med att antyda några övergripande tankar som framförts av Rawls, Dworkin, Habermas och Arendt. Medan de båda förstnämnda lanserar sina demokratiska teorier om

civil olydnad och aktualiserar frågor om rättvisebaserad civil olydnad, om minoriteters rättigheter i majoritetssamhället och övertalningsstrategier, väcker de båda senare sina om diskursiva samförståndslösningar. Generellt aktualiseras frågan om sambandet mellan staten och det civila samhället.

Relationer och habitus

I senare teorier om maktens former och uttryck beaktas i högre grad det variabla och det relationella. Människan, gruppen m.m. ses som delar i varierande sammanhang av omgivningar, varvid maktens mekanismer görs synliga. Människan lever i ett *maktens hav*, där *relationer* mellan allt och alla avgör maktförhållanden i tid och rum, mellan allt och alla.

Resonemanget för tankarna till filosofer som Michel Foucault och Gudmund Hernes. I själva relationen framträder *maktutövningen*, när aktör A förmår aktör B att handla som A önskar. Att lyckas i maktutövningen är en resursfråga, en fråga om en förmåga att belöna eller bestraffa. För den som utsatts för maktutövningen återstår motstånd eller anpassning, också det en resursfråga. Makt innebär således i någon mening utövat våld i samband med själva utövningen.

Foucault talar om samhällens sätt att utesluta vissa grupper ur den normala gemenskapen. Exkludering är ett sätt för samhället att genom sina institutioner disciplinera människan. Exkludering genom instängning eller avskärmning kan ses som en humanisering av lagstiftningen. Fysiska bestraffningsåtgärder kan framstå som inhumana vid jämförelse, men Foucault ser den förändringen snarare som en allt effektivare disciplinering av människorna, som fräntas sin delaktighet.

Kärnan i Foucaults tankar om makt summeras av Beronius med orden:

Makt existerar inte i substantiell mening, det finns med andra ord inte ett ting eller ett objekt som skulle kunna vara 'makt'. Makt är inte, så skulle man kunna sammanfatta Foucaults tanke, makt utövas.

(Beronius 1986, s. 22.)

Frågor som Vad är makt?, Varifrån kommer makten? och Vem innehar makten? blir närmast irrelevanta i det perspektivet. De ersätts av frågan Hur utövas makten? För Foucault gäller det att anknyta makten till den påtagliga verkligheten, det reella och nåbara. Makten i sig är vare sig reell eller nåbar. Den tillhör idévärlden.

Makten kan inte beskrivas som ett väsen. Den är operationell, en relation, inte ett attribut. Dess relationer vid utövningen förekommer, där de spelar en produktiv roll. Makten hos Foucault handlar om praktik, inte teori, i Foucaults fall således om ett slags teori om praktik. Maktutövningen består av relationerna mellan parter eller aktörer men framförallt om att förstå hur praktikerna agerar, under vilka villkor och till vilket pris. Den som makten utövas på blir själva förutsättningen för maktutövningen.

Genom historien har den som ägt jord och haft kapitaltillgångar kunnat skaffa sig de verktyg som givit *övertag* över andra och gjort *maktutövningen* möjlig. I och med industrialiseringen, folkrörelsesamhällets framväxt och demokratiseringen har de många genom artikulering av ett gemensamt budskap, mobilisering, organisering och etablering i beslutsprocesser skaffat sig erforderliga resurser för faktisk maktutövning.

Den historiskt och empiriskt förankrade tankegången som anknyter till Foucault aktualiserar i sin förlängning Bourdieus *habitus*. Individens erfarenhetsbakgrund i form av uppfostran och utbildning tillhör de förutsättningar som avgör människans handlingsförmåga, möjligheter att orientera sig, tänka, göra sin stämma hörd och handla i gruppen och i samhället. Begreppet slår en bro mellan struktur och aktör. Habitus avgör vilka strategier som är möjliga för individen i ett konkret sammanhang. Men möjligheten avgörs inte enbart av legitimitet och förutsättningar hos individen eller gruppen. *Resurser* – påtryckningsmedel – krävs, i form av rösträtt, deltagande, kapital, tillgång till etablissemangets kanaler m.m.

Barrington Moore jr betonar etablissemangets strävan att permanenta maktrelationer. Till begrepp som lydnad och revolt kopplar han frågan om orättvisorna i samhället. Hans grundläggande begrepp i analysen är klass och etnicitet. (1978)

Gudmund Hernes var en av de ledande inom den norska maktutredningen (1972-82), som inspirerade den svenska 1985-1990 med sin efterföljare 1998. Hos honom finns idéer om aktörens målinriktade, rationella handlande och om egenintresset som handlandets drivkraft som något av en överideologi. Idén är inte ny. Den förekommer även hos andra forskare som vinnlagt sig om att beskriva och analysera handlingsmönster, men den är värd att betona. Tanken på människan – och gruppen – som i grunden egoistisk kan inte utan vidare avfärdas.

I maktutredningarna studeras vidare medborgarnas möjligheter att delta i samhällets beslutsprocesser samt fördelningen av maktresurser för inflytande

inom olika områden i samhället – näringsliv, offentlig sektor, organisationer, opinionsbildning m.m. Utifrån dessa undersökningar kan en rad frågor väckas som rör enskilda individer och minoritetsintressen: Vilken möjlighet finns att delta och påverka? Vilka maktresurser förfogar man över?

Asymmetri och utövning

Man skulle kunna säga att makt förekommer endast i samband med sin utövning, att den förekommer i relationer mellan aktörer och att den utövas när interaktionen mellan dessa aktörer är asymmetrisk. Först då har aktören något att vinna för egen del av maktutövningen. Men tillvaron flödar av *asymmetri*, aktörer som har övertag över andra i olika avseenden genom sina överlägsna resurser, inre och yttre.

All makt skall utgå från folket, säger grundlagen. Men vad innebär det? Att alla skall ha lika mycket att säga till om? Att majoritetskollektiv skall ha makten över andra, människor och grupper? Vi röstar fram våra representanter och majoritetsbeslut gäller. Kan demokratin tillåta majoritetsförtryck av minoriteter? Så har det ofta blivit. Likaså har, i den representativa demokratin, några representanter fått ikläda sig rollen som beslutsfattare i individernas och gruppernas ställe. Organiserade grupper har inte sällan haft större möjligheter än de många enskilda individerna att få sina egna representanter valda, sina egna intressen tillgodosedda i beslutssammanhanget. I en närmast korporativistisk mening, skulle man kunna tillägga.

De stora kollektiven har blivit för mer än de mindre, och den stora mängden enskilda människor, utan anslutning till kollektiv, har givits minimala möjligheter att göra sin stämma hörd. När den direkta demokratin tillåtits fungera mera ostört, som t.ex. vid folkomröstningar, har uppfattningar gett sig tillkänna som visat sig diametralt avvika från dem folkets valda representanter givit uttryck för. Klyftan mellan maktelit och folk kan framstå som betydande inom ramen för den demokrati som är vår och som anses demokratisk, eftersom de i demokratisk ordning beslutade spelreglerna följs. Demokratin kan därmed rymma såväl *minoritetsförtryck* av majoriteter som *majoritetsförtryck* av minoriteter. Att stå emot är eller kan vara en dygd.

Aktiv och effektiv *maktutövning* av minoriteter kräver samling och enhet kring det gemensamma intresset, representation inom det parlamentariska systemet och acceptans av det politiska etablissemanget, som samtidigt måste vara mottagligt för den altruistiska maktutövningen, hänsynen till allas bästa, inte bara det egna särintresset. Minoritetsinflytandet förutsätter maximal identifikation inom gruppen, och att den identifikationen och enheten även visas

mot omvärlden. Det yttre trycket från majoritetssamhället kan bidra till och till och med framtvunga den enheten, skapa samförstånd inför aktioner av skilda slag. Känslan av etnisk samhörighet är en grundläggande resurs för minoriteten, likaså majoritetsmaktens erkännande av minoriteten och hänsyn till minoriteten i själva maktutövningen. Liksom de stora folkrörelserna en gång inlemmats (koopterats) i det politiska etablissemanget har på senare tid minoriteter i någon, om än blygsam mån, kunnat komma till tals. Men någon reell maktutövning har det knappast blivit fråga om.

Är majoritets- eller minoritetsförtryck rättvist i en demokrati, som hävdar jämlikhet, jämställdhet, individens frihet och solidaritet med svaga och utsatta? Går jämlikheten att förena med individens frihet? Går friheten att förverkliga sig själv att förena med solidariteten med andra? Riskerar inte den liberala fokuseringen på den enskilda individen att äventyra solidariteten med andra, individer och grupper, speciellt i en konkurrensutsatt värld, där betyg i skolan, vinster i företagen m.m. skall skilja agnarna från vetet? Löper man inte alltid i sådana sammanhang risken att principen om allas lika värde, rätten att vara olik men lika mycket värd, jämlikheten osv. åsidosätts? I ekonomismens, konsumismens, kapitalismens, själförverkligandets värld kan friheten, jämlikheten och det lika värdet för alla och en var äventyras. Kanske är de målen utopier och strävansmål, som inte kan nås.

I vår konkurrensinriktade och individualiserade värld har solidariteten med svaga och utsatta blivit en ledstjärna i försöken att skapa om inte lika värde och jämlikhet så i varje fall ett så lika värde och ett så jämlikt samhälle som möjligt. Sociala skyddsnät samt stöd åt marginaliserade grupper har varit en politisk väg ur ett dilemma, där en ökad konkurrensutsättning tenderat att slå ut individer och grupper. Folkhemspolitik, kollektivavtal, vuxenutbildning, jämställdhets- och jämlikhetspolitik, hänsyn till minoriteters rättigheter att besluta i egen sak i vissa frågor har varit satsningar i den riktningen.

I historiens ljus har vägen varit lång *från* det självklart ojämlika samhället, där ett fåtal hade rösträtt, där rasbiologiska tankar växte sig starka och man sorterade människor i över- och underlägsna, tvångssteriliserade drygt sextio tusen människor, när det begav sig på 1900-talet, där man talade om A- och B-barn m.m., *till* ett mera anständigt och mindre förödmjukande samhälle. Rasbiologins dagar är förhoppningsvis ett minne blott, men rådande ekonomiska och politiska system, där förverkligandet av individen betonas mera än kollektivet och solidariteten, där konkurrensens och tillväxtens evangelium predikas över allt annat, blir utslagningen av vissa och marginaliseringen av andra mer eller mindre oundviklig. Det minsta man kan göra i jämlikhetens och solidaritetens namn, i syfte att verka för respekten för olikheten och det lika värdet, är att i John Rawls anda ge dem som är mest förfördelade det bättre

genom ändringar i fördelningen av makten och resurserna. Därmed skapas i varje fall ett demokratiskt system som gör jämlikheten och det lika värdet till ett strävansmål, inte nåbart men möjligt att närma sig, steg för steg.

Gränser och gränslöshet

Betoningen på individen och friheten har en ideologiskt liberaldemokratisk förankring, betoningen på kollektivet och solidariteten en socialdemokratisk. Kopplingen mellan dem skapar en *socialliberaldemokratisk profil*, som i det moderna, svenska samhället, i det moderna EU, där Sverige ingår, och i den konkurrens- och tillväxtinriktade västvärlden som helhet kan bli allt mindre gångbar som realitet, såsom situationen idag gestaltar sig och inför framtiden, om inte den sociala, medmänniska dimensionen ges större utrymme. *Människor* som bricker i ett konkurrensutsatt tillväxtmaskineri, där takten ökar, riskerar utslagning.

I ett system, *där* människor genom politiska beslut och företags exploatering mer eller mindre hänsynslöst utnyttjar *naturen* och markens resurser och omformar naturen för sina egna syften och behov och inte anpassar sig till vad naturen har att ge på lång sikt *och där* ett förhållande mellan människor och natur skapas som inte bygger på ömsesidig hänsyn mellan dem, kan självutplåning befaras, och klyftan vidgas mellan naturskövlande och naturrespekterande kulturer. Därvid tangeras synen på naturen, som något man *äger*, fritt förfogar över, eller som något man har till låns från tidigare generationer att *förvalta* för kommande. Sådana variationer i synsätt är centrala inslag i de bilder av världen vi bär med oss. De industrialiserade staternas världsbilder skiljer sig ofta nog på den punkten t.ex. från ursprungsfolkens.

Resonemanget aktualiserar frågan om naturgivna *gränser* och *gränslöshet* å ena sidan samt gränser som mänskliga påfund å den andra. Gränser mellan stater går på tvärs med naturens egna och även med nationsgränser. *Stat* och *nation* är inte samma sak. En stat är det geografiska område, ofta kallat land, där vissa lagar och förordningar gäller och föreskriver rättsläget. Nation som begrepp handlar om identitetskapande, gemensam kultur, språk, litteratur, religion, historia m.m. Resonemanget anknyter till frågor om etnicitet och identitet.

Statsgränser tenderar att bli onaturliga, stater att bli heterogena i kulturellt och etniskt avseende. Flera nationer finns som regel i en stat på samma sätt som en nation förekommer i flera stater. Man talar om mångkulturella stater men borde kanske beteckna dem som flerkulturella. Samerna finns i Sverige tillsammans med andra kulturer samtidigt som samerna som grupp, även om de är flera, finns i flera stater, Norge, Sverige, Finland och Ryssland.

Nationen förknippas med identitet, något de som tillhör den har gemensamt. Staten kan på sikt uppnå en sådan med hjälp av ”moroten” och ”piskan”. I det förra fallet utvecklas en samhörighet genom ett successivt inkännande, i det senare kan staten genom åtgärder söka påtvinga folket en sådan. Likriktningspolitik har varit vanligt genom historien. I Sverige har man talat om försvenskning och tvångskristnande Viljan att sudda ut det heterogena har funnits.

Det som Lévi-Strauss beskrivit som giltigt för språkutvecklingen kan också ha relevans för samhällsförändring inom stater i stort.

... språk med samma ursprung tenderar att avvika från varandra ... medan språk som uppvisar varierande ursprung men som talas i angränsande områden utvecklar gemensamma egenskaper.

(Levi-Strauss 1999, s. 13.)

Likheten tenderar att övergå i det särskiljande, medan olikheter närmar sig varandra. Det kan ligga i sakens natur, men tillståndet av balans eller obalans kan även påskyndas av makthavares påtryckningar. I den påstått monokulturella staten predikas mångfaldens evangelium, men i insikten om att det monokulturella samhället är en myt i demokratins namn kan staten komma att vända det budskapet ryggen. Kontrollbehovet övertrumfar det demokratiska målet. Det annorlunda fräntas spelrum.

Samtidigt som globaliseringen förespråkar gränslöshet i olika avseenden värnar stater sina gränser utåt och inåt, mellan stater samt mellan grupper inom stater. Formella gränser upprätthålls i en informell värld. Spänningar uppstår mellan militärstrategiska, näringsgeografiska, religiösa, språkliga, andra kulturella och traditionella gränser och politiska gränser, som är resultatet av gårdagens och dagens maktutövning, medan transnationella intressen överskrider gränser och inte knyter sina strävanden till särskilt territorium.

Nation och stat

Begreppen nation och stat har emellertid innehållsmässigt förändrats över tid och varit variabla mellan rummen. *Nationsbegreppet* är inget undantag. Det har omdefinierats, och i det arbetet har forskare och filosofer varit behjälpliga. När nationstanken från Wienkongressens dagar – ”ett folk, en nation, en stat” – revitaliserades hundra år senare (1914) slöt filosofer som Henri Bergson och andra upp kring den. Det politiskt korrekta – den rådande statssynen – har i alla

tider funnit sina tillskyndare bland dem som haft den intellektuella förmågan att formulera och influera i samband med homogeniseringen av staten.

Om nation är begreppet för ett tillstånd, där en grupp människor har gemensamma intressen och värderingar som den försöker förverkliga, så har begreppet nationalism ofta kommit att beteckna strävandet att stöpa alla människor i en stat i en form eller att skapa en ny stat av de områden, där nationen befinner sig. Samisk nationalism skulle mot den bakgrunden kunna ses som strävandet att skapa en samisk stat av områden i de fyra staterna i norr.

Forskarvärlden är splittrad i synen på *nationen* och *nationalismen*. Det har hävdats

- att nationen skapar nationalisterna
- att nationalisterna skapar nationen
- att nationellt tänkande utgör en del av den mänskliga naturen (primordially tänkande)
- att nationellt tänkande är en subjektiv företeelse som är möjlig i vissa samhällen och omöjlig i andra
- att nationalism är möjlig i alla samhällen
- att nationalism enbart kan förekomma i moderna 1800- och 1900-talssamhällen, inte i Tredje världen
- att nationalism föds ur spänningar i samband med kapitalismens behov av kontroll över den politiska utvecklingen
- att nationalismen emanerar ur imperialistiska storhetsdrömmar
- att nationalismen är drivkraften i folks befrielsekamp
- att nationalismen är sprungen ur nationell identifikation
- att nationalismens drivkraft är heterogeniteten i sig
- att homogena samhällen strävar att hävda mångfaldens, heterogenitetens, betydelse
- att nationalismen är ideologiskt förankrad och rymmer en högerpreferens
- att nationalismen inte är knuten till viss ideologi m.m.

Begreppet är komplicerat, verkligheten likaså. Under 1800- och 1900-talen förekommer flera varianter. Nationalitetsrörelser har verkat såväl enande som splittrande. I Tyskland och Italien verkade nationalismen enande under 1800-talet. I den inkluderande nationalismens Hitlertyskland likaså i och med att alla tysktalande skulle samlas i den ariskt renrasiga staten. Där knöts dessutom begreppen nation och ras samman, varvid den egna överlägsenheten gentemot andra betonades. I Norden fungerade nationalismen splittrande. Norge skildes från Sverige. Den heterogena Sovjetstatens sönderfall kan möjligen betraktas utifrån samma synsätt. I någon mening kan även befrielsenationalismen i Afrika

under 1900-talet ses som splittrande. En splittring som i nationsperspektivet är problematisk i flera avseenden, eftersom europeiska kolonisationer med egna intressen för ögonen med penna och linjal konstruerat gränser som på intet vis överensstämmer med nationella, etniska eller sociokulturella intressen hos afrikanerna. En samisk statsbildning skulle möjligen verka enande för samerna men splittrande för de stater där de nu befinner sig.

Staten och det civila samhället

Cohen och Arato relaterar det *civila samhället* till den politiska teorin. Det civila samhället representerar livsvärldens socialisation, association och kommunikation. Hur kan det civila samhället få inflytande över det politiska och det ekonomiska samhället? Så kan en av de grundläggande frågorna formuleras, och den uppmärksammar relationen mellan den elitistiska och den deltagande demokratin, mellan liberalism och kommunikation och mellan välfärdsstatens kritiker och försvarare. Normativt handlar debatten om individuella och kollektiva rättigheter som maktmöjligheter, om marknadsambitioner på tvärs med t.ex. ursprungsfolks ambitioner, skilda synsätt på förhållandet till naturens resurser samt mellan byråkrati och demokrati.

Delvis har den problematiken redan berörts. Den aktualiserar vidare tankegångar i Hegels ramverk: rättslighet, mångfald och offentlighet, men framför allt Gramscis och Parsons trepartsmodell: det civila samhället, ekonomin och staten. Kritik har framförts, bl.a. av Arendt, om den offentliga sfären som politiskt begrepp, och Habermas ifrågasätter det rimliga i att över huvud taget laborera med en tudelning av offentligheten, en tudelning som rimmar illa med hans förmedlingsmodell. Och bland kritikerna återfinns också Foucault med sin relationella syn på hela maktproblematiken.

I en situation med en stark *nationalstat* och svaga minoriteter saknar den emellertid inte relevans. Balibar och Wallerstein kompletterar bilden med sin fråga om sambandet mellan ett utvecklat tänkande i termer av Vi och Dom, ett i och för sig komplicerat tänkande, om man ser samhällen, stater, folkgrupper som föränderliga och relationer som dynamiska. Några statiska samhällen finns inte annat än i teorin, och den omständigheten komplicerar teorin. Balibar och Wallerstein ser rasismen, synen på Vi och Dom med tillägget att Vi är överlägsna Dom, som en social relation, anknuten till nationalstaten och uppdelningen mellan centrum och periferi. Resonemanget försvåras vidare av att sambandet mellan ras och nation är allt annat entydigt, inte heller sambandet mellan ras och rasism. Rasismen framstår som universell, medan den historiska nationen framstår som just nationell – och närmast mytisk. Tänkandet i termer

av Vi och Dom förefaller vidare tillta i en tid då nationalstaten försvagas, medan nationalistiska strömningar växer sig allt starkare.

I ett samiskt perspektiv kunde man tänka sig att situationen för samerna skulle underlättas i och med ökad transnationell samverkan i Europa och världen. Men så enkelt är det inte. Dessutom tillhör vare sig Ryssland eller Norge EU, en tänkbar försvårande omständighet. Men även om också dessa stater ägde medlemskap i den europeiska gemenskapen finns det inget som antyder att samernas situation skulle förenklas. Nationalstatsmyten med sina nationalistiska klangbottnar styrs av andra krafter än de som kan bemästras inom ramen för en europeisk gemenskap. Nationalismen kan till och med gå stärkt ur strävanden efter vidgade gemenskaper, såväl den svenska nationalismen som den samiska. Och med det senare påpekandet hamnar vi åter på ruta ett, kan man tycka.

Historia, myt – och minne

Hylland Eriksen, Ricoeur och Lévi-Strauss är några av dem som ägnat frågan om historia och myt sitt intresse.

Historia som myt – eller verklighet – skapar identitet som mobiliserar, skapar sammanhållning, en resurs i maktutövningen i varje relation. I det förflutna finns den historia som utgör grunden för senare tiders mytologiseringar. Ingenting i historien upprepar sig. Händelser i sina relevanta sammanhang är unika, men *likheter* kan förekomma och förekommer. Generaliseringar uttalas utifrån likheten som den visar sig i tolkningen av händelserna. Harmonisering följer av den generaliseringen. Likhetstänkandet, och det medvetna generaliseringsbehovet, föder myten, omvandlar historien sådan man vill se den. Och ”man” kan i det här fallet vara en etnisk grupp, en nation eller en stat.

Kollektiva minnen växer fram, tillägnade, önskade och användbara. Gruppen, nationen, staten behöver det gemensamma kollektiva minnet, myten, för sin inre kraftsamling. Myten samlar inåt och särskiljer utåt. Myten omfattar här och nu vare sig det övernaturliga, det osanna eller det påhittade.

Ricoeur talar i sitt arbete *Temps et récit* om berättelserna om det som varit och han ser i dessa en syntes av fiktion och nedteckningar, inte den verkliga händelsen, som inte låter sig återskapas.

Historien retuscheras vidare av mytens makthavare i tidrummet. Folk har manipulerat genealogier för att göra anspråk på mark. I diktaturer har uppgifter, nya historieskrivningar, kommit och gått. Myterna anpassas till dagens behov. Historieförfalskningar, javisst, men även mera förfinade insatser förekommer.

Etnocentrism – eurocentrism – egocentrism. Betoningarna är tidrummens barn. Förskjutningar av beskrivningen till form och innehåll äger rum. Tänkandet i termer av Vi och Dom sätts allt som oftast i system, i alla samhällen, inte enbart i diktaturer, något som maktutövare i s.k. demokratiska samhällen gärna velat gesken av.

Inte minst av det skälet blir det en angelägen uppgift för var och en att skaffa sig redskapen för av avslöja *tendens* och *centrism* i varje framställning, talad eller skriven.

Tendens i ett läromedel kan synliggöras genom att urvalet utvärderas och värderingar identifieras. Vad finns med och vad saknas? Vilka värdeladdade ord och formuleringar kan urskiljas? Den första frågan brukar inte förorsaka något större besvär, medan den senare kan behöva utvecklas.

Enskilda ord och formuleringar kan vara *värdeladdade*. Med bibehållen vakenhet inför risken för *anakronismer* blir det nödvändigt att formulera vissa frågor. Vad är en värdering? Varför används ordet eller formuleringen? Kan det finnas någon grund för användningen? I vilket sammanhang används ordet eller formuleringen? Vad handlar texten om? Jämförelser med beskrivningar av samma sak i ett annat läromedel kan föra diskussionen vidare. Ordet eller formuleringen kan ha levt kvar och ha sin grund i tidigare användning eller illustrera skilda synsätt. Traditionens makt, variation i tidrummet eller föränderlighet över tid kan framträda. Ett annat spår att utveckla kan vara: Är det bara vi här och nu som uppfattar ordet eller formuleringen som värdeladdad? Varför gör vi i så fall det? Tillförs tankar om ordets eller formuleringens *kontrollerbarhet* kan analysen föras vidare. Går uppgiften att kontrollera, och i så fall: Hur? Är den sakligt underbyggd? Vem avgör sakligheten? Vem äger *tolkningsföreträdet*? Hur långt man kommer är svårt att avgöra i det enskilda fallet, men vägen mot målet är mödan värd, som Karin Boye uttryckt det i dikten *I rörelse*.

Ett krig har i ett läromedel ansetts ha fått ett ”lyckligt” slut, en kultur eller ett folk har framställts som ociviliserat. Det är formuleringar som måste följas av frågor av typen: Ett lyckligt slut för vem? Det är förstås lyckligt att krig tar slut. I ett humanistiskt och humanitärt perspektiv kan krig anses ha enbart förlorare, men i ett militärt eller ekonomiskt maktperspektiv kan det anses ha både vinnare och förlorare. Liv går förlorade på båda sidor. Krig kostar stater pengar. Militärindustrin tillhör vinnarna. Någon stat kanske tillskansar sig förmåner genom kriget, en stärkt maktställning, naturtillgångar och områden, men på någon annans bekostnad.

Vad menas med civilisation? Vilken civilisation är civiliserad? Vem avgör? Vem har tolkningsföreträde? Vi själva? Vi och domtänkandet kan synliggöras eller anas. Och det är inget konstigt med detta. Vi kan inte utan svårigheter frigöra oss från oss själva, våra egna prioriteringar, preferenser, synsätt och utgångspunkter, men medvetenheten om att så är fallet, som ett led i en kritisk skolning, är en viktig kunskap att tillägna sig.

Innehållet i läromedlet, även om det hämtats från forskares varierande rön, förhindrar inte perspektiven Vi och Dom. Även forskarna bär det med sig i valet av frågeställningar, källor, metoder och vetenskapsfilosofiska utgångspunkter. Skillnaden mellan en forskares arbete och ett läromedel i skolan är emellertid den att det på forskningen ställs krav på *kontrollerbarhet*. Val av frågor, material, metoder och teorier skall vara angivna och preciserade.

Både forskning och läromedelsförfattande har sina paradigmatiska förutsättningar som styr egna sinnen och påverkar andras. Vad vi forskar och skriver om och hur vi utformar framställningen bestäms av dessa förutsättningar, som rymmer preferenser och prioriteringar i tid och rum. Samhällen förändras och vi i dem. Från ett paradigm präglad av fosterländskhet har vi genomgått ett i solidaritetens tecken, ett slags kollektivistiskt vård- och omsorgsparadigm, för att i dagens konkurrensutsatta värld ha hamnat i ett mera individualistiskt och självförverkligande paradigm. Det är inte märkligt i sig. Det märkliga vore, om vi förblir omedvetna om det förhållandet.

Läromedel i historia, men även i andra So-ämnen, präglas också av *centrism*. Intresset fokuseras på centrum framför periferi. Sveriges historia tenderar att bli mälardödsdagens, Europas historia Västeuropas, den globala historien Europas. Påståendet är förstås något tillspetsat. Exempel på motsatsen är förhållandevis lätta att finna, men i stora drag finns fog för det påståendet. Kulturer i Latinamerika, Afrika och Asien uppmärksammas på européers villkor. Det gäller även det kanske bästa läromedlet av alla, den historiska atlas som alltför sällan används som läromedel i skolan. Riken och högkulturer i t.ex. Afrika före européernas ankomst och kolonisationen är praktiskt taget helt osynliggjorda.

Myten blir historien, som den lanseras av majoritetskulturen men även av minoritetskulturen. Myter är försök att legitimera ett maktförhållande, ojämnt och asymmetriskt. Ursprungsfolk ges i mytologins värld en guldålder, ett storvulet förflutet, ett stillastående nu. Det knyts dessutom inte sällan till naturen. *Schabloner* etableras. Nyanser går förlorade. Överförenkling tar över. Tudelning. Civiliserade ställs mot ociviliserade, det goda mot det mindre goda, ja, till och med det onda. Civilisationsmyten används av makthavaren i nedvärderande syfte.

Fortfarande anses vetenskapen vara mytens motpol. Så är långtifrån alltid fallet. Vetenskapen bidrar inte sällan till att cementera myten: svenskar och samer – Vi och Dom. Alternativet till cementeringen kan vara att ignorera den svagare i relationen. Samerna är ju mer eller mindre osynliggjorda i svenska läromedel, som sovjetmakten på sin tid förträngde tsartiden.

Mytens funktion är att ge legitimitet, politisk, ekonomisk och social. Tankegången är Bronislaw Malinowskis, grundare av den moderna socialantropologin. Med symboler – accentueringen av vissa symboler, sedvänjor, ett historiskt förflutet, en minnes- och hedervärd historia – etableras och byggs myten, och den presenteras i den behovsstyrda dräkten med angivet innehåll, mer eller mindre sakligt underbyggt. Detta gäller såväl grekiska stadsstater som germanska folk, såväl svensk stormaktstid som samiska anor. Olika tider har haft olika behov av att lyfta fram något i ljuset till något större än det de facto varit.

Idag – i och med denna skrift – löper vi själva *risk* att bidra till den samiska myten. I Tyskland har den etniska myten lyfts, något Habermas varnar för inför en eventuell renässans. I Norge och Sverige lyfts medeltiden, och inte minst då vikingatiden, till något slags vetenskaplig oigenkännlighet. Samerna är alltså ”underdogs” i det här avseendet, men om framtiden är det som alltid svårt att sia. Och myten bärs av makthavaren i tidrummet, legitimeras i ett maktbärande syfte. Myten är tidens barn, inte verkligheternas verklighet. Och i kölvattnet finner sig behovet av nationsflaggor, nationalsånger, nationaldräkter och andra symboler för särarten. Alla folk, nationer, lever i en värld av myter som de vårdar som sina.

Myten ger makt som i någon mening är legitimerande och hegemonisk. Dessa myter utmanas av andra myter, t.ex. den samiska. Myter, nya och gamla, mäter hela tiden sina krafter med varandra.

Historia och myt går hand i hand. Ungefär så formulerar sig Lévi-Strauss. Sartres uppdelning mellan samhällen med och utan historia finner inte stöd hos honom. I stora stycken överensstämmer skriftfolkens och de skriftlösa folkens historia och historieskrivning med varandra. Båda är myter, och myterna är anakronistiska. Vår tids värderingar avgör mytens innehåll och form, nedtecknad eller berättad. Trots satsningarna i vår egen tid på att etablera en europamyt framstår nationalstatsmyterna alltså som de vanligast förekommande, till synes svåra att revidera. Sambandet mellan historia och myt medför ett slags missbruk av historien, men behovet av missbruket står starkt.

Myten ger personlig och kollektiv identitet, som är relationell och situationsbestämmande. Man kan dessutom som enskild individ ha skilda identiteter parallellt.

Ibland är man svensk, ibland same, ibland renägare, ibland innevånare i en by, ibland tillhörig en släkt, familj, bofast, nomadiserande osv. Varje identitet föder sina rotmetaforer som hållpunkter för tillhörigheten.

Etniciteten – kittet i maktrelationen

Etnicitet kan härledas ur de grekiska orden för folk (ethnos) och tillhörig ett folk (ethnikós). Det är ett komplicerat begrepp, som väcker frågor: Vad är ett folk? Hur kan man skilja ett folk från ett annat? Vad särskiljer utåt? Vad förenar inåt? Funderingar i dessa termer rymmer också svårigheter, som kan visa sig svårförenliga med de grundläggande demokratiska värden som formulerats om jämlikhet och alla människors lika värde. Att särskilja kan skapa en Vi- och Domkänsla, föda tankar på över- och underlägsenhet, en form av rasism. I vardagligt tal hör man epitetet rasism nämnas, men även omvänd rasism, när utsatta för rasism reagerar mot dem som utsatt dem. Att betona det som är annorlunda framför det som är gemensamt kan utveckla och nära konflikt-teoretiska tankar, gynna motsättningar på samsynens bekostnad. Olikheten kan läggas till grund för myter, som präglar synen på medmänniskor, som tilldelas åsikter, synsätt och handlingar som mera överensstämmer med mytbildarens uppfattningar än verkliga förhållanden. Öppenhet i relationen och i informationen om olikheten skapar grogrund för förståelse, motverkar främlingsrädsla och ger förutsättningar för en maktutövning, där hänsyn tas till människors olikhet men lika värde.

Som vetenskapligt begrepp tillämpades etniciteten redan på 1960-talet inom antropologi och andra samhälls- och kulturvetenskaper. Efterkrigstidens avkolonisering med sina sociokulturella verkligheter lade grunden. Begreppet fyllde imperialisternas begreppsbehov vid beskrivningen av verkligheten, som den tedde sig för dem just då. Frigörelsesträvan och de många begränsade krigen härleddes ur etniska skillnader, språk, kultur, historia. Det nya inom den vetenskapliga forskningen för 30-40 år sedan var synen på begreppet. Från att ha betraktats som statiskt och kommit att handla om tillstånd och egenskaper tillfördes i vetenskapliga sammanhang en mera dynamisk dimension. Studiet av relationer mellan etniska grupper som sociala processer sköt fart.

Det mångbottnade begreppet fick definieras med hänsyn till formuleringen av problemet i den aktuella forskningen, men begreppet etnicitet har även definierats i mera allmänna ordalag, bl.a. av Hylland Eriksen i anslutning till andra forskare på området:

Ethnicity is an aspect of social relationship between agents who consider themselves as culturally distinctive from members of other

groups with whom they have a minimum of regular interaction. It can thus also be defined as a social identity (based on contrast vis-à-vis others) characterised by metaphoric or fictive kinship.

(Hylland Eriksen 1993, s. 12.)

Etnicitet blir i det perspektivet en fråga om sociala relationer mellan aktörer som upplever sig som kulturellt avskilda från medlemmar av andra grupper med vilka de har ett minimum av interaktion. Det är den sociala identiteten som betonas, och etniciteten framstår som ett slags social konstruktion, som avser klassificering av människor och grupprelationer. Begreppen ras och nationalitet har som social konstruktion med tonvikten lagd på *klassificering* efter relationer, identitet och kulturlikhet beröringspunkter, men samhörigheten mellan begreppen är komplex och förbigås här. Relationen mellan etnicitet och klass är om möjligt än mera komplicerad. I senare forskning har även begreppet stam övergivits och ersatts med etnisk grupp. Etnicitet och identitet har vidare inom forskningen kommit att ses som en aspekt av en relation, inte en egenskap hos en grupp.

Social stratifiering, skiktning av samhället i strata efter materiella resurser, egendom, kapital, etnicitet, religiös tillhörighet osv. tenderar att ge någon viss grupp övertag över någon annan. Skiktningen emanerar ur orättvisor, bristande jämlikhet i något avseende. Övertaget tenderar vidare att tillta eller avta över tid. Marx lanserar klassbegreppet, klyftan mellan dem som äger och de egendomslösa. Weber tillför statusbegreppet, det sociala anseende en grupp har och som kan mobiliseras och organiseras i syfte att nå målet, som i Foucaults perspektiv innebär en stärkt maktställning för endera parten i relationen. Giddens och Saunders berör den problematiken och anknyter den till begreppet etnisk grupp, som i sig inte innebär en bestämning av vem som har övertaget, övermakten, i relationen. Makten framställs under alla förhållanden som allt annat än statisk, oberoende av om det i maktrelationen rör sig om minoriteter som diskrimineras av majoriteten. Diskriminering kan i stället stärka känslan av gruppsolidaritet hos minoriteten. Känslan av status hos minoriteten kan stärka dess ställning – inåt och utåt. Känslan av stolthet över sin tillhörighet – i kombination med en stark gruppsolidaritet – kan öka möjligheten att påverka egen situation.

Forskningen har huvudsakligen ägnat sitt intresse åt relationer mellan etniska grupper, assimilering- och diskrimineringsfrågor, identitetsprocesser, kulturbyten, xenofobi och rasism. Ursprungsfolkens situation är i det sammanhanget ett specialfall, eftersom de är just ursprungsfolk i ett territorium, som nationalstaten koloniserat. I realiteten är de som medborgare politiskt maktlösa i staten, men de har en identitet som förenar dem i etniskt hänseende, alla

olikheter till trots. Ursprungsfolk, t.ex. samer, är olika som flertalet andra etniska grupper. Det finns egenskaper som förenar och som skiljer. Det samiska språket är egentligen flera språk även i nationalstaten Sverige, nordsamiska, sydsamiska och lulesamiska. De samiska språken kallas ofta dialekter, men skillnaden mellan nord- och sydsamiskan är avsevärd. Frågan om språk eller dialekt framstår i det ljuset som en definitionsfråga. Även i en rad andra avseenden förekommer stora skillnader samegrupper emellan. Det finns anledning att tala om flera olika samiska folk. I relationen till staten – den svenska, den norska, den finska och den ryska – har de emellertid det gemensamt att de alla blivit utsatta för statens koloniala strävanden.

Inom forskningen har en rad kriterier på etnisk grupp använts under årens lopp, bl.a. gemensamt ursprung, biologisk självreproduktion (giften inom gruppen), gemensamt territorium, kulturella särdrag, fysiska särdrag, stark social gemenskap (gruppsammanhållning), lojalitet mot värderingar som är gemensamma (t.ex. normer för familjebildning), chauvinism, gemensamt språk, gemensamma symboler, särskiljande religion eller trosbekännelse, den egna känslan av tillhörighet till gruppen, sammanhållning som skydd i en okänd värld, yttre migration som förmått medlemmarna att gå samman, inre splittring som uppvägts av yttre hot osv.

Etniska grupper kan vara såväl majoritetsgrupper som minoritetsgrupper i staten. Svenskar och finländare i Sverige och Finland tillhör de förra, svenskar i Finland och finländare i Sverige de senare. Kurder och samer är exempel på minoritetsgrupper i de stater där de förekommer. De har dessutom det gemensamt att de finns som minoritetsgrupper i flera stater samtidigt. Styrkan hos en etnisk minoritet bestäms bl.a. av identitetens artikulering, mobilisering och etablering i samspel med storsamhällets, de statsbärande makthavarnas, ageranden mot minoriteten i ord och handling. Relationen i sig tenderar att förorsaka etnocentrism, som historien visat i olika tider och rum. Varje tid rymmer sina kulturella värderingar, som har en benägenhet att utkristalliseras i ett tänkande i termer av vi och dom.

Forskningen har främst ägt rum inom etnografien med sin tonvikt på grupper och folk och inom antropologin med sin på människan. Inom kulturanthropologin, som studerar folkslags och etniska gruppers historia, har vidare etnohistoria utvecklats som en särskild gren med överspridning till andra vetenskapliga discipliner, inte minst historia och sociologi. I brist på skriftliga källor har forskare på det området hänvisats till muntlig tradition, arkeologiska lämningar och lingvistiska data. Etnohistoriker har bl.a. i USA kommit att spela en viktig roll som experter i rättsprocesser som rör indiagrupperns krav på markrättigheter.

I takt med att forskningen brutit ny mark har en utveckling skett på det metodiska planet. Etnometodologi, ett slags fenomenologisk metodik inom sociologin, har uppstått genom ett sambruk mellan sociologi, antropologi och språkvetenskap. Den kanske främste företrädaren på det området är Harold Garfinkel. I den sociala interaktionen uppnås vissa mål, varvid normer definieras som ligger till grund för nya mål, allt i en ständigt föränderlig men målstyrd process. Etnisk grupp ses som ett dynamiskt begrepp, som påverkas av förändringar av politiska och sociokulturella förhållanden i samhället, i rummet och i tiden.

Etnicitet används som begrepp i vetenskap och i vardagligt språkbruk. Det har förknippats och förknippas med begrepp som identitet, nationalitet, mentalitet, assimilering, integrering, symmetrisk eller asymmetrisk interaktion m.m.

Mångfald och makt

Relationen mellan staten och det civila samhället för tankarna till det tvetydiga begreppet demokratisk rättsstat men även till idéer i möten med realiteter, assimilering och integrering, subjektivitet och intersubjektivitet, kommittarism och individualism, särart och mångfald. Den demokratiska rättsstaten kan ses som en anomali i all den stund statens lagar i praktiken kan innebära tvång för dem som inte är en del av eller för övrigt anammar det statsrättsliga paradigmet, medan demokrati som idé kan associeras med frihet. Att anamma en lag – enskilt eller tillsammans med andra – antyder assimilering eller intersubjektivitet. Den praktiska lösningen, t.ex. i form av övertygelse genom övertalning, bär Rawls signum, medan den ömsesidiga samförståndslösningen, den praktiska, diskursiva lösningen, mera påminner om tankegångar hos Habermas. Mellan statens lagar och demokratin förekommer i fallet Habermas ett dialektiskt förhållande, mellan liberal och radikal demokrati, mellan frihet och jämlikhet, mellan mångfald och enhet, en dialektik som i och för sig påträffas redan hos Mill och Fröbel. Problematiken har redan behandlats i ett tidigare avsnitt.

Marginaliserade grupper – och ursprungsfolks – möjligheter att hävda sin historiska existens har ökat i och med den postmoderna betoningen av *mångfalden* berättelser. Den enda, sanna och erkända, ofta nog statligt sanktionerade, berättelsen har fått konkurrens av andra i det postmoderna mångfaldsparadigm som är vårt, här och nu. Erkännandet av den alternativa, t.ex. samiska, historieskrivningen har givit den samiska historieskrivningen förnyad kraft, av värde i relationen med andra folk och berättelser. I själva maktutövningen har de marginaliserade folkens ställning därmed stärkts. Ensidigheten tenderar att bli flersidig. För men även andra, Zander, Nora m.fl., har påtalat detta, bl.a. i anslutning till diskussionen om kollektiva minnen, som

fyller en maktbärande funktion för såväl statslegitimerande som utomparlamentariska syften. Att stå *innanför samhället men utanför berättelsen* skapar frustration.

I båda fallen – staten - nationen och den etniska gruppen - nationen – handlar det om *minnesnationer*. Symboler – nationsflaggor m.m. – och även minnesplatsen ger hållpunkter för berättelsen, det kollektiva minnet. Redan Annalesskolans pionjärer som Bloch och Febvre betonar platsens, geografins, betydelse. T.ex. Ankarede för samerna ger betydelsen som är vital för självtilliten. Platsen, rummet, ger det kollektiva minnet stöd och mening. Naturens gränser och gränslöshet, ett synsätt på tvärs med nationalstatens fixering vid gränser som mänskliga konstruktioner gör skillnad, och möjligheten för variationen i synsätt kan ha avgörande betydelse.

Minnet ger kraften för resursanvändningen, maktutövningen, i kampen med motstridiga intressen. Platsen som statisk ställs också mot platsen som dynamisk, som uttryck för årets växlingar, renens vandringar och sökande efter föda, variationer i fiske och jakt. Stillastående minne i ögonblicket övergår i dynamisk föränderlighet över tid. Gränssättare och gränslösa möts, inte sällan i konflikt, men ett erkännande av mångfalden, föränderligheten, kan ge erkännandet av variationen utrymme, mental plats i våra sinnen. Habermas talar om samförstånd genom kommunikativ deliberation. Men ännu är vi inte där. Makten i sin relation och utövning, etablerad under århundraden, är svår att bryta. Historia och minne som *ett* ovedersägligt faktum äger ännu aktualitet.

I den vetenskapliga litteraturen har den nationella historieskrivningen och den nationella identiteten – och mentaliteten – debatterats livligt på senare tid, och den debatten behandlar inte minst dess relevans i och för dagens mångkulturella samhälle. Och insikten om mångfalden, i och för sig inget nytt i ett historiskt perspektiv, har snarare underblåst staters behov av att lansera en nationell, för alla gemensam, kanon. Dagens debatt om behovet av att i svensk skola synlig- och tydliggöra det svenska litteraturhistoriska arvet, värt att tillägna sig, följer i den ambitionens spår. Vilken plats i denna kanon skulle tilldelas den rika litteratur som växt fram inom samhällets marginaliserade grupper?

Inom historievetenskapen har även den internationella historieskrivningens kris diskuterats. Den nationella historieskrivningens återtåg föds ur den mylla som samtida globaliseringsambitioner gödslar. Den internationella forskningen inom det historiska fältet stod förhållandevis stark för flera decennier sedan. Nu är forskningen med globala ambitioner extremt samtidsinriktad, och nationalstaten används allt som oftast som ram för struktureringen av framställningen. Om man frångår den ramen skulle transnationella synsätt, dynamiken i relationer, nya

infallsvinklar på frågor om identitet, makt osv. få en chans. Mångfalds-paradigmet likaså.

Etnicitet, identitet m.m. anknyter till frågan om mentaliteter, rasism och i förlängningen om makt som relation och i sin utövning. Och i det sammanhanget lyfts även frågan om sociala kategoriseringars förslavande inverkan i synen på andra och på varandra. Ett angeläget metodiskt problem i all forskning yppas, ett metodproblem som bidrar till mytbildningen. Taylordebatten om erkännandets politik, Kumlickas resonemang om det mångkulturella medborgarskapet, Bourdieus uttryckta tankar om habitus m.m. kan bidra till den vetenskapliga frigörelsen.

Majoritetens erkännande av minoriteter och synen på att grupper inte bara har skyldigheter utan även rättigheter handlar om maktutövning, dess former och innehåll. Att inte tillerkänna minoriteten en egen identitet och egna förmågor, att osynliggöra eller att kräva assimilering till majoritetens seder och bruk och därmed aidentifiera den underlägsne rimmor illa med demokratiska ambitioner. Uppdämt hat är ingen god jordmån för goda relationer. Och att fränkänna minoriteten förmågor är en ofta odlad myt, som bl.a. Bourdieu avslöjat, t.ex. när han beskriver berberfolket kabyllerna och dess relationer till den arabiska majoriteten. Berberfolkets habitus – vanor, symboliska kapital, dispositioner – kort sagt deras förmågor, visar på just sådant som gjort det möjligt för det att fungera i en majoritetsstyrd värld, som är en helt annan än dess egen. Detsamma gäller i stora stycken de svenska samerna, som trots allt överlevt i en liknande värld och i mötet med motstridiga intressen.

Lévi-Strauss tillhör dem som på allvar funderat över frågor om kulturell mångfald, identitet och särart, den hegemoniska bilden, civilisationsbegreppet och maktutövningen.

I sitt arbete *Race et histoire* (Ras och historia) från 1952 behandlar Lévi-Strauss kulturell mångfald, etnocentrism, historien i sin stationära form och i sin kumulativa, framstegstanken och framstegets dubbeltydighet. Samtliga dessa perspektiv har i någon mening bäring på makten som relation och i sin utövning.

Identitet handlar, som han ser det, om särprägel, något som särskiljer men samtidigt förenar. Särprägelns ses inte heller som bunden till ras utan är en följd av geografiska, historiska och sociologiska omständigheter. Kulturerna är variationsrika, föränderliga och framförallt flera än raserna. Rasolikhet och kulturoolikhet får enligt Lévi-Strauss inte blandas samman. Den kulturella mångfalden är vidare onåbar, hänvisade som vi är till nedteckningar och narration, som tydliggör, generaliserar – och osynliggör. Hos det likartade tenderar man att dessutom söka olikheter, hos det olikartade likheter. Man kan ju

sedan alltid, och så har det varit, se rasbegreppet som inopportunt, eftersom det använts i diverse suspekta sammanhang. Men som begrepp förekommer det inom skilda vetenskaper – och i debatten.

Den *hegemoniska* bilden av världen uppmuntrar till diversifiering, såsom det svenska majoritetssamhällets i sitt förhållande till samerna. I vissa fall, t.ex. i Sydöstasien, har kinesisk identitet resulterat i uppkomsten av ”Chinese secret societies”. För antikens greker kallades icke-greker för barbarer. Hegemoniseringen främjar ett tänkande i termer av Vi och Dom. Det som inte överensstämmer med den legitimerade synen förpassas utanför kulturen, till naturen, en anknytning enbart delvis relevant, som i sin tur bidrar till myten om den Andre. Den hegemoniska makten i sin utövning relativiserar tillvaron. Kulturrelativismen är vidare paradoxal. De kulturer som den maktägande diskriminerar, och därmed uppmärksammar, tenderar den samtidigt att förneka.

Lévi-Strauss betonar det vanskliga med att likställa biologisk utveckling med en kulturell. Den kulturella utvecklingstanken är grundfalsk och syftar egentligen bara till att hålla tidigare – och andra – kulturer nere genom en verbal, ständigt pågående maktutövning. Den biologiska evolutionen anser Lévi-Strauss att man fortfarande kan anta som ett slags naturvetenskaplig hypotes, en sannolikhet vad nu en sådan kan vara värd, men

begreppet social evolution däremot kommer aldrig att vara annat än ett lockande men farligt bekvämt sätt att presentera fakta.

(Lévi-Strauss 1999, s. 22.)

Den historiskt baserade hegemoniska myten fyller funktionen att cementera övertaget i relationen, i maktutövningen.

Framstegstanken är i sig en överförenkling, ett paradigm som enbart fokuserar teknikutvecklingen, och vad för slags utveckling är det? Samhällets förträfflighet kan inte rangordnas utifrån teknik. Och vad är en avancerad teknik? Historien kullvärler tanken till och med på teknikens område. All överlevnad fordrar teknik, som är föränderlig och varierar i tid och rum. Teknikevolutionismen måste enligt Lévi-Strauss nyanseras. Varje tidrum, varje situation kräver sin teknik. Uppfyller tekniken behoven är den väl utvecklad.

Den hegemoniska etnocentrismen rymmer en självklar tendens. De kulturer som utvecklas i samma riktning som Vår ges betydelse. Övriga kulturers utveckling betraktas som stationära och underlägsna, saknar betydelse. Vi är civiliserade och avancerade, men vad menas med ett civiliserat och avancerat samhälle? Australiens aboriginer lever i avancerade samhällen med hänsyn till familjelivet

m.m. även om de i ekonomiskt hänseende hamnat på efterkälken i västerländsk mening. Det är det västerländska, ekonomistiska, teknikoptimistiska och framstegsfixerade perspektivet som anläggs.

Fäblessen för över- och underordning i närmast rasistisk mening tjänar enbart den egna strävan efter hegemoni i relationen. Och maktutövningen fungerar i asymmetrier. Vrångbilder av andra paras med skönmålningar av det egna. Historiens anakronismer och ren och skär historieförfalskning tas till hjälp i en ständig envig om övertaget. Det är *de dolda motiven* i den processen som behöver uppdragas, inte ett sökande efter särdrag, särskiljande egenskaper, sedvänjor m.m. Västerlandets självpåtagna roll som *tolkningsföreträdare* av vad civilisation är hamnar på tvärs med västerländska insatser att kullkasta traditionella levnadssätt. Tvångsföreställningar om att det egna också måste vara den Andres sätts i system, och den Andres överlevnadsförmåga äventyras.

Civilisationsbegreppet i sin västerländska skepnad måste nyanseras, likaså idén om tanken på det ständiga framsteget. Civilisationernas jämställdhet måste accepteras.

Alla folk behärskar de mångfacetterade tekniker som krävs för att de ska kunna bli förhärskande i sitt område, tekniker som de sedan utvecklar, förbättrar eller glömmer bort.

(Lévi-Strauss 1999, s. 60.)

Så har det alltid varit, för alla. Att några samhällen, folk, kulturer skulle vara statiska och därmed underlägsna är en anomali, ett påhitt i syfte att skapa hegemoni för egen del. Vidare interagerar kulturer, och ingen kultur uppstår i ett lufttomt rum. Idén om det isolerade och stationära samhället är en myt. Kulturer är intressanta för vad de gör för att inrätta sig i tillvaron, i varje tid och rum, och de existerar tillsammans, inte var och en i sin avskildhet.

Slutord

Makten visar sig i relationen och i sin utövning. Den är föränderlig över tid, processuell, dynamisk och inte statisk. *Makten är inte, den visar sig*. I det här kapitlet har en rad teoretiker på området behandlats, men det enda man kan säga med säkerhet är att framställningen är ofullständig.

Den historiskt baserade *myten* lägger grunden till det kollektiva *minnet*, som ger minnesnationen, som kraftsamlar och samlar anhängarna kring det egna

intresset, som i sin tur fungerar som drivkraft i maktutövningen i relationen med andra.

Angående beskrivningen av etniska relationer har flera modeller lanserats, och dessa betonar olika företeelser olika mycket. Där förekommer betoningen på vikten av assimilering, integrering, tanken på det flerkulturella som en smältdegel och den sentida idén om kulturell pluralism. Assimilering kräver ett slags underkastelse under majoritetskulturen, som tilldelat sig rätten till *överhöghet* och *tolkningsföreträde*. Integreringen är en mildare variant av den modellen. I smältdegeln sker en ojämn kamp mellan grupper, där den starkare kan förväntas ta kommandot. Men en oenig, svagt mobiliserad, etnisk majoritetskultur kan vara sårbar från tid till annan i mötet med en enig, fast och övertygad minoritet. Resultatet av envigen i smältdegeln är inte alltid givet. Men även minoriteten kan sakna inre fasthet och logera oenighet. Så har inte sällan varit fallet med samerna.

Den kulturella pluralismen, ett begrepp som blivit ett honnörsord och som myntades av antropologen Furnivall, bär på idén att flera kulturer kan finnas och utvecklas bredvid och intill varandra men åtskilda inom ramen för ett gemensamt politiskt system. Furnivall utgår från sina studier i Burma och på Java. Tanken är emellertid långtifrån ny. Redan på 1600-talet lanserade Johan Graan, same, domare och senare landshövding, sin parallellteori. Den byggde på teorin om samexistens mellan samer och nybyggare. Den bar på en vacker tanke, som i stort förblev en vacker tanke, en utopi, i varje fall i ett längre historiskt perspektiv. Att leva sida vid sida, som jämställda, inom ramen för en gemensam nationell kultur fungerar i vissa fall, inte i andra. I samernas fall komplicerar gränslösheten det hela. Samerna förekommer i flera nationella kulturer.

Makten i sin *utövning*, i sina inbördes *relationer*, för tankarna till frågan om den etniska gruppens *förmågor* att artikulera, mobilisera och organisera sig i anslutning till egna intressen. Alla fasta organisationer är till sin karaktär byråkratiska. Det är Webers resonemang som lurar bakom orden. En modern byråkrati kan vidare vara en effektiv organisationsform i syfte att nå resultat i den egna byråkratins intresse. Samtidigt kan en spänning, ett slags motsatsförhållande, uppstå mellan byråkrati och demokrati. Tankegångarna har även bäring på den samiska kulturen, för att nu inte säga de samiska kulturerna.

I nationalstaten är den nationella byråkratin stark. Minoriteter kan få problem att *påverka*, att finna kanaler in i byråkratin som administrativ och politisk företeelse. Minoriteten kan, som samerna, söka nå maktcentrum genom upprättandet av informella nätverk, söka vinna gehör hos personer, centralt placerade i maktcentra. I något fall har samerna nått in i byråkratin med sina

egna, i andra har de nått position av gisslan och i åter andra har de vunnit anhängare som verkat för deras sak, önskemål och krav.

Referenser

(Citat i texten preciseras med not i anslutning till citatet. För övrigt hänvisas generellt till författarens inledande artikel och till personer i texten som motsvaras av referenser här.)

Aase, Andreas, Leer-Salvesen, Paul & Smedsvig Hanssen, Haakon. 1996. Natur og mennesker. En miljøhistorie. Oslo: Universitetsforlaget.

Andersson, Bo. 2006. Mångfaldens dialektik: rätten och demokratin med tonvikt på ursprungsfolk, samer. I: A case of identities. K.G. Hammarlund & Tomas Nilson, red. Gothenburg studies in modern history.

Andersson, Bo. 2004. Vad är historiedidaktik? Några begreppsliga och teoretiska utgångspunkter för ämnesdidaktisk vetenskap, skolnära forskning och lärande i skolan. IPD-rapporter 2004: 7 Göteborg: Göteborgs universitet, Institutionen för pedagogik och didaktik.

Andersson, Bo. 2004. Kampen mot tänkande i termer av vi och dom. I: Kritisk utbildningstidskrift / KRUT 2004: 4.

Andersson, Bo. 2006. Upptäcka och erfara vidare. I: Erfarande och synvänder. IPD-rapporter 2006: 3. Göteborg: Göteborgs universitet, Institutionen för pedagogik och didaktik.

Andersson, Bo. 2000. Försoning för att kunna börja om. Svenska kyrkan, Sveriges samer och uppgörelsen med det förgångna. I: Värdegrunden nr 1. Göteborg: Göteborgs universitet.

Balibar, Etienne & Wallerstein, Immanuel. 2002. Ras, nation, klass. Mångtydiga identiteter. Göteborg: Daidalos.

Beronius, Mats. 1986. Den disciplinära maktens organisering: om makt och arbetsorganisation. Lund: Arkiv.

Boulding, Kenneth Ewart. 1989. Three faces of power. Newbury park, California: Sage.

Bourdieu, Pierre. 1993. Kultursociologiska texter. Stockholm: Brutus Östlings förlag Symposium. Även utgiven 1986. Lidingö: Salamander.

Bourdieu, Pierre. 1979. La distinction: critique sociale de jugement. Paris: Ed. de Minuit.

Cohen, Jean L. & Arato, Andrew. 1995. Det civila samhället och den politiska teorin. Göteborg: Daidalos.

Cuff, E. C. & Payne, G. C. F., red. 1979. Samhällsvetenskapliga perspektiv. Göteborg: Bokförlaget Korpen.

Daun, Åke. 1998. Svensk mentalitet. Ett jämförande perspektiv. Stockholm: Rabén Prisma.

Deleuze, Gilles. 1999. Foucault. London: Continuum.

- Durkheim, Emile. 1997. *The division of labor in society*. New York: Free press.
- Foucault, Michel. 1986. *Vansinnets historia under den klassiska epoken*. Stockholm: Arkiv.
- Foucault, Michel. 2003. *Övervakning och straff: fängelsets födelse*. Lund: Arkiv.
- Fur, Gunlög. 1999. *Ädla vildar, grymma barbarer och postmoderna historier*. I: *Historisk tidskrift* 1999: 4.
- Furnivall, J. S. 1956. *Colonial policy and practice. A comparative study of Burma and Netherlands India*. New York: New York university press.
- Garfinkel, Harold. 1984. *Studies in ethnomethodology*. Cambridge: Polity press.
- Giddens, Anthony. 1998. *Sociologi*. Vol. 2. Lund: Studentlitteratur.
- Glazer, Nathan & Moynihan, Daniel . 1975. *Ethnicity: theory and experience*. Cambridge, Mass.: Harvard university press.
- Habermas, Jürgen. 1997. *Diskurs, rätt och demokrati*. Göteborg: Daidalos.
- Historisk tidskrift / HT*, bl.a. temanummer om antisemitism, HT 1996: 1, om mentalitetshistoria, HT 1993: 4, och om social kategorisering, HT 1998: 4.
- Hobsbawm, Eric. 1992. *Nations and nationalism since 1870: programme, myth, reality*. Cambridge, New York: Cambridge UP.
- Hylland Eriksen, Thomas. 1993. *Ethnicity and nationalism. Anthropological perspectives*. London: Pluto press.
- Hylland Eriksen, Thomas. 1998. *Etnicitet och nationalism*. Nora: Nya Doxa.
- Hylland Eriksen, Thomas. 1996. *Historia, myt och identitet*. Stockholm: Bonnier Alba essä.
- Jonsson, Ulf. 1995. *Från internationalisering till globalisering – ett paradigmskifte*. I: *Historisk tidskrift* 1995: 2.
- Karlsson, Ingemar (red.). 1997. *Territoriets gränser*. Stockholm: SNS förlag.
- Kukathas, Chandran & Pettit, Philip. 1992. *John Rawls. En introduktion*. Göteborg: Daidalos.
- Kymlicka, Will. 1998. *Mångkulturellt medborgarskap*. Nora: Nya Doxa.
- LeVine, Robert & Campbell, Donald. 1972. *Ethnocentrism: theories of conflict, ethnic attitudes, and group behavior*. New York: Wiley.
- Lévi-Strauss, Claude. 1999. *Ras och historia*. Nora: Nya Doxa.
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon. Svensk övers. 1984. Lund: Arkiv.

- Lewin, Leif. 1970. *Folket och eliterna*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Margalit, Avishai. 1998. *Det anständiga samhället. För en värdighetens politik*. Göteborg: Daidalos.
- Moore, Barrington. 1978. *Injustice: the social bases of obedience and revolt*. New York: Sharpe.
- Nora, Pierre, red. 1998. *Realms of memory*. 1-3. New York: Columbia university press.
- Rawls, John. 1996. *En teori om rättvisa*. Göteborg: Daidalos.
- Ricoeur, Paul. 1991. *Temps et récit*. Paris: Seuil.
- Saunders, Peter. 1990. *Social class and stratification*. London: Routledge.
- SOU 1990: 44. *Demokrati och makt i Sverige. Maktutredningens slutrapport*.
- Svanberg, Ingvar & Runblom, Harald. 1990. *Det mångkulturella Sverige: en handbok om etniska grupper och minoriteter i Sverige*. Stockholm: Gidlund.
- Taylor, Charles. 1995. *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik*. Med bidrag av Anthony Appiah, Jürgen Habermas, Steven Rockefeller, Michael Walser, Susan Wolf. Amy Gutmann (red). Göteborg: Daidalos.
- Utsi, John E. 1993. *We are still alive. (I: The Saami. People of the Sun and Wind.)* Jokkmokk: Ájtte, Swedish Mountain and Saami Museum.
- Weber, Max. 2000. *Makt og byråkrati: essays om politikk og klasse, samfunnsforskning og verdier*. Oslo: Gyldendal.
- Weber, Max. 1978. *Economy and society. An outline of interpretative sociology*. Berkeley: University of California press.
- Zander, Ulf. 1999. *På spaning efter kollektiva minnen*. I: *Historisk tidskrift* 1999: 4.

Folkmord i perspektiv och sammanhang

SO-didaktiska vinklar

Ämnesdidaktiska mål

I gällande styrdokument för skolan betonas sammanhangkunskapen, tolkningen av historien i sina relevanta sammanhang, perspektivbytet, den kritiska skolningen, som inbegriper ifrågasättandet i mera allmän mening, källkritiken och självkritiken, samtids- och framtidsrelevansen samt behovet av att nyansera men inte relativisera historien, motverka anakronismer, dogmatism och annan mytbildning. I det ämnesdidaktiska perspektivet handlar det vidare om att väcka elevens intresse, bidra till en lust att läsa, att läsa vidare och att problematisera på egen hand. Det är just i dessa nyckelbegrepp den följande framställningen tar sin utgångspunkt.

Folkmord – begrepp och forskning

Folkmordens historia är lång och tragisk – från antiken till idag. I omsorgen om den egna makten har grupper och folk undanröjts, städer (maktcentra) intagits eller utplånats. Hot har avlägsnats med varierande medel. Som internationellt, straffrättsligt begrepp lanserades begreppet *folkmord* 1945 i den stadga enligt vilken domstolen i Nürnberg skulle ställa tyska krigsförbrytare till svars för brott mot mänskligheten, och med begreppet avsågs såväl mord, utrotning, förslavning, deportation eller annat omänskligt handlande såsom politisk, rasistisk eller religiös förföljelse. Tolkningen var vid. I Nürnberg klassificerades SS, Waffen-SS, SD och Gestapo som brottsliga organisationer.

Vad menar vi då idag med begreppet *folkmord*, med den risk man alltid löper att i historiens belysning bli anakronistisk. Folkmord (genocid, av grek, *genos*, folk, och *caedere*, hugga) har under efterkrigstiden definierats på varierande sätt.

I FN-deklarationen 1948 insnävades begreppet folkmord till att gälla avsiktligt handlande i syfte att helt eller delvis utplåna grupper av människor med hänsyn till nationalitet, etnicitet, ras eller religion. I utgångsläget avsågs inte enbart dödandet utan även att förorsaka fysisk och psykisk skada, att tvinga en grupp att leva under omständigheter som skulle innebära utplåning, att förhindra födslar inom gruppen och att med tvång ta barn från en grupp till en annan, om handlingen förutsattes vara avsiktlig. Att förhindra födslar ligger för övrigt i linje med en politik som godkände och uppmuntrade tvångssterilisering av grupper av människor, prostituerade, ”tattare” och ”asociala”, något som förekommit och förekom även i Sverige.

Det har under efterkrigstiden varit svårt för världssamfundet att få *politiskt och ekonomiskt motiverade folkmord* inbegripna i definitionen. USA, Sovjetunionen och Kina har av egenintresse framfört invändningar mot sådana motiv, varvid FN:s agerande på området har handlingsförlamats. USA m.fl. västmakter höll bl.a. Pol Pots terrorregim i Kambodja under armarna. USA:s agerande i Afghanistan och Irak samt Kinas intresse i Darfur (Sudan) talar sitt eget språk. Att störta en diktatur kan ses som skäl nog, likaså intresset för råvaran olja. Gränsen mellan krig, statsterrorism och folkmord är svår att dra.

Inom *forskningen* har man vid definieringen av begreppet uppehållit sig vid en precisering med hänsyn till

- slag av *kalkylerat* mördande
- förövarnas *motiv*
- konfliktens *omfattning* och motståndets *art*.

I de tre fallen har man i det *första* skiljt mellan

- *kolonialt folkmord*, där folk som förhindrar ekonomisk exploatering av resurser utplånas
- *despotiskt folkmord*, där påstått oppositionella undanröjs
- *folkmord som vedergällning*, där oppositionella som utgör ett reellt hot elimineras
- *ideologiskt folkmord*, där statens fiender, som anses förmänskliga ondskan, likvideras

... och i det *andra* koncentrerat sig på huvudmotiven:

- att eliminera verklig eller potentiell fara*
- att terrorisera verkliga eller potentiella fiender*
- att uppnå ekonomiskt välstånd*
- och att förverkliga trosföreställningar och ideologier*

... och i det *tredje* inriktat sig på omfattning och motstånd:

Omfattning		Motstånd	
		Ja	Nej
Liten	Skärmytsling	Massaker	
Stor	Krig		Folkmord

Definitionerna varierar. Ibland överlappar eller tangerar de varandra.

Ursprungsfolk tillhör dem som i olika delar av världen har utsatts för krig, massakrer och folkmord.

Om vi beaktar samernas behandling i Sverige av stat, kyrka och av konkurrerande intressen och knyter den behandlingen till forskningens kriterier på folkmord kan vi få en eller annan tankeställare. Avsikten finns där även om det inte resulterat i ett regelrätt dödande. De ekonomiska (koloniala) motiven existerar. Skogs-, malm-, vattenkrafts- och naturvårdsintressen har konkurrerat med samiska intressen. Den ekonomiska exploateringen av samernas områden är ett faktum. Etnisk rensning har förekommit. Samerna som en potentiell fara har undanröjts av "storsamhället". Maktens innehavare har onekligen terroriserat dem i olika avseenden, i syfte att uppnå ekonomiskt välstånd för egen del, och tvångskristnandet och försvenskningen har "kolonialmakten" Sverige låtit drabba samerna genom århundraden. Om inte folkmord så i varje fall kulturmord har drabbat dem.

Ursprungsfolk tillhör dem som således i olika delar av världen har utsatts för krig, massakrer – och folkmord. I en FN-konvention (ILO-konvention 169 från 1989) om ursprungsfolks rättigheter aktualiseras flera av kategorierna ovan:

De berörda folkens äganderätt och besittningsrätt till den mark som de traditionellt sett bebor skall erkännas. Därutöver skall åtgärder vidtas i lämpliga fall för att skydda de berörda folkens rätt att utnyttja mark, som inte uteslutande bebos av dem, men till vilken de traditionellt haft tillträde för sin utkomst och traditionella verksamhet. (Art. 14.)

De skall vidare

Ha rätt att besluta om sina egna prioriteringar vad gäller utvecklingsprocessen i den mån den påverkar deras liv, tro, institutioner och andliga välfärd ... (Art. 7.)

De svenska *samerna* har genom historien utsatts för betungande skatter, härfningar, kolonisation, imperialism, en hårdhänt försvenskning, tvångsvisa folkomflyttningar, marginalisering och rasism. De har fråntagits sin mark, och därmed sina försörjningsmöjligheter, sitt språk och sin religion, och därmed sin identitet. Det handlar i dagens språkbruk om ett kulturmord, ett smygande folkmord på ett konfliktundvikande ursprungsfolk som saknat makt över sin egen tillvaro. Sverige har, till skillnad från t.ex. Norge, ännu inte undertecknat ILO-konvention 169.

Exemplet Förintelsen

Förintelsen av judar, zigenare, homosexuella, ”asociala”, Jehovas vittnen, kommunister m.fl. i Nazityskland ägde rum 1941-45. Beslutet om ”den slutliga lösningen” av judefrågan togs vid en konferens i Wannsee i januari 1942, men massmord på judar har förekommit redan tidigare.

Judar och andra drabbade folkgrupper behandlades enligt särskilda *steg* i folkmordsprocessen. De ansågs ”onyttiga” och ”skadliga” och skulle identifieras, tillfångatas, samlas, deporteras (transporteras), återsamlas, desinficeras, sorterar, avidentifieras (ges nummer i stället för namn), koncentreras samt gallras för tvångsarbete eller eliminering. Till de ”onyttiga” räknades inte minst kvinnor och barn. Avrättningen skedde ofta genom gasning (Zyklon B, vätecyanid). I takt med att produktivitets- och effektivitetskraven steg skedde massdödandet i allt snabbare takt, varvid olika medel användes. Gaskamrarnas kapacitet visade sig inte tillräcklig. Det hände att de utvalda för eliminering, som i Birkenau, sköts, samlades i högar, begöts med terpentin och blev lågornas rov. Det moderna industrisamhällets krav kom att avse mord på andra människor. Massdödandet blev ett modernhistoriskt, industriellt projekt. Människovärdet åsidosattes.

Varför kunde detta hända just i Tyskland?

Efter det första världskriget och kejsardömet fall polariserades politiken. Weimarförfattnings § 48 gav vidare utrymme för nödförordningar vid krig och inre kris, och den paragrafen utnyttjades flitigt redan före nationalsocialisternas maktövertagande. Mittenpartierna i den nya och sköra demokratin gick tillbaka, och kommunisterna och nationalsocialisterna rönste framgångar i valen. Antisemitismen och rasbiologin hade redan starka fästen. Förluster i

världskriget, ekonomiska kriser, arbetslöshet m.m. skapade grogrund för missnöje. Ekonomiska, sociala, inrikes- och utrikespolitiska och ideologiska orsaker bidrog till utvecklingen. Ytterlighetspartier vann gehör och den industriella staten sökte syndabockar. Nazistpartiet (DAP, senare NSDAP), med basen i rasideologiska tankar och ett förakt för svaghet, skapade en mytologi, i vilken myten om den judiska, världsomspännande konspirationen utgjorde en av hörnstenarna. Genom en bred, indoktrinerande, systematisk propaganda förfördes det tyska folket att tro på myten och fjärma det från verkligheten. Redan vid tio års ålder fick barnen svära den ed som innebar fullständig underkastelse under ledaren, Adolf Hitler:

Ditt barn tillhör oss redan.
Adolf Hitler den 6 november 1933.

Inför denna blodsfana, som är sinnebilden för vår Führer, svär jag att ägna alla mina krafter åt vårt lands räddare, Adolf Hitler. Jag är villig och redo att offra mitt liv för honom så sant mig Gud hjälpe.

Individen saknade egenvärde. Endast den ariska rasen, den ariska nationen och ledaren för denna ras och nation betydde något. De som inte tillhörde denna gemenskap behövdes inte och borde elimineras. Det var många grupper som drabbades, men judarna var särskilt utpekade i myten och den nazistiska ideologin. Genom tillräcklig upprepning av lögnen, myten om den ariska rasens renhet och den nordiska rasens överlägsenhet, blev den till en "sanning" med stor genomslagskraft. Fiendebilden kom att få en identitetsskapande funktion för många tyskar.

Bakom *det industriellt genomförda massdöandet* av judar och andra finns ett komplex av orsaker, som inom forskningen betonats olika mycket i olika tider, men även idag förekommer oenighet om vilka de grundläggande orsakerna var. Senare forskning har också nyanserat bilden av förövarna. Med hänsyn till den massiva propagandan, indoktrineringen av barn och vuxna, har man ansett att förövaren beredvilligt utförde eller var tvungen att utföra sina omänskliga handlingar för att undgå straff. Den bilden har reviderats något på senare tid. I vissa sammanhang, har det visat sig, kunde man avböja att delta utan repressalier. Hur det förhöll sig i andra sammanhang vet vi ännu ganska lite om. *Möjligheten att säga nej* i ett kort perspektiv kan ha varit förödande i ett längre för den som vägrade delta vid upprepade tillfällen. Gränsen mellan *valfrihet* och *tvång* är vare sig lätt dragen eller knivskarp.

Goldhagen påtalade den långa antisemitiska traditionen, Bauman bristen på empati, Browning att det var "helt vanliga män" bakom de bestialiska dåden och Arendt anknöt till tanken om ondskan som banal.

Även offren, *de "nyttiga" offren*, deltog ibland i förintelsen av sina "egna". Att klara sin egen överlevnad blev en strävan i sig. Deltagandet, det aktiva och det passiva, kan också ge skuld känslor hos förövare som utförde dödandet, åskådare som såg på och lät det ske samt offer som ibland deltog. Skuld känslor fanns hos dem som deltog, hos dem som såg på och hos dem som överlevde. Varför gjorde jag det? Hur kunde jag bara stå och se på utan att ingripa? Varför överlevde just jag? Redan före nazismen, när antisemitismen var stark och judarna t.ex. gavs skulden för det habsburgska väldets sammanbrott, växte ett *självmord* bland judar som resulterade i en våg av självmord.

Vad visste man om förföljelse och förintelse?

Om synen på judar och andra "underlägsna" folk och grupper av människor visste man mycket, i Tyskland och utomlands, även i Sverige, där ideologiska gränser överskreds, där t.ex. Torgny Segerstedt och Ture Nerman fann varandra i insikten om den gemensamme fienden. Många visste mycket. Det skrevs i tidningar och det gavs ut böcker, t.ex. Arvid Fredborgs bästsäljare från 1943. Många var också brickor i förintelsens process: de som tillfångatog, de som registrerade, de som transporterade, de som avidentifierade, de som bevakade, de som avrättade. Kännedomen om vad som skedde var antagligen större än man velat erkänna. Skuld känslan kan ha bidragit till att förtränga vetenskapen.

Vad vet man?

Vi vet att förintelsen av judar, homosexuella, zigenare, handikappade m.fl. har ägt rum. Historierevisionister, som påstår att den aldrig inträffat, förnekar förekomsten av ett så väl belagt folkmord att vi med sådana krav på dokumentation av vår historia knappast skulle ha någon historia överhuvudtaget i behov av revidering. Förnekarna hänger sig åt förförelsekonster liknande dem som var nazisternas egna. Utifrån myten att förintelsen aldrig existerat och uppgifter om detaljer, som t.ex. att taggtråden i stängslet i dagens Auschwitz inte är från krigsåren, söker man påvisa att alltsammans är ett påhitt, en konstruktion av segrarmakterna. Med koncentration på vissa detaljer och inte på andra och utan källkritisk analys och inplacering av delarna i sina centrala sammanhang och med det enstaka, konkreta *exemplens makt* söker man ifrågasätta helheten för att söka verifiera den egna myten. Men myten är en lögn och får inte tillåtas segra – igen.

Varför fokuseringen på Förintelsen?

Historien om förintelsen av judar och andra är berättelsen om ett folkmord bland flera. Det är, som sagt, ett mycket väl dokumenterat folkmord och *passar* därför

väl som exempel på vad ett vi- och domtänkande i ett modernt, industriellt samhälle kan resultera i, om den kritiska, källkritiska och självkritiska beredskapen är låg. På senare tid, och med visst fog, har frågan väckts om inte terror, massakrer och folkmord i Sovjetunionen och i andra delar av världen också borde uppmärksammas, för den politiska och ideologiska balansens skull. Exemplet förintelsen får inte tjäna syftet att osynliggöra dessa andra folkmord och folkmordsliknande företeelser, vare sig det handlar om turkarnas behandling av armenierna, Stalins av kulakerna, Pol Pots folkutrotning i Kambodja, USA:s marginalisering och krigföring mot indianerna, kolonistörers fördrivning och utrensning av folk i olika tider och rum lite varstans i världen eller den svenska statens och den svenska kyrkans behandling av Sveriges samer. Listan av övergrepp kan göras mycket lång. Vad vet vi i vår egen lilla ankdamm om behandlingen av vårt eget ursprungsfolk?

Gränsen är vidare *svårdragen* i dagens värld mellan folkmord, statsterrorism och krig, i all den stund krig inte alltid föregås av regelrätta krigsförklaringar.

Antisemitism och eugenik

Att vara annorlunda, att skilja sig från mängden, har i alla tider och rum varit förenat med utsatthet. Semiter – folk som talat och talar semitiska språk såsom araber och judar – har tillhört de utsatta, varit föremål för antisemitism, ett begrepp som idag mest förknippas med judarnas utsatthet. Att inte se araberna som semiter tillhör en av våra vanligaste myter av förträngning.

Antisemitismens historia är lång, men fick enligt många forskare inget egentligt genomslag under antiken. Ett trendbrott skedde under 300-talet, då kristendomen erkändes som officiell religion i det romerska riket. Förföljelserna mot judar intensifierades sedan i samband med kriser såsom digerdöden under medeltiden och i samband med korstågen. Det har främst varit inom kristenheten och inte i den muslimska världen de värsta övergreppen ägt rum, t.ex. i Spanien efter morernas fall. 1516 skapades i Venedig det första gettot. Temporärt förbättrades situationen i vissa avseenden för judarna under 1700-talet för att åter försämras under 1800-talet under nationalismen, som förespråkade enhetligt språk, kultur och religion. I Ryssland förekom från 1880-talet regelrätta pogromer (massakrer) på judar. Antisemitismen växte sig stark på flera håll i Europa, inte minst i Frankrike, men även i Sverige. Uppsalaskolan vid sekelskiftet 1900, med Oscar Ahlin och Rudolf Kjellén i sina led, bidrog till att spä på den. Den nådde sedan något av en kulmen i och med det nazistiska maktövertagandet i Tyskland och Förintelsen.

Främlingshat och *främlingsrädsla* (xenofobi) har funnits i alla tider och kulturer, ett vi- och domtänkande, som tenderar att urarta i kristider, då behovet av syndabockar som är lätt identifierade i samhället ökar. Greker och romare använde begreppet "barbarer" om andra folk. Rasbiologins genombrott underlättade framväxten av en antisemitism under 1800-talet.

Tankar om att förädla människan har funnits i västerländskt tänkande sedan antiken. Under 1800-talet aktualiserades degenerationsfaran i samhällsdebatten och *rasbiologin* (eugeniken) fick fastare fäste, bl.a. i USA. Förädlingen av människan knöts till tankegångar som avsåg växter och djur. Idéerna förekom redan hos Linné och andra. Tankar om barnbegränsning för "olämpliga" föräldrar och barnalstring för "lämpliga" föräldrar föranledde sociala projekt med strängare steriliseringslagstiftning och tvångssteriliseringar på flera håll under 1900-talet, bl.a. i Tyskland, men även i Sverige. Den svenska steriliseringslagstiftningen från 1935 och 1941 reviderades först 1975.

Nio av tio drabbade var kvinnor. Det var för övrigt särskilt marginaliserade grupper som blev utsatta, bl.a. "tattare" och prostituerade. Från att ha varit rasbiologiskt motiverad, med syftet att avlägsna det undermåliga i den svenska "rasen", blev steriliseringspolitiken under inflytande av folkhemmets sociala ingenjörskonst ett led i en strävan att skapa ett friskare och sundare folk. En välment tanke, men med omänskliga konsekvenser. Under steriliseringsprogrammet 1935-1975 steriliserades åtminstone 62 888 svenskar.

1921 inrättades *Statens institut för rasbiologi* vid Uppsala universitet med Herman Lundborg som föreståndare och om beslutet rådde bred politisk enighet. Institutet, vars verksamhet kom att ändra inriktning efter hand med en ny föreståndare, fanns kvar ännu en tid efter det andra världskriget. Lundborg, som var professor, uppnådde under sin tid i ledningen internationellt anseende och hedrades inte minst i Tyskland för sina insatser på det rasbiologiska området. Före det svenska institutet fanns ett liknande i USA.

Den rasbiologiska sorteringen av människor födde tankar på vissa folks och människogrupperns överlägsenhet över andra. Sådana tankar blev vitt spridda i västerlandet från sent 1800-tal. En fransk adelsman, Joseph Gobineau, lanserade idén om den ariska rasen, en engelsman med fransk och tysk anknytning, Houston Chamberlain, idén om den nordiska rasens överlägsenhet, och i Sverige och på annat håll började man mäta skallar och beräkna index i akt och mening att söka avgöra hur pass renrasig man var. Bl.a. klassificerades Sveriges ursprungsfolk, samerna, vid sådana tillfällen som underlägsna andra. I Sverige publicerades en rasbiologisk atlas. Samer hjälpte själva till vid kartläggningen efter ras. En av alla dessa myter, nämligen att rastänkandet uppstod i samband med nationalsocialisternas framträdande och Hitlers makttillträde, måste avlivas.

Ungefär samtidigt med nazisternas maktövertagande i Tyskland kunde man i det svenska *Bondeförbundets grundprogram* (1933) läsa:

Som en nationell uppgift framstår den svenska folkstammens bevarande mot inblandning av mindervärdiga utländska raselement samt motverkandet av invandring till Sverige av icke önskvärda främlingar.

Folkmaterialets bevarande och stärkande är en livsfråga för vår nationella utveckling.

Ett energiskt arbete måste bedrivas för folkhälsans höjande och vårt folks skyddas mot degenererande inflytelser.

Men även inom *andra partier* gavs uttryck för rasistiska åsikter, och sådana tankar finns alljämt och överallt i världen och utgör ett hot mot demokratin, mot synen på alla människors lika värde, om de tillåts få fäste.

Rasbiologins framväxt och utveckling gav ett slags vetenskaplig och statlig legitimitet åt rasistiska synsätt.

Nationalsocialismen (nazismen), som hade rasen (Gobineau) och nationen (Treitschke) som grundläggande element i sin samhällsideologi till skillnad från den italienska fascismen som i stället betonade korporationen och staten, anammade de rasbiologiska tankarna, idén om den ariska rasen och den nordiska rasens överlägsenhet (Houston Chamberlain). I Tyskland inrättades bl.a. *Nordische Gesellschaft* i syfte att odla de nordiska kontakterna. Tyskland och Sverige stod varandra av tradition nära i flera avseenden. Samhörighetskänslan med Tyskland fortsatte i vissa svenska kretsar under nazistiskt styre. Kända svenska författare besökte Tyskland och flera anslöt sig till nazisternas sak, om än inte till tanken på folkmord av judar, zigenare, homosexuella, politiska motståndare, handikappade, medlemmar av Jehovas vittnen och "asociala". Under nazismen i Tyskland polariserades debatten i Sverige. Uttalade pronazister stod mot uttalade antinazister, medan tyska försök förekom att förmå den svenska statsmakten att tysta oppositionen.

Lust, intresse – och källkritik

Elevers intresse skall väckas och läslusten stimuleras. Det kritiska förhållningssättet, källkritiken, får emellertid inte stryka på foten. Det är av vitalt intresse att avslöja anakronism, dogmatism, tendens, tänkande i termer av vi och

dom, medvandrande i någon av de stora berättelserna, t.ex. den om den egna förträffligheten och andras tarvligheter, den om den ständiga tillväxtens evangelium (framstegstanken). Den kritiska skolningen innehåller ett konstruktivt tvivel, ifrågasättande, källkritik, självkritik och perspektivbyte i kritisk teoretisk eller annan anda. Resonemangen för tankarna till tänkare som Ludwig Wittgenstein, Georg Henrik von Wright, Jean-Francois Lyotard m.fl.

Den kritiska skolningen tillhör skolans uppdrag – och vetenskapernas. I skolans värld förenas vidare skilda vetenskapsfilosofiska skolor som kan speglas i verben förklara, förstå och förändra. Positivism, empirism, hermeneutik, misstankens hermeneutik och kritisk teori aktualiseras och teoretiker som Hume, Comte, Husserl, Ricoeur, Habermas m.fl.

Att väcka lusten och intresset är centralt i allt lärande, men den ambitionen får inte bli till ett självändamål utan den måste kombineras med den kritiska skolningen. Närhets-, beroende-, tendens- och sannolikhetskriterierna måste beaktas. Likaså är det nödvändigt att förhålla sig till tumregeln Vem skriver/säger, Vad, Till vem, I vilken situation och I vilket syfte? Perspektivbytet är ett sätt att närma sig problematiken på ett konstruktivt och problematiserande vis.

Källor är olika. Den dokumentära bilden, fotot eller filmen, kan tillgodose närhetskriteriet men samtidigt vara tendensiös, mer eller mindre medvetet vald. Den filmade eller nedtecknade vittnesberättelsen kanske inte ens uppfyller närhetskriteriet. Den egna upplevelsen riskerar att tillrättaläggas, rationaliseras in i den för sagespersonen rimliga och helhetliga berättelsen, allt som oftast till sagespersonens fördel i ett slags skådespel om du och jag, dom och vi.

Sannolikhetskriteriet kräver sammanhangskunskap för att fastställa det rimliga i en situation, en process, ett uttalande. Fotografen och sagespersonen väljer sammanhang och perspektiv åt mottagaren, som denne har att förhålla sig till.

Tendens- och beroendekriterierna kräver en misstankens hermeneutik. Mottagaren måste t.ex. vid bedömningen av sentida överlevares berättelser ha klart för sig att överlevare träffas, diskuterar sina öden med varandra, i någon mån kan göra den gemensamma berättelsen till sin egen, sin till synes självupplevda, utan att för den skull medvetet frisera den. Ett kollektivt, intersubjektivt, minne skapas. Beträktaren måste vara medveten om den risken, som rör oss alla i alla tider och rum. Någon skugga får därmed inte falla på sagespersonen (sagespersonerna) och inte få betraktaren att relativisera historien eller få historieberättelsen i bild eller i ord att framstå som den kollektiva lögnen.

Brev, dagböcker och memoarer har olika status, om närhetskriteriet uppmärksammas. Det gemensamma för dem är att de i någon mening är subjektiva, tillkomna av ett subjekt. Brevet skrivs i stunden, men urvalet speglar det unika snarare än det generella. Så är också fallet med dagboken och självbiografin. Det som inträffar och upplevs hela tiden och upprepar sig kan få stå tillbaka för det speciella, som bryter rutinen. Dagboken förs kanske vid dagens slut, kanske inte ens dagligen, och memoarerna skrivs som regel långt senare och i skrivstundens ljus. De implikationer det förhållandet kan ha för bedömningen av tillförlitligheten överlämnar författaren åt läsaren att begrunda, och den bedömningen aktualiserar vidare risken för anakronismer i dubbel mening – memoarförfattarens och läsarens.

När det gäller överlevnads berättelser måste förstås även hänsyn tas till den omständigheten att de är just överlevare. Det förhållandet kan innebära skuld känslor som kan bottna i själva vetskapen om att just de överlevt och inte deras nära och kära. Skam och självhat kan följa på den vetskapen. De kan i något avseende av förövaren ha betraktats som ”nyttiga”.

Avståndet från händelsen som skildras är central vid bedömningen av utsagan. Minnet sviker, utbyten av minnen blir till kollektiva minnen, kanske till stora berättelser, gemensamma i förhållandet till en gemensam, förhatlig regim.

Den filmade, talade och skrivna berättelsen

Förintelsen är utan tvivel det för närvarande mest väldokumenterade folkmordet. Institutioner, museer, forskningsavdelningar m.m., finns i flera länder. I anslutning till koncentrationslägren finns museer, arkiv, artefakter och minnesplatser. Inom ramen för institutionernas verksamhet förekommer en service bl.a. i form av kataloger över inspelade filmer och utgiven litteratur.

I *filmurvalet* finns alltifrån spelfilmer över dramadokumentärer till sammanställningar av arkivfilm. Som exempel kan nämnas Dachau-museets urvalskatalog, utgiven i slutet av 1990-talet, där ca 70 filmer presenteras. I katalogen förekommer filmer om nazisternas väg till makten, om nazism och antisemitism, om barn och unga i Hitlers Tyskland, om koncentrations- och förintelseläger, om motståndet mot nazismen, om folkomflyttningar, om offers efterlämnade minnen m.m. Goda möjligheter att i skolans arbete med bilder och motbilder erbjuds.

Flera kända regissörer har gjort film inom ramen för temat. Där finns t.ex. Louis Malle med sin finstämda och tankeväckande *Au revoir les enfants* (Farväl, barn), som bygger på en bok av regissören. Även Michael Verhoeven anlägger

barn- och ungdomsperspektivet i filmen *Das schreckliche Mädchen* och i *Die weiße Rose* (Vita rosen). Förintelsetemat fokuseras i filmer av Alain Resnais (*Nacht und Nebel*), Mira Reym Binford (*Diamanten und Schnee*), Andrzej Wajda (*Korczak*), Karel Vrba (*Theresienstadt*), Steven Spielberg (*Schindlers Liste*) och många många flera.

Forum för levande historia har också utgivit film- och litteraturkataloger. Urvalet är emellertid snävare. Några av filmerna ovan nämns även i dessa. Den ena av forums renodlade filmkataloger gavs ut i anslutning till Förintelsens minnesdag den 27 januari.

*

Om filmmaterialet är rikt så är *litteraturen* det i ännu högre grad. Där finns alltifrån brev och dikter, skrivna i lägren, till dagböcker, förda i smyg i getton eller av personer utanför getton och läger. Victor Klemperers dagböcker tillhör de mest kända. Han undkom koncentrationsläger trots att han var av judisk börd. Hans ingifte med en ”arisk” kvinna och hans medverkan som frivillig under det första världskriget kan ha bidragit till särställningen. En annan dagbok som förtjänar ett särskilt omnämmande är Dawid Sierakowiaks *Dagbok från gettot*, som han påbörjar som 15-åring i juni 1939. I augusti 1943 dör han i gettot i Łódź av svält och turberkulos.

Litteraturen överflödar av vittnesberättelser. De flesta har nedtecknats i efterhand av överlevande, men även i några fall av förövare. Vidare är rättegången mot Adolf Eichmann dokumenterad och utgiven.

Eftersom litteraturen är så rik blir det nödvändigt att avgränsa genomgången. Skönlitteraturen lämnas därhän, likaså det mesta av memoarlitteraturen. Samtliga läger och getton har sina uppgiftslämnare. Särskilt många rör behandlingen och livet i Auschwitz med sina olika anläggningar. Flera överlevande bland författarna – bl.a. Simon Wiesenthal och Emerich Roth – fick genomlida vistelser i flera läger. I deras fall handlade det om fem.

Om vi begränsar vårt urval till vittnesberättelser från Auschwitz, som rymde såväl arbets- och koncentrations- som förintelsläger, finns bl.a. självbiografier av överlevare som Susanne Berglind, Magda Eggens, Hédi Fried, Benny Grünfeld, Ferenc Göndör, Imre Kertész, Leo Klüger, Primo Levi, Therese Müller, Emerich Roth, Ebba Sörbom, Eva Thorstensson, Aleksander Tisma, Sioma Zubicky och många andra. Alla har gripande och omskakande upplevelser att berätta, var och en av stort ämnesdidaktiskt värde i undervisningen. Vi återfinner i den skaran av namn vidare en skönlitterär gigant och nobelpristagare, nämligen Kertész. Men skulle jag som historiedidaktiker

välja en självbiografi som utgångspunkt för undervisningen i skolan skulle valet falla på *Primo Levi* och hans bok *Är detta en människa?* Med sina litterära kvaliteter speglar den väl förintelseprocessens olika steg och flera andra centrala perspektiv och sammanhang.

Är detta en människa?

Primo Levi föddes 1919 och växte upp i Turin. Han utbildade sig till kemist men har nått världsrykte som författare. Romaner, essäer och dikter har sprungit ur hans penna. Genombrottet, som gjorde honom känd även utanför Italiens gränser, skedde i och med publiceringen av självbiografien *Är detta en människa?* Redan som lägerfånge i Auschwitz inleddes skrivandet, som avslutades en kort tid efter krigsslut och befrielse. Boken har i översättningar spridits över världen och har bearbetats för teater och radio. Det är en överlevares berättelse, som har många kvaliteter. Primo Levi avled 1987.

Under det andra världskrigets tidiga år anslöt sig Levi till den italienska motståndsrörelsen. Han togs till fånga av fascistisk milis, som samarbetade med nationalsocialisterna. Som jude var hans öde beseglat. Tillsammans med drygt femtio andra i liknande situation och i olika åldrar, män, kvinnor och barn, unga och gamla, packades han in i en godsvagn för att forslas norrut.

Först behandlas anhållandet och resan – *transporten* – och vad som kunde observeras genom gluggen i godsfinkan. Stationsnamnen noterades – österrikiska, tjeckiska och polska. Trängseln, törsten och kylan gjorde transporten till ett kraftprov.

Nästa steg i skildringen av förintelseprocessen är *mottagandet* av SS-män och *selektionen*. Den tänkbara nyttan för Das Reich avgjorde urvalet, vilket läger i Auschwitz man fördes till – Auschwitz 1 (i hög grad politiska fångar), Auschwitz 2 (Birkenau; förintelseläger) eller Auschwitz 3 (Buna; arbetsläger som försåg tyska industrier med arbetskraft). De onyttiga undanröjdes, enligt Levi, ganska snabbt.

Entrén till Auschwitz 1 med devisen ”Arbeit macht frei” kunde ses som ett hårt men kunde också inge hopp – de ”nyttigas” chans till överlevnad. Den som kunde tyska särbehandlades. För övrigt innebar vistelsen förnedring i olika former. Skorna tas av, håret klipps, kroppen desinficeras. Skymferna avlöste varandra. Människovärdet reducerades och sattes ur spel. Nedbrytningen skedde med mer eller mindre subtila metoder. Omväxlande duschades fångarna med iskallt och hett vatten, och de blev i andra sammanhang föremål för omväxlande lust- och ångestupplevelser.

Efter att ha blivit av med alla sina egna tillhörigheter, desinficeringen blivit avklarad och de tilldelats skor och kläder vidtog *koncentreringen*. Några fick förmånen att tilldelas en placering i arbetslägret Buna, där tusentals fångar höll på att uppföra en gummifabrik. Levi tillhörde de ”nyttiga” som erbjöds chansen till överlevnad, som den kemist han var. Levi tillhörde de nyttiga som fick chansen att leva vidare. Men även de ”nyttiga” utsattes för förnedrande och människoovärdig behandling.

Avidentifieringen var ett inslag i förnedringsprocessen. Levi blev, som den Häftling (fånge) han var, tilldelad nummer 174517, som tatuerades på hans vänstra arm. Han beskriver i sin bok ”Auschwitznumrens makabra vetenskap”, de olika faserna i judeutrotningen. Numret angav ”när man kommit till lägret, med vilken transport och följaktligen ens nationalitet”. Lägerfångarna klassificerades med hjälp av numren, som markerade ställning och grad av respekt, om man nu kan använda sig av det ordet i det här sammanhanget. Några fångar, även judar men inte sällan kriminella med gröna trianglar, erbjöds en särställning som lägervakter (kapos).

Segregeringen skedde således med hjälp av numren men även andra kännetecken användes för att särskilja. De kriminella hade gröna trianglar, de politiska fångarna röda trianglar och judarna fick bära judestjärnan. Levi ser ”de gröna trianglarna” som de egentliga herrarna i lägret. Grupperna spelades ut mot varandra. Strategin att söndra och härska – den medvetna kategoriseringen och diskrimineringen inom lägret – fyllde funktionen att förhindra gemensamt agerande mot den gemensamma fienden. Där fanns separata tvättrum och latriner för de olika grupperna: ”nur für Kapos”, ”nur für Reichsdeutsche”.

Det är många infallsvinklar på Förintelsen som Levis bok erbjuder. Där finns nedbrytningen av individernas personligheter, förvandlingen av arbetsfångarna till viljelösa slavar, undanröjandet av allt självförtroende, användningen av fångarna för experiment av skilda slag, ja, hela lägret kunde ses som ”ett biologiskt och socialt experiment”, som Levi uttrycker det. Och den tyska noggrannheten innebar att mycket registrerades. Lägerstatistiken framgår bl.a. av Franciszek Pipers bok *Die Zahl der Opfer von Auschwitz*.

Bland de nyttiga återfinns inte enbart arbetarna utan även läkarna, skraddarna, skomakarna, musikerna, kockarna, och vännerna till någon auktoritet i lägret. Vidare var attraktiva unga homosexuella sexuellt nyttiga. Och nepotismen frodades. Levi, som var utbildad kemist, tillhörde de användbara, till kategorin nyttiga judar. Efter förhör, där hans kunskaper i kemi prövades, knöts han till det Kemiska kommandot. Efter att gummifabriken lades ner placerades han i ett laboratorium. Att han ansågs nyttig ingav hopp men innebar även skam, i varje

fall i efterhand. I backspegeln är det lätt att tvivla inför det tillrådliga och förtjänstfulla i att ha varit en kugge, en nyttig kugge i det nationalsocialistiska maskineriet. Som särskilt nyttig fånge kom Levi att särbehandlas. Efter en tid behövde han vare sig frysa eller hungra.

Primo Levis berättelse är tankeväckande. Förintelseprocessens olika faser beskrivs, men även selektering och särbehandling. Han började, som sagt, skriva redan under lägervistelsen och boken färdigställdes en kort tid efter kriget. Närheten till händelsen är viktig vid bedömningen av tillförlitligheten. Andra har skrivit ned sina minnen långt senare. Minnet sviker och samtal med andra överlevare riskerar i att sätta sin prägel på texten. Därmed inte sagt att Levis berättelse är sann i mera allmän mening. Den måste förstås skärskådas källkritiskt. Man står som alltid sig själv närmast. Varje berättelse är subjektiv, eller intersubjektiv, i någon mening. Redan av vissa formuleringar i texten framgår den oundvikliga tendensen. *Primo Levis* berättelse är under alla förhållanden en utmärkt utgångspunkt för att se världen i vidare perspektiv och i varierande sammanhang utan att den enskilda människans öde för den skull förbises.

Slutord

I en fragmenterad värld blir, som Hannah Arendt uttryckt det, *ondskan banal*, ett slags normalitet i all sin omänsklighet. Jag skötte bara mitt jobb, säger de som deltog i förintelsen, både de som hade grepp om hela processen (t.ex. Adolf Eichmann) och de som deltog i någon del av den, i registreringen eller i transportereringen. Lägret Auschwitz kommandant (Höss) gick från sitt avrättningsarbete vid arbetsdagens slut till sitt hemtrevliga hus i förintelselägrats periferi och ägnade sig åt familjeliv med fru och barn.

I en fragmenterad värld som vår får ondskan sin chans. Den banaliseras och osynliggörs. Samerna förekommer sparsamt om ens alls i våra läromedel, i vår lärarutbildning, i våra medier. Inte hos oss, enbart hos andra, förekommer skändligheter mot den avvikande. Den medverkande ser vidare sin del – eller kanske bara vill se sin del – men ingen helhet, och *avsaknaden av helhetssyn* hos den enskilde individen är *en av ondskans vitala förutsättningar*. Man kan därmed se det industriella projektet i modernitetens samhälle som ondskans ideala förutsättning. Medverkan blir aningslös och rutinmässig och inbjuder till likgiltighet, och i takt med ett allt rikare informationsflöde avtrubbas medborgarna. Det kritiska ifrågasättandet – källkritiken och självkritiken – riskerar att sättas på undantag.

Kan ännu en förintelse kunna komma att äga rum?

Kan den även då komma att betraktas som en frigörelse, en befrielse från något skadligt, en i alla avseenden värdefull handling?

Kan den till och med göras än mera osynlig som en följd av den tekniska utvecklingen?

Svaren på frågorna måste bli: Ja, självklart.

Den nya tidens krig fjärrmar krigaren från det mänskliga lidandet.

Det högteknologiska och ”kliniska” kriget som styrs från avlägset belägna monitorer distanserar förövaren från krigets effekter på offren. Vi har gått in i en ny era – in i en ny värld, en osynligare och mer svårgripbar, där handlingar och konsekvenser för människan skiljs åt. Massakrer och krig – och kanske nya folkmord – riskerar att beröra allt mindre. Och en ökad likgiltighet för andra människors lidanden kan befaras.

Genom att *lära om och av Förintelsen*, som ett exempel på ett av många folkmord, och kombinera det lärandet med ett kritiskt reflekterande tänkande i öppen dialog kan eleven ges förutsättningar att på egen hand dra lärdomar, som kan bidra till att frigöra tankar, att ta ställning och att handla till stöd för *grundläggande demokratiska värden* (värdegrund) som människolivets okränkbarhet och respekten för rätten att vara olik men lika mycket värd.

Referenser

- Adorno, Theodor. 1986. *Minima Moralia. Reflektioner ur det stympade livet*. Lund: Arkiv förlag.
- Andersson, Bo. 2001. Värdegrunden i ”poesi” och ”vardag”. Inblickar i poesins värld, i styrandes domän och i tidningars spegel. Värdegrunden nr 2, särskilt s. 288-333. Göteborg: Utbildnings- och forskningsnämnden för lärarutbildning / Ufl, Göteborgs universitet.
- Andersson, Bo. 2000. Värdegrunden, Förintelsen och det kommunikativa handlandet. I: Samhällets demokratiska värdegrund. En fråga om mångfald, olikhet men lika värde. Andersson, Bo, red. Värdegrunden nr 1. Göteborg: Ufl, Göteborgs universitet.
- Andersson, Bo. 2004. Kampen mot tänkande i termer av vi och dom. (I: Kritisk utbildningstidskrift 2004: 4.)
- Andersson, Bo. 2004. Vad är historiedidaktik? Några begreppsliga och teoretiska utgångspunkter för ämnesdidaktisk vetenskap, skolnära forskning och lärande i skolan. IPD-rapporter 2004: 07. Göteborg: Institutionen för pedagogik och didaktik, Göteborgs universitet.
- Andersson, Bo. 2007. Ludwig Wittgenstein. Omvärldar och gränslöshet. IPD-rapporter 2007: 02. Göteborg: Institutionen för pedagogik och didaktik, Göteborgs universitet.
- Andersson, Bo. 2006. Mångfaldens dialektik. Rätten och demokratin med tonvikt på ursprungsfolk, samer. I: A case of identities. Göteborg: Gothenburg studies in modern history.
- Arendt, Hannah. 1996. *Den banala ondskan. Eichmann i Jerusalem*. Göteborg: Daidalos.
- Auschwitz. *Gedichte*. 1998. Ausgewählt und herausgegeben von Adam Zych und Dorothea Müller-Ott. Auschwitz: Verlag staatliches Museum.
- Bachner, Henrik. 1999. Återkomsten. Antisemitismen i Sverige efter 1945. Stockholm: Natur & Kultur.
- Bauman, Zygmunt. 1998. *Auschwitz och det moderna samhället*. Göteborg: Daidalos.
- Broberg, Gunnar. 1988. Statens institut för rasbiologi. I: *Kunskapens trädgårdar: om institutioner och institutionaliseringar i vetenskapen och livet*. Gunnar Broberg, Gunnar Eriksson & Karin Johannisson, red. Stockholm: Atlantis.
- Browning, Christopher R. 1998. *Helt vanliga män. Reservbataljon 101 och den slutliga lösningen i Polen*. Stockholm: Norstedts förlag.
- Deutschland 1933-1945. *Konzentrationslager Dachau. Unsere Filmauswahl*. U.å. Katalog för skolbruk, utg. av Landesfilmdienst, Bayern.
- Film på 27 januari – Förintelsens minnesdag. 2002. Stockholm: Forum för levande historia.

Fjellström, Roger & Fruitman, Stephen, red. 2000. Sidor av Förintelsen. Lund: Studentlitteratur.

Folkmordens århundrade. Sovjetterrorn och Förintelsen som historia och jämförelse. Aktuellt om historia 2000: 2. Stockholm: Historielärarnas förening.

Gabrielsson, Kim. 1999. Folkmord – inget nytt i historien. Uppsala: Kunskapsföretaget.

Goldhagen, Daniel Jonah. 1999. Hitler's willing executioners. Ordinary Germans and the Holocaust. New York: Vintage books.

Klemperer, Victor. 1999. Intill slutet vill jag vittna. Dagböcker. Del 1. 1933-1941. Del 2. 1942-1945. Stockholm: Norstedts.

Kramár, Leo. 2000. Rasismens ideologier. Från Gobineau till Hitler. Stockholm: Norstedts förlag.

Levi, Primo. 2001. Är detta en människa? Stockholm: Bonnier pocket.

Lyotard, Jean-Francois. 1991. The postmodern condition. A report on knowledge. Manchester: Manchester university press.

Margalit; Avishai. 1998. Det anständiga samhället. För en värdighetens politik. Göteborg: Daidalos.

Nazismen i dokument. 1965. Stig Jonasson, red. Stockholm: Prisma.

Piper, Franciszek. 1993. Die Zahl der Opfer von Auschwitz. Auschwitz: Verlag staatliches Museum.

Thulstrup, Åke. 1962. Med lock och pock. Tyska försök att påverka svensk opinion 1933-45. Stockholm: Bonniers förlag.

Tipskatalog. U.å. Ett urval läromedel, litteratur, filmer, ... Stockholm: Forum för levande historia.

Tydén, Mattias. 1986. Svensk antisemitism 1880-1930. Uppsala: Centrum för multietnisk forskning.

Tydén, Mattias. 1996. Rasbiologi och andra rasismer. I: Folkets historia 1996, nr 3-4.

IPD-rapporter ISSN 1404-062X

Institutionen för pedagogik och didaktik, Göteborgs universitet, Box 300, 405 30 Göteborg. Besöksadress: Västra Hamngatan 25, 031-786 0000 (växel), e-post IPD.Rapporter@ped.gu.se, www.ipd.gu.se

Serien startade 1999. De senaste utgivna rapporterna inom serien IPD-rapporter från Institutionen för pedagogik och didaktik:

- Lander, Rolf & Giota, Joanna.** Effekter av samtal och undersökande arbetsätt på elevers självkänsla och relationer: Hälsofrämjande försök på nio högstadieskolor. 2006:08
- Kullberg, Birgitta & Åkesson, Eber (red).** Emergent Literacy – Femton svenska forskares tankar om barns skriftspråklärande 2006. 2007:01
- Andersson, Bo.** Ludwig Wittgenstein – Omvärldar och gränslöshet. 2007:02
- Giota, Joanna & Lundborg, Olof.** Specialpedagogiskt stöd i grundskolan – omfattning, former och konsekvenser. 2007:03
- Andersson, Bo & Hellstrand, Åke.** Tradition och progressivism i teori och praktik. 2007:04
- Gustafsson, Karin & Mellgren, Elisabeth.** Yrkesroller i förskolan. En utvärderingsstudie av en fortbildning initierad av Kommunal och Lärarförbundet. 2008:01
- Svensson, Allan.** Genomströmningen i gymnasieskolan. En studie av elever som antogs till gymnasieskolan hösten 2003. 2008:02
- Williams, Pia & Pramling, Niklas.** Att bli en berättande person. Samverkan mellan bibliotek och förskola i syfte att främja barns språkutveckling. 2008:03
- Ullstadius, Eva & Lovell, Bibi.** Flickor med autism och deras bilder. 2008:04
- Giota, Joanna.** Insamling av enkätuppgifter i grundskolans åk 6 våren 2005 för UGU-projektets åttonde kohort (födda 1992) – urval, genomförande och instrumentegenskaper. 2008:05
- Jonsson, Lars-Erik & Säljö, Roger.** NSHU – en liten myndighet med ett stort uppdrag. En utvärdering. 2008:06
- Rönnerman, Karin.** Medvetet Kvalitetsarbete. En uppföljning av kursen Q i förskolan och dess inverkan på förskollärares handlingar i praktiken. 2008:07
- Runesson, Ulla & Rönnerman, Karin (red.).** Pedagogiskt arbete. Ett forskarutbildningsämne i utveckling vid IPD. 2008:08
- Andersson, Bo.** Demokratins värden. Några centrala begrepp, teorier, ämnesdidaktiska vinklar och problem. 2008:09