

Den goda människan och värdegrunden

**Demokratins värden och det integrera(n)de
medborgarskapet**

Innehåll

Innehåll	1
Förord	6
Introduktion	
Värdegrundsbegreppet som mantra	8
Att söka etikens rötter	9
Modernitet och postmodernitet	11
Behovet av etisk reflexion	15
Internationell forskning	17
Metaetiska utgångspunkter	18
Kapitel 1	21
Vad är en »värdegrund«?	
Att definiera värdegrundsbegreppet	21
Definition, interpretation, applikation	29
Om tolkningsföreträdets dynamik	29
Är en demokratisk värdegrund självautenticerande?	30
Hur tolerant bör man vara mot den intolerante?	32
Att generalisera etiska förhållningssätt	32
Att tillämpa värdegrundsbegreppet nationellt och internationellt	33
Individ och samhälle: rättigheter och skyldigheter	34
Begreppen frihet och ansvar i etiska kontexter	35
Kapitel 2	37
Är den demokratiska värdegrundens värden eviga?	
Demokrati som norm	37
Att predika vs gestalta värden	39
Demokrati ur gemensamhets- vs pluralistiskt perspektiv	41
Central- och signaletik	43
Ett paulinskt respektive sokratiskt förhållningssätt	46
Normer och dygder	48
Domens eller hjärtats etik?	49
Att ifrågasätta värden	50
Upplysning i all evighet?	52
Förlåtelse och upprättande som demokratiska värden	53
Kapitel 3	55
Värdegrunder som processer och paradig	
Stillebenteorin i teori och praktik	55
Där värdegrunder möts	57
Begreppet etiskt paradig	58
En demokratisk värdegrunds tolkningsföreträdare	60
Att schablonisera värdegrunder	61
Det empatiska rotsystemet	62
Att bygga nedifrån och upp och tvärtom	64
Diskrepanser mellan teori och praktik	64
Drömmen om den goda människan	66

Kapitel 4	67
Finns det objektiva värden? Begreppet objektivitet	67
Etisk intersubjektivitet	68
Universaliserbarhetstesen	70
Människan som ängel och demon	70
Är allting tillåtet om Gud är död?	71
Värdegrund och vetande	72
Kapitel 5	75
Etik, subjektivitet och mening	
Relativistisk respektive relativ etik	75
Postmoderniteten och upplysningsprojektet igen	76
Den goda människan och demokratin	77
Kapitel 6	80
Värdegrundsfrågorna och intersubjektiviteten	
Begreppen rimlighet och sanning	80
Vilar demokratins värden på ett gungfly?	83
Tolkningar av empatibegreppet	84
Engagemang och distans	86
Kollektiv sorg och etisk kanalisering	87
Gyllene regelns fram- och baksida	87
Kapitel 7	90
När »vi« möter »dom« Identitet och kontext	90
Den personliga koden	91
Människan och moralen	91
Kultur, kontext och moral	93
Situationsetik vs regeletik	95
»Gyllene regeln« som klokhetsmaxim vs kärleksvision	97
Den medkännande människan	98
Kapitel 8	100
Begreppen religion, moral och fundamentalism	
Att definiera »religion«	100
Religiös moral och moralisk religion	101
När Gud får styra etiken	102
Heliga skrifter som etiska facit	102
Religionsfrihet och moral	104
»Kristen tradition och västerländsk humanism«	105
Läran om den dubbla utgången i teori och praktik	106
Teologi och psykologi	107
Är vi alla fundamentalister?	107
Kapitel 9	109
Finns det en demokratisk	
»värdegrundsfundamentalism«?	
Olikhetens evangelium	109
Vad är kommunikativ etik?	110
Ontologiska förutsättningar	110
Ett etiskt tolkningsföreträde?	111
Existerar den demokratiska fundamentalismen?	112
Att agera och betrakta	113
Den demokratiska värdegrundens representanter	114
Upplysningsprojektet och demokratin	116

Kapitel 10	117
Värdegrunden som etiskt kriterium	
Att ta den svagares parti	117
Vårt förakt för svaghet	118
Självförvällandeprincipen	121
När rädsla urholkar själen	122
Paradigmskiften och värden	123
Xenofobi, homofobi och sexism	124
De diskriminerades dilemma	124
Att bemöta exkluderande förhållningssätt	126
Kapitel 11	127
Tillämpning: Exemplet »jämställdhet«	
Jämställdhet och jämlikhet	127
Det porösa jämställdhetsvärdet	128
Identitet, kön och genus	130
Etnicitet och identitet	133
Mångfaldens enhet och enhetens mångfald	134
Tolerans och jämställdhet	139
Likaberättigande i deliberativa kontexter	140
Etik och juridik	142
Värdepedagogikens relevans	148
Mångfald som metod	152
Konklusion	153
Källförteckning	155
Tidningsartiklar	159

Förord

Föreliggande studie fokuserar på begreppet värdegrund – dess teoretiska dimensioner och dess praktiska tillämpningar. Syftet med framställningen är att presentera en bakgrund till hur värdegrundsbegreppet kan tolkas, en analys av vilken innebörd och vilka etiska och socialfilosofiska implikationer varierande tolkningar kan tänkas ha samt en belysning av hur en praktisk tillämpning av dessa tolkningar på olika samhällsliga nivåer kan gestalta sig, i synnerhet med hänsyn till de »samhälleliga grundläggande värden« som i exempelvis Integrationsverkets styrdokument definieras. Det demokratiska värdegrundsvärdet »jämsällldhet« ställs här i fokus såsom exemplifiering av de föregående analyserna, med särskild hänsyn till köns- och etnicitetsaspekter.

I ett inledande kapitel diskuteras ett antal förslag till definition av begreppet värdegrund. Dessa görs till föremål för en kritisk analys, samtidigt som en pluralisering av begreppet – (från singulara till flerfaldiga tillämpningar av det) – ventileras utifrån föreställningen hur man på etiskt tillfredsställande grunder kan tala om »en värdegrund« respektive »flera värdegrunder«. Kapitlen 2, 3 och 4 fokuserar alla på den klassiska filosofiska frågan huruvida etiska värden på övertygande grunder kan betraktas som i någon mening »objektiva« eller ej. Några från den etisk-filosofiska debattens historia välkända ställningstaganden presenteras och analyseras kortfattat, och den inte minst i modern värdegrundsdiskussion förekommande karakteristiken av värdegrunder som mer eller mindre föränderliga »processer« belyses med hänsyn till några ofta hörda argument. Den vetenskapsfilosofiska klassifikationen »paradigm« införs och tillämpas på värdegrundsbegreppet, och den grundläggande frågan huruvida värdenas föränderlighet implicerar moralisk relativism ventileras.

Denna senare fråga preciseras ytterligare i kapitlen 5 och 6, bland annat med hänsyn till en diskussion kring huruvida begreppet intersubjektivitet kan tillämpas i etiska kontexter. Vidare förs en diskussion rörande förhållandet etik – värde – mening, där en i den svenska debatten mer sällan analyserad ståndpunkt – nämligen den att etiska värden förlorar sin kraft och sin mening om de inte ifrågasätts utan behandlas som fixerade och ovedersägliga – görs till föremål för en kortare diskussion. Denna diskussion förs med hänsyn till argument som bland annat presenterats av den amerikanske filosofen Robert Nozick.

I kapitlen 7 till 10 analyseras varierande etiska aspekter på förekomsten av mer och mindre problematiska möten mellan olika värdegrunder, definierade exempelvis kulturellt och/eller religiöst, och i kapitel 11 genomförs en exemplifierande tillämpning av hur sådana möten kan, och skulle kunna, hanteras med avseende på det demokratiska värdegrundsvärdet »jämsällldhet«. En aspekt som härvidlag diskuteras rör frågan huruvida religiöst motiverade

värden genererar en annan hantering än vad icke religiöst motive-
rade gör. En annan aspekt berör den rika facettering av såväl reli-
giöst som icke religiöst förankrade sanktioner av varierande värde-
grunder som kan spåras när schabloniseringar och generaliseringar
får vika från det etiska blickfånget. En tredje aspekt gäller frågan i
vilken utsträckning en demokratisk värdegrund kan fungera som
etiskt kriterium utan att integritetsöverskridanden och kränkningar
impliceras och underlättas, överskridanden och kränkningar som
skulle kunna hota att undergräva den demokratiska värdegrundens
etiska berättigande.

Med tillstånd från Almqvist & Wiksell International respektive
Studentlitteratur har några kortare sekvenser ur mina böcker *För-
tryckets grundvalar. Norm och avvikelse i argument om homosexu-
ellas, invandrades och kvinnors rättigheter* respektive *Domens eller
hjärtats etik? Moral och människosyn i skolans värld*, med vissa för-
ändringar, arbetats in i texten.

Olof Franck

*Not: Denna studie av Olof Franck har publicerats i en förkortad ver-
sion i Integrationsverkets rapport Gemensam värdegrund i mångfal-
dens demokrati, 2004:6.
Norrköping, februari 2005.*

Introduktion

Värdegrundsbegreppet som mantra

Under de senaste åren har begreppet värdegrund alltmer kommit att inta en central position i den allmänna samhällsdebatten rörande mellanmännsliga relationer i det demokratiska samhället. Inte minst gäller detta det specifika området skolvärlden. 1999 utlyste dåvarande skolministern Ingegerd Wärnersson ett »värdegrundstår«, året därpå publicerade Utbildningsdepartementet den i skoldebatten ofta citerade *Värdegrundsboken* och numera erbjuds för i skolans värld verksamma en omfattande kursverksamhet och kompetensutveckling när det gäller »skolans värdegrund«.

Men värdegrundsbegreppet har inte bara gjort sitt inträde i diskussionen kring etik och moral i skolan. Söker man på nämnda begreppet i cybervärlden ska man finna träffar som representerar snart sagt alla samhällslivets olika områden. Institutioner, företag och organisationer hänvisar till den »värdegrund« som råder internt och i externa kontakter med omvärlden. Numera finns också i Sverige ett Nationellt centrum för värdegrundsstudier där forskning bedrivs och information förmedlas inom ramen för bland annat publikationer och utbildningar¹.

Många skulle nog hälsa denna fokusering av begreppet värdegrund med tillfredsställelse, inte minst de som finner vårt samhälle vara präglad av relativism och moralisk osäkerhet. Det finns emellertid anledning att påminna om faran med den massanvändning av värdegrundsbegreppet som vi under de senaste åren sett prov på. Ett stort problem är härvidlag att så många tycks benägna att använda det utan att närmare definiera vad de avser med begreppet, än mindre reflektera över och analysera vilken innebörd och vilka etiska och socialfilosofiska konsekvenser som följer av den begreppsanvändning de gjort till sin. Risken med ett sådant förhållningssätt är att begreppet görs till ett mantra, en formalitet som ständigt återupprepas utan att någon på goda och explicita grunder kan ange vad den värdegrund som refereras till egentligen innebär, står för och har för praktiska tillämpningar i den mellanmännsliga samvaron i den demokratiska samhällsgemenskapen. Begreppet kan därvidlag liknas vid en de dimhöljda bergens gorillor, en varelse som alla respektfullt talar om med vördnad men som få tycks ha sett med egna ögon och därför heller inte på ett fullödigt och vederhäftigt sätt kan beskriva.

Den gamle kyrkofadern Augustinus faller på ett ställe sitt bekanta yttrande om tiden, att så länge ingen spørjer honom vad den är vet han mycket väl vad den innebär, medan han inför frågan vad tid kan tänkas vara för något inte vet vad han ska svara. Något liknande kan, torde det kunna hävdas, gälla med avseende på värdegrundsbegreppet. I den aktuella samhällsdebatten används begreppet intensivt och frekvent som om alla verkligen visste vad som avses med det, men i samma stund som frågan ställs vad det egentligen kan

tänkas innebära tycks det många gånger vara svårt att erhålla en tydligt avgränsad och explicit definition av vilken dess mening och betydelse förutsätts vara.

Om ett begrepp i exempelvis värdediskussioner används odefinierat och oförklarat har man alltid anledning att fråga vilket berättigande det har: vad avser det och vad refererar det till? Det ter sig främmande att ett begrepp som saknar en någorlunda tydlig innebörd kan fungera konstruktivt i diskussionen kring mellanmänniska relationer, och därför blir definitionsfrågan intressant att överväga oavsett vilken inställning man har till värdegrundsbegreppet som sådant. Ska begreppet ha relevans för individers förhållningsätt till varandra och för de riktlinjer och visioner rörande mellanmänniska relationer som formaliseras på olika samhällsliga nivåer, krävs att det förtydligas, ges en mening och en innebörd. Det är kanske inte nödvändigt att finna definitioner och förklaringar som karakteriseras som »absoluta« eller »ovedersägliga«, men något slag av väl avgränsad innebörd är nödvändig att identifiera i händelse av att begreppet värdegrund ska kunna spela en angelägen och meningsfull roll i människors relationer på både individ- och samhällsnivå.

Att söka etikens rötter

En strävan att finna en identifierbar innebörd i värdegrundsbegreppet kan ta sig uttryck i form av ett sökande efter sådana historiska och kulturella rötter som tänks förankra de etiska principer som kan knytas till detsamma. Ett exempel på ett sådant uttryck är den normerande hänvisning som i 1994 års läroplan för grundskolan görs till »den etik som förvaltats av kristen tradition och västerländsk humanism« (jfr. Hedin 2001b!). Det är inte felaktigt att ägna sig åt ett sådant här sökande efter rötter, förutsatt att man är medveten om vad det är för projekt man därvidlag ger sig in på. För det första är det mycket svårt, för att inte säga omöjligt, att på etikens område reservera grundläggande normer som uteslutande knutna till en eller annan religiös eller kulturell tradition.

Som vi senare ska se kan många av de fundamentala värden och etiska normer som associeras med begreppet värdegrund, så som detta använts i den aktuella debatten, relateras till åtskilliga av de stora religiösa och kulturella traditionerna. För det andra har man att vara klar över vilken funktion en identifierad historisk eller kulturell förankring för värdegrundens värden och etiska principer har. En sådan förankring kan sätta oss i relation till och ge ett sammanhang för den värdegrundsdiskussion som i vår tid förs, men den fungerar inte med något slag av automatik som ett berättigande för en eller annan tolkning av det aktuella värdegrundsbegreppet. I modern analytisk filosofi talar man ibland om »det genetiska missstaget«: man kan inte från en given föreställnings uppkomsthistoria sluta sig till huruvida föreställningen är sann eller rimlig (Lübcke 1993 s. 187). Även om vi skulle kunna ange en given historisk och kulturell förankring åt samtidens värdegrundstolkningar, betyder således inte det att dessa tolkningar också har fått sitt definitiva berättigande – ur etisk eller kunskapsteoretisk synpunkt. Vi har, hur det än må stå till med identifikationen av värdegrundsbegreppets rötter, att med hänsyn till samtidens etiska och kunskapsteoretiska

överbäganden analysera det och ta ställning till hur det kan och bör tolkas och tillämpas med avseende på de mellanmänskliga relationer vi finner, och önskar finna, i det samhälle som är vårt.

Det här förhållandet gäller också i den mån vi önskar knyta historiska och kulturella band mellan våra värdegrundsuppfattningar och de etiska ideal och principer som kommer till uttryck i vad som ofta brukar beskrivas som »upplysningsprojektet«, det vill säga upplysningstänkarnas idéer och visioner rörande hur den förnuftiga människan ska kunna skapa och förverkliga en bättre värld. I olika styrdokument på varierande samhällsliga områden återkommer en uppställning värden som anges definiera en demokratisk värdegrund. Denna uppställning sammanfattas på ett närmast likartat sätt i dokument som de tidigare nämnda 1994 års läroplan för grundskolan och *Värdegrundsboken*, i *Integrationspolitiska skrivelsen*, (regeringens skrivelse 2001/02:129: *Integrationspolitik för 2000-talet*), där den beskrivs i termer av »grundläggande demokratiska värden« (*Integrationspolitiska skrivelsen*, s. 108) och Integrationsverkets styrdokument där den benämns i termer av »samhällets grundläggande värden« (jfr. *Integrationspolitiska skrivelsen*, s. 111!).

I de två senare listas värdena

»människolivets okränkbarhet
individens frihet och integritet
alla människors lika värde
jämslälldhet mellan kvinnor och män
solidaritets med svaga och utsatta«

och i de två förstnämnda kompletteras denna lista med »det övergripande värdet« (Zackari och Modigh 2000, s. 39).

»demokrati«.

I *Värdegrundsboken* formuleras det tredje värdet i listan:

»aktning och respekt för varje människas egenvärde« (Zackari och Modigh 2000, s. 34).

Man kan på goda grunder relatera dessa värden till dem som står i centrum för »upplysningsprojektets« företrädare, även om en lista av nämnda, formaliserade slag inte med identisk likhet kan återfinnas hos dem. Dessa företrädares vision om det goda samhälle där förnuftiga människor drivit den moraliska utvecklingen framåt kan utan större svårighet knytas till ett förverkligande av nämnda värden.

Frågan återstår emellertid hur vi hur samtidens position ska tolka, tillämpa och kunna berättiga de värden som nämns. Påståendet att »dessa värden har ett berättigande därför att de faller tillbaka på upplysningsprojektet« ger knappast annat än en konstruerad och rätt så lite förtydligande förklaring till varför vi menar att de bör tjäna som normerande för vårt samhälles mellanmänskliga relationer. Vi har att söka dess etiska förankring i ljuset av vår samtids moraliska och kunskapsteoretiska överbäganden, och det kräver att vi vidgar perspektivet från ett historiskt tillbakablickande till ett aktuellt omvärldsseende och kanske också framtidsinriktat visionärt förhållningssätt.

Modernitet och postmodernitet

Det tidigare påståendet att ett sökande efter de historiska och kulturella rötterna till samtidens värdegrundstolkningar inte med någon självklarhet genererar ett berättigande av dessa tolkningars rimlighet, måste skiljas från det mer radikala att ingen tolkning av värdegrundens värden över huvud taget kan berättigas i någon mer allmän och generell mening. Ett sådant radikalt påstående kan uppfattas på två olika sätt. Dels kan det uppfattas som ett uttryck för ståndpunkten att moraliska och existentiella värden saknar ett sådant med hjälp av vetenskapliga metoder tillgängligt innehåll vilket kan göras till föremål för intersubjektiv prövning. Dels kan det tolkas som sanktionering av ett postmodernt perspektiv på värden och etiska principer, enligt vilket varje slag av förklaring som faller tillbaka på ideologiska, religiösa eller metafysiska system med generella anspråk på att förklara och säga något sant om tillvaron saknar generell status. Med fransmannen Jean-François Lyotards 1979 publicerade *La condition moderne* («Det postmoderna tillståndet») kom den numera frekvent använda termen »postmodernism« att få sitt genombrott, och Lyotards där grundläggande teser sammanfattas koncist av Svante Nordin på följande sätt

»Ett postmodernt tillstånd är enligt honom ett där »de stora berättelserna« inte längre är giltiga. Med »stora berättelser« avses då religiösa, metafysiska eller ideologiska system som är avsedda att förklara tillvaron i dess helhet...De stora berättelserna är, menade han, på väg att ersättas av de partiella, fragmentariska, subjektiva och provisoriska sanningarna. Inte minst har den stora berättelsen om vetenskapen och »det moderna projektet« brutit samman. Modernismen som dröm om lineärt framsteg och om människans emancipation ersätts i det postmoderna tillståndet av de många individuella projekten. Det finns inte längre någon »metaberättelse« som enar de privata projekten till en universell rörelseriktning. Avgörande på ett kunskapsteoretiskt plan är därvid frågan om en »högsta instans« (Nordin 1995, s. 535).

Ingen som vill diskutera begreppet värdegrund ur samtidens perspektiv kan negligera den utmaning Lyotard, och givetvis också andra postmodernistiska företrädare som Baudrillard och Foucault, med en sådan här kritik mot tron på vetenskaplig och moralisk utveckling, och på en »högsta instans« eller »absolut auktoritet«, riktar mot de föreställningar många av oss kanske tillskriver kontinuitiv giltighet och universell rimlighet.

I det »postmoderna tillståndet« saknar sådana begrepp berättigande: det finns inte *ett* slag av rimlighet och inte en given sanning att falla tillbaka på, när meningarna i etiska eller kunskapsteoretiska frågor går isär. Värdegrundsbegreppet kan inte relateras till en allomfattande och presumtivt helhetsförklarande »metaberättelse«, med hänsyn till vilken vi kan tillåta oss att drömma om en universell enighet kring exempelvis förmodat fundamentala värden och etiska principer. Om ingen »högsta instans« eller »absolut auktoritet« existerar: hur ska jag då kunna övertyga om demokratins värden och om normer som föreskriver tolerans, respekt, empati och medmänsklighet? Vad har jag att falla tillbaka på om »rimlighet« och »sanning« är »provisoriska« och »subjektiva« begrepp? Har jag över huvud taget rätt att försöka övertyga andra om dessa världens och normers förträfflighet, om ingen universell förankring för dem

föreligger? Blir etikens värld helt enkelt befolkad av uteslutande privata subjekt utan kapacitet för annat än relativistiska omdömen rörande de provisoriska motsatsparen rätt och orätt, gott och ont?

Det är inte så underligt om postmodernisternas utmaning framstår som hotfull för den som tror på och önskar verka för en demokratisk värdegrund av det snitt som ovan presenterats, och man kan fråga sig hur det är möjligt att anta och bemöta den. En väg att gå vore den från filosofiska sammanhang inte helt obekanta, att försöka visa att den tes som presenterats själv strider mot de utgångspunkter på vilka den bygger. I det här fallet skulle man kunna då mot Lyotard och övriga postmodernister kunna hävda att vad de försöker förfäktat är just en sådan helhetsförklarande »metaberättelse« som de avser att dränera på universell giltighet och sanning, och att det därför inte finns någon anledning att betrakta den som en rent »subjektiv« och »provisorisk« teori om mänskliga föreställningars vetenskapliga och etiska status. Teorin må vara uttryck för dessa tänkares tolkning av sådana föreställningar, men något mer och allmängiltigt säger den – i enlighet med de villkor som angivits – inte.

Det ligger säkert något sant och riktigt i ett sådant här argument, men det löser inte det grundproblem postmodernismens företrädare sätter fingret på: finns det någon möjlighet att i generell – eller rentav universell – mening belägga exempelvis den demokratiska värdegrundens rimlighet? Snarare måste man gå vidare och diskutera huruvida något slag av systematiska argument och metoder kan visa att så är fallet. Det här behöver inte innebära att man också accepterar ett sådan »lineär« utvecklingsoptimism som enligt Lyotard präglar det »moderna projektet«.

Det finns exempel på hur detta projekt likställs med vad vi tidigare benämnt som »upplysningsprojektet« (Liedman 1997, s. 18), men som Nordin i ett annat sammanhang påpekar finns det skäl att uppfatta det ha en längre historia än så, åtminstone tillbaka till medeltiden (*Svenska Dagbladet* 970929). Om vi ändå håller oss till beteckningen »upplysningsprojektet« kunde vi så med idéhistorikern Sven-Eric Liedman skilja mellan »hård« respektive »mjuk« upplysning, och med den förra främst avse teknisk och ekonomisk utveckling och med den senare syfta på moraliska, kulturella och humanitära förhållanden (Liedman 1997, s. 26ff). För upplysningstänkare som Condorcet var det självklart att drömmen om det utvecklande mänskliga förnuftet skulle omfatta båda slagen av upplysning som därmed fick gå hand i hand, medan historien, som Liedman framhåller, uppvisar exempel på hur så inte måste vara fallet. Han nämner härvidlag »Hitlers rike« som ännu så länge uppvisade framsteg på naturvetenskapernas och teknologins områden samtidigt som »sammällsmoralen var rutten, den påbjudna konsten var lika förljugen som den nazistiska och, och den byråkrati som fungerade bäst var den som administrerade människor till dödsläger« (Liedman 1997, s. 27).

Den »hårda« upplysningen kan således sätta den »mjuka« på prov på en lång rad områden som rör människors värdighet, frihet och moral, men det är, om Liedman har rätt, möjligt att diskutera den senare utan att med aldrig sviktande hand knyta den till den förra. Det är väl också så som mycket av den aktuella värdegrundsdebatten har fungerat och fungerar. Man kan inte genomföra en fullödlig diskussion av värdegrundsbegreppet om man isolerar det från de

tekniska, ekonomiska och byråkratiska samhällsförhållanden som präglar samtiden, men det är ändå möjligt att genomföra etiska och existentiella analyser som förhoppningsvis kan få tolkningsvariationerna vad gäller värdegrundsvärdena att framstå tydligare och att klarna.

Utifrån ett sådant här förhållningssätt kan det hävdas att den »mjuka« upplysningens kontexter där mänskliga värden och mellanmänskliga relationer står i fokus för etiska och existentiella analyser inte utan vidare kan karakteriseras, än mindre avfärdas, som representativa för uteslutande »subjektiva« och »provisoriska« argument, ståndpunkter och ställningstaganden.

Vad som är nödvändigt för den som på exempelvis etikens område vill bemöta den postmodernistiska utmaningen är att undersöka i vilken mån vi härvidlag kan sägas leva i det »postmoderna tillstånd« som presenterats. Det handlar om en diskussion huruvida till exempel den demokratiska värdegrundens värden kan visas äga ett berättigande som sträcker sig vidare än det som rent »subjektiva« överväganden kan medge, och i vilken utsträckning dessa värden kan tolkas och tillämpas i enlighet med skäl, argument och metoder som präglas av ett större mått av kontinuitet och varaktighet än vad beteckningen »provisorier« ger förhanden.

Det är här också viktigt att skilja mellan en *psykologisk* och en *normativ* tolkning av hur det »postmoderna tillståndet« uppfattas. Inte så sällan hör man i moraliska diskussioner argument av slaget »det som är rätt för mig behöver inte vara rätt för dig«. Det finns olika sätt att uppfatta sådana argument, och ett är *psykologiskt*: två eller flera parter i en moralisk oenighet representerar rent faktiskt skilda ståndpunkter, och det får man acceptera. Man kan emellertid också gå vidare till en *normativ* nivå och hävda att det i princip är möjligt att förfäktat att vissa uppfattningar generellt kan vara eller är etiskt berättigade respektive oberättigade, även om det i praktiken råder delade meningar om vilken uppfattning som har bäst stöd för sig. Det faktum att moralisk oenighet föreligger visar inte att det är principiellt omöjligt att uppnå enighet, och inte heller att en sådan enighet är resultatet av beaktandet av mer eller mindre generaliserbara argument och överväganden. Den som antar och önskar bemöta den postmodernistiska utmaningen har att fundera över och utmönstra hur ett sådant resultat kan vara möjligt.

Den som med avseende på exempelvis den aktuella värdegrundsdebatten önskar välja en annan linje än den postmodernistiska, måste inte utan vidare acceptera »upplysningsprojektets« lineära utvecklingsoptimism, i enlighet med, kanske, drömmen om den etiskt och existentiellt fullkomnade, förnuftsstyrda människan. I linje med den tyske tänkaren Jürgen Habermas kunde man istället beskriva upplysningsprojektet som »det moderna – ett ofullbordat projekt« (Liedman 1997, s. 18), och tänka sig att den aktuella värdegrundsdebatten, och dess eventuellt generaliserbara implikationer, är betydelsefull därför att människors upplevelse av mening, värdighet, tillfredsställelse och hopp är beroende av att diskussionen om de mellanmänskliga relationernas moraliska dimensioner ständigt förs. Målet för denna diskussion behöver inte ställas så långt bort som ord som »fullkomlighet« och »perfektion« visar hän mot.

Kanske bör målet för den helt enkelt sättas just i den vardag som vi tillsammans delar här och nu. Så länge människor far illa, kränker varandra och upplever sig otillfredsställda, osedda, orättvist

behandlade, diskriminerade, exkluderade från olika slag av gemenskaper och så vidare, föreligger behovet – ja, nödvändigheten – av att resonera kring etiska normer och moraliska värden för att livet ska kunna gestalta sig på ett bättre och ljusare sätt för flera. I enlighet med den postmodernistiska utmaningen kunde måhända ett sådant här relativt sett lågt ställt mål uppfattas som rent instrumentellt, »subjektivt« och »provisoriskt«, men så behöver det inte tolkas. Kanske är det just i denna praktiska värld av många varierande upplevelser och erfarenheter som vi kan finna en förankring för en värdegrund med avseende på vilken generaliserbara – eller universaliserbara – anspråk på rätt och orätt, gott och ont, kan framställas. Kanske är det här vi bör söka efter »högsta möjliga instans«, även om »absoluta auktoriteter« syns långt borta?

Det är uppenbart att existerande orättvisor och missbehandlingar av människor reser ett behov av att samtal om vad en värdegrund är och hur den kan och bör tillämpas. Med avseende på den specifika skolvärlden har statsvetaren Bengt-Ove Boström diskuterat frågan hur det kommer sig att värdegrundsperspektiven fokuseras i skolans läroplaner, och han pekar på i huvudsak två skäl: dels det faktum att anti-demokratiska och anti-humanistiska rörelser har blivit ett allt större problem i hela samhället, dels det förhållandet att ungdomar hyser en allt högre grad av skepticism gentemot traditionellt politiskt arbete, formella politiska institutioner och så vidare (Boström 2000, s. 46). Det här båda skälen bör kunna göras till föremål även för mer allmänt syftande samhällsområden. Förekomsten av odemokratiska rörelser och tecken på ett vikande intresse för politiskt engagemang i traditionella former (Boström 2000, s. 46ff), ger skäl för att – inte bara med avseende på skolan – föra en seriös och intensiv värdegrundsdebatt. Härvidlag syns ett antagande och ett bemötande av den postmodernistiska utmaningen vara särdeles betydelsefull. Det kan framstå som tveksamt hur »anti-demokratiska« och »anti-humanistiska« strömningar ska kunna bemötas om de demokratiska värdegrundsvärdena bör betraktas som »subjektiva« och »provisoriska«, och det kan vara svårt att se hur människor ska kunna ha intresse av och uppleva det meningsfullt att engagera sig politiskt i exempelvis rättvisefrågor om varje slag av generalitets- och universalitetsanspråk måste betraktas som ogrundat och oberättigat.

Här kan man avslutningsvis tillägga två kommentarer. För det första kommer en diskussion kring värdegrundens värden enligt de riktlinjer som nu dragits fram att inkludera en analys av den tidigare nämnda ståndpunkten att etiska principer och moraliska värden saknar ett sådant med vetenskapliga metoder identifierbart innehåll som kan göras till föremål för intersubjektiv prövning. För det andra bör man, apropå distinktionen mellan »hård« och »mjuk« upplysning, framhålla att en analys av värdegrundsbegreppet inte bör genomföras oberoende av överväganden rörande samhällsliga förhållanden gällande teknisk och vetenskaplig utveckling eller ekonomiska och administrativa omständigheter. Även om de båda slagen av upplysning rent principiellt kan hållas isär, är det viktigt att understryka att en analys av exempelvis etiska normer och moraliska värden inte kan, och inte bör, genomföras i ett vacuum. På samma gång som människors upplevelser av bristande eller närvarande mening, tillfredsställelse och värdighet, kan påverkas av den »hårda« upplysningens villkor de lever under, kan dessa villkor

också komma att diskuteras, prövas och påverkas av de etiska och existentiella överväganden och ställningstaganden som görs av de individer och grupper som är mer eller mindre bundna till dessa.

Behovet av etisk reflexion

Givet den bakgrund som nu skisserats till en aktuell diskussion av värdegrundens värden, blir en slutsats att det i vårt samhälle föreligger ett behov av etisk reflexion. Inte minst gäller detta det mångkulturella samhällslivet där moraliska föreställningar och religiösa övertygelser bryts mot varandra. Vare sig sådana brytningar är stora eller små, mer eller mindre harmoniska, blir det av stor vikt att låta den etiska reflexionen fokusera på hur ett antagande och ett bemötande av den postmodernistiska utmaningen kan och bör gestalta sig. Låt säga att det demokratiska värdegrundsvärdet »jämställdhet« fokuseras därigenom att unga flickors rätt att välja livsform och livspartner ställs mot uppfattningen att föräldrar har rätt att avgöra hur deras döttrar bör leva och vem de ska gifta sig med, eller därigenom att konstaterade fall av könsstympning föreligger! Hur bör under sådana här omständigheter det demokratiska samhället, dess medborgare och dess offentliga representanter – myndighetspersoner, politiker, lärare och så vidare – reagera? En schabloniserad bild utmed postmodernismens stråk kunde tänkas innebära att något slag av relativism och laissez-faire-metod rekommenderades. Eftersom värden är »subjektiva« och »provisoriska« kan inte jämställdhetsvärdet hävdas såsom generellt, än mindre universellt, och därmed kanske man borde acceptera att »kvinnors rättigheter« ska uppfattas som ett uttryck utan kontinuitiv och allmängiltig innebörd. Å andra sidan borde enligt ett sådant här synsätt också den som bestrider jämställdhetsvärdet bygga sitt hus på lös sand, för inte heller en sådan ståndpunkt kan ju då göras till föremål för generaliserade anspråk på rimlighet och giltighet. Och då uppkommer naturligtvis frågan om man ska låta oenigheten stanna där, låta var och en tycka som hon eller han vill och därmed lämna de flickor som står i fokus åt sitt öde, vilket nu detta kan tänkas bli?

I den tidigare nämnda *Integrationspolitiska skrivelsen* formuleras ett antal mål för integrationspolitiken, (mål som faller tillbaka på propositionen *Sverige, framtiden och mångfalden. Från invandrarpolitik till integrationspolitik* (1997/98:16):

att alla som bor i Sverige, oavsett etnisk och kulturell bakgrund, skall ha lika rättigheter och möjligheter en samhällsgemenskap med samhällets mångfald som grund och en samhällsutveckling som kännetecknas av ömsesidig respekt och tolerans och som alla oavsett bakgrund skall vara delaktiga i och medansvariga för.

Det är uppenbart att dessa mål bygger på en kombination av enhets- och mångfaldstänkande. Människor boende i Sverige utgör en samhällsgemenskap baserad på mångfald, men samtidigt tillerkänns de alla lika rättigheter och möjligheter, delaktighet i och medansvar för en samhällsutveckling kännetecknad av ömsesidig respekt och tolerans (*Integrationspolitiska skrivelsen*, s. 6). För den som vill reflektera över dessa mål och fundera över hur de ska kunna realiseras, bör det framstå som betydelsefullt att delta i, och ta del av, en analys av hur den demokratiska värdegrundens värden

kan tolkas och tillämpas, inte minst i ljuset av en kritisk diskussion av den postmodernistiska utmaningens grundläggande argument och teser. Frågan huruvida nämnda värden kan tillerkännas allmän-giltighet, på samhällelig men kanske också på en vidare, internatio-nell nivå, framstår härvidlag som central. Om integrationsfrågorna ska kunna behandlas konstruktivt med hänsyn till de »samhällets grundläggande värden« som *Integrationspolitiska skrivelsen* nämner, blir det fundamentalt viktigt att undersöka i vilken mån dessa vär-den på goda, övertygande grunder kan tillskrivas en status och en karaktär mer vidsträckt och djuplodande än vad uttryck som »sub-jektiv« och »provisorisk« medger.

1 CEVS nås enklast via hemsidor på nätet

Internationell forskning

Frågor som rör de etiska principernas och de moraliska värdenas plats i mångkulturella samhällsgemenskaper har varit föremål för en rad forskningsprojekt, konferenser och seminarier, varav vilka vissa resulterat i skrifter som inte sällan fått formen av antologier. Några av dessa fungerar som referenser i denna studie, och det gör också ett antal arbeten och publikationer där etikens semantiska, kunskapsteoretiska och ontologiska dimensioner analyseras och diskuteras.² Detsamma kan sägas gälla området »interreligiös dialog«: när vi talar om »kulturmöten« av olika slag, handlar det allt som oftast om möten mellan människor med varierande verklighetstolkningar vilka har religiösa implikationer och konsekvenser, implikationer och konsekvenser med klar relevans för analyser och diskussioner av etik, moral, värde och mening (jfr. i synnerhet kap. 8!).

Ser man specifikt till begreppet värdegrund ska man finna att huvudstråket av de senaste årens forskning på området fokuserat på uppfostran, skola och utbildning. 2003 publicerades av Skolverket Gunnel Colneruds och Robert Thornbergs forskningsöversikt *Värdepedagogik i internationell belysning*.³ Som rubriken anger introducerar författarna termen »värdepedagogik« för att täcka in ett vidare område än vad beteckningar som »socialisation«, »fostran« och »värdegrundsarbete« medger:

Begrepp som används här i Sverige och som står oss till buds är »socialisation«, »fostran« och »värdegrundsarbete«. I detta sammanhang är dock dessa begrepp inte helt lyckade. De signalerar brist på dialog och ömsesidighet i förhållandet mellan vuxna och unga. Socialisationsbegreppet intresserar sig för överförings-, anpassnings- och reproduktionsaspekter, men inte för förståelse-, reflektions- och lärandeaspekter. Fostransbegreppet förutsätter intention och avsiktlighet. Vi efterlyser en term som inrymmer både det avsiktliga och det oavsiktliga, både det reflekterade och det oreflekterade. Såväl begreppen socialisation och fostran som värdegrundsarbete förutsätter att en redan färdig och bestämd uppsättning värden och normer överförs och förmedlas till barn och unga. Vi söker efter ett begrepp som naturligtvis kan inrymma ett sådant synsätt och sådana processer.

Samtidigt är det inte tillfredsställande om begreppet begränsar sig till detta och utestänger andra synsätt och processer som har relevans för vårt ämne« (Colnerud och Thornberg 2003, s. 17).

Vidare motiveras begreppet värdepedagogik enligt de båda författarna av det förhållandet att »Talet om en gemensam värdegrund med en uppsättning oförtytterliga värden blir...problematiskt om vi beaktar den norm- och värdepluralism och de norm- och värdekonflikter som föreligger i ett pluralistiskt samhälle. Vems värdegrund ska premieras på vems eller vilkas bekostnad? Även om ett land har bestämt att en skolverksamhet ska vila på en viss »värdegrund« så är det viktigt att den term som vi efterlyser inte begränsar sig till en bestämd »värdegrund« (och därmed utesluter andra värden och normer)...Den term som vi

söker måste vara icke-normativ, mer förbehållslös och öppen om den ska kunna inrymma alla lärsituationer som har att göra med värden och normer« (Colnerud och Thornberg 2003, s. 17).

Med undantag för Colneruds och Thornbergs reflexion rörande termen »värdegrundsarbete« – det är svårt att se att denna term skulle vara förbunden med ståndpunkten att det finns *en en gång för alla given och definierad värdegrund* – ligger den följande framställningen i linje med de intentioner de presenterar i samband med introduktionen av begreppet värdepedagogik. I själva verket är detta begrepp användbart också utanför skolans värld, och vi ska i det följande flera gånger återkomma till det.

I enlighet med vad Colnerud och Thornberg anför kan man inte utan vidare i en diskussion kring normer och värden förutsätta existensen av en enda värdegrund vilken antas vara föremål för mer eller mindre allmänt gillande. Den postmodernistiska utmaningen lär oss att vi bör vara varsamma med talet om sådana »högsta instanser« och »absoluta auktoriteter«. Samtidigt är det betydelsefullt att ställa frågan vad som följer av ett förnekande av begreppet värdegrund som refererande till en homogen och förment ovedersäglich företeelse. Vad händer i det mångkulturella samhället när olika värdegrunder – religiösa eller icke-religiösa – bryts mot varandra? Närmar vi oss då en moralisk anarki, eller är det kanske så att det trots allt finns mer som förenar än som skiljer oss människor på de etiska normernas och de moraliska värdenas område?

Colneruds och Thornbergs introduktion av begreppet värdepedagogik har onekligen goda skäl för sig, inte minst med hänsyn till förutsättningarna för en öppen och kritisk dialog kring moral- och värdefrågor i det mångkulturella samhället. På samma gång har vi att anta och bemöta den postmodernistiska utmaningen som bygger på föreställningen att begreppen moral, värde och mening är relativiserade i den bemärkelsen att inga universella omdömen om dem är möjliga att fälla. Här öppnar sig dörren till en spännande värld av möjligheter – och det är den som väntar att utifrån vissa perspektiv i det följande belysas.

Avslutningsvis bör det nämnas att värdegrundsbegreppet, inte minst inom ramen för den forskning som i Storbritannien resulterat i publicerade titlar som *Citizenship schools: a practical guide to personal developmen and citizenship education* och *Citizenship and democracy in schools: diversity, ethics and citizenship* (Orlenius 2003, s. 26), kommit att sällas i blickfånget med särskild hänsyn till skolperspektiv, och då med avseende på begreppet medborgarskap – eller citizenship. Inom EU har beslutats att under 2002–2006 prioritera just medborgarskapsfrågan – frågan rörande »citizenship« (Orlenius 2003, s. 26). Med hänsyn till att den värdegrund som fokuseras i exempelvis den svenska debatten – och då även diskussionen kring begreppen etik, värde och mening – uppfattas som »demokratisk«, finns det skäl för att anknyta till nämnda forskning.

Metaetiska utgångspunkter

I den här studien står en analys av begreppet demokratisk värdegrund i centrum. En metaetisk utgångspunkt för diskussionen, en utgångspunkt som motiveras i den inledande framställningen, är

att värdegrundsbegreppet som sådant kan ges olika tolkningar, (entes som ligger i linje med Colneruds och Thornbergs ovan anförda ståndpunkt), och att dessa tolkningar när de bryts mot varandra kan göras till föremål för såväl semantisk som etisk analys. Denna utgångspunkt förtjänar att motiveras, inte minst med tanke på den tidigare presenterade postmodernistiska utmaningen, och i det följande lämnas en sådan motivering.

En andra metaetisk utgångspunkt för denna studie är att pluralismen vad gäller tolkningar av och uttryck för varierande värdegrunder, inte minst i det mångkulturella samhället, kan analyseras med hänsyn till visionen att generella och, kanske också, universella etiska anspråk kan anföras.

I det följande pekas bland annat på förekomsten av grundläggande värden som syns vara värdegrundstrascenderande i den meningen, att de kan konstateras vara gemensamma för människor med hemvist i varierande kulturella och religiösa kontexter där uppsättningarna av normerande värden i olika avseenden kan skilja sig åt. Denna utgångspunkt bygger således på ett bestridande av den postmodernistiska tesen att normer och värden i allmänhet inte kan tillskrivas mer än en »subjektiv« och »provisorisk« karaktär.

En tredje metaetisk utgångspunkt innebär att inga värdegrundsanspråk ur etisk synpunkt framstår som självklara eller mer rimliga därför att de motiveras med hänsyn till auktoriteter eller instanser som antas ligga utanför människan själv. Förnekandet av den postmodernistiska tesen att det på exempelvis på moralens område inte föreligger någon »högsta instans« eller »absolut auktoritet« sanktionerar inte påståendet att en värdegrund med till exempel religiösa implikationer skulle kunna betraktas som rimligare eller mer övertygande än en som saknar sådana. Moral är i grunden en mänsklig historia, oavsett om enskilda individer önskar motivera sina etiska ställningstaganden med hänvisning till en gudomlig makt, en förment helig skrift eller någon annan auktoritet som tillskrivs icke-mänsklig status. I den mån man kan tala om en »högsta instans« eller en »absolut auktoritet«, så är det en instans eller en auktoritet av mänsklig karaktär som kan komma ifråga.

En fjärde metaetisk utgångspunkt föreskriver att en demokratisk värdegrund visserligen kan argumenteras, men inte bevisas i logisk mening. Att diskutera olika värdegrunder, till exempel demokratiska respektive odemokratiska, är i yttersta mening en etisk sysselsättning. Man kan visserligen tänka sig att teoretiska föreställningar i, säg, en nynazistisk värdegrund kan analyseras och falsifieras med hjälp av vetenskapliga metoder och kunskapsteoretiska argument. Men de värderingar som förankrar en sådan värdegrund måste göras till föremål för en etisk analys där bland annat frågor rörande moral och människosyn ställs i blickfånget. Det faktum att logisk bevisföring här saknar relevans innebär inte att argumentativ anarki råder. Etisk argumentation har, när den är som bäst, en struktur, en konsekvens, en konsistens och en rationalitet som bör vägas mot frågor som rör värde, mening och moral.

En femte metaetisk utgångspunkt för den här studien, slutligen, innebär att varje seriös värdegrundsdiskussion förs med hänsyn till en aktiv semantisk och etisk analys av de värden som står i fokus. Man kan inte meningsfullt diskutera de värden som ovan beskrivits som utgörande en »demokratisk värdegrund« i avsaknad av en analys av vad dessa värden innebär, hur de bör tolkas och till-

lämpas, i vilken mån enighet respektive oenighet kring dem råder, utmed vilka vägar en sådan enighet eller oenighet bör uppfattas och tolkas och så vidare. Inte minst gäller detta i det mångkulturella samhälle där begreppet integration står i centrum. Det av Colnerud och Thornberg introducerade och tidigare refererade begreppet värdepedagogik kan här komma att visa sig spela en nyckelroll – i händelse av att innebörden och tillämpningen av en »demokratisk värdegrund« inte tas för given utan görs till föremål för ingående semantisk och etisk analys.

-
- 2 Somliga av de studier som refereras till i det följande har sitt fokus ställt på värdegrundsproblematik i skolperspektiv, men källkontexten har vidgats till att inrymma också litteratur som inbegriper värdediskussion med avseende på andra samhällsområden och på samhället i stort.
 - 3 Denna forskningsöversikt innehåller en gedigen källförteckning med fokus på skolrelevant värdegrundslitteratur till vilken härmed hänvisas.

Kapitel I

Vad är en »värdegrund«? Att definiera värdegrundsbegreppet

I den föregående introduktionen framhölls att den frekventa användningen av begreppet värdegrund alltför sällan åtföljs av tydliggörande definitionsförslag. Den exempelvis svenska diskussionen fokuserar visserligen oftast på en »demokratisk värdegrund« där de tidigare angivna värdena »demokrati«, »aktning och respekt för varje människas egenvärde«, »människolivets okränkbarhet«, »individens frihet och integritet«, »jämsliddhet mellan kvinnor och män« samt »solidaritets med svaga och utsatta« sägs utgöra denna värdegrundskärna. Att säga detta är naturligtvis att tydliggöra den basala huvudinriktningen för hur en »demokratisk värdegrund« ska uppfattas, men man har med angivandet av nämnda lista av värden varken förklarat vad dessa värden i realiteten och i de mellanmänskliga relationernas verklighet innebär, eller motiverat varför man samlar dem under beteckningen »värdegrund«. Vad är det egentligen för en »grund« som här omtalas och refereras till? Är det fråga om en uppställning värden som sammantagna kan förankras i något slag av »högsta instans« eller »absolut auktoritet« som vilar utanför den själv, kanske i sanktionerande principer av etisk eller rentav religiös natur, eller antas nämnda värden vara så självklart fundamentala att de så att säga saknar behov av berättigande och motiverande instanser och auktoriteter utanför den egna värdegrundskontexten?

Man kan tänka sig olika slag av invändningar mot att överhuvudtaget i en given gemenskap tala om och föreskriva en gemensam värdegrund, demokratisk eller av annan karaktär. Låt oss nämna några av dem som fokuserar på de ovan angivna värdena för att därigenom försöka ringa in en vederhäftig och användbar definition av det demokratiska värdegrundsbegreppet. De invändningar vi ska kommentera är de följande:

1. Det är meningslöst att uppställa en sådan lista av värden som den som presenterats, eftersom ingen i det demokratiska samhället skulle vilja motsätta sig dess rimlighet.
2. Det är inte möjligt att uppställa en lista som den presenterade, eftersom den aldrig kan motiveras utifrån några allmängiltiga överväganden.
3. Även om det vore möjligt att uppställa en lista över sådana värden som angivits, vore det omoraliskt att kräva att alla medborgare i det demokratiska samhället måste instämma i och rätta sig efter den.
4. En uppställning av värden kan aldrig bli mer än formellt giltig, eftersom den för att vara användbar måste tolkas och tillämpas – och en sådan tolkning och tillämpning kan inte bli allmängiltig eftersom människors uppfattningar om värdenas innebörd och mening varierar (jfr. Franck 2003c!).

Hur ska dessa fyra invändningar mot det demokratiska värdegrundsbegreppet förstås? Vad är det för definitioner av begreppet de förutsätter, och visar de att talet om en »demokratisk värdegrund« är svävande, oberättigat och kanske utan mening?

Låt oss börja med att kommentera den första invändningen! Det kan naturligtvis framstå som om det ligger mycket i dess hänvisning till förhållandet att värden som »demokrati«, »jämsliddhet mellan kvinnor och män« och »solidaritet med svaga och utsatta« i det svenska samhället tycks vara föremål för en sådan omfattande konsensus, att det kan te sig »meningslöst« att överhuvudtaget göra sig besväret att lista dem och tillskriva dem en i någon bemärkelse vägledande status. Samtidigt ska man komma ihåg det knappast revolutionerande faktum att ett demokratiskt samhälle inte endast inbegriper uttryck för demokratiska grundtankar, utan också ståndpunkter och uppfattningar som föreskriver intolerans, diskriminering och en hierarkisk människosyn. Den definition av det demokratiska värdegrundsbegreppet som invändningen förutsätter skulle väl närmast kunna formuleras som så:

En demokratisk värdegrund inbegriper en samling värden om vilkas etiska berättigande och moraliska status det i det demokratiska samhället råder total enighet.

Med utgångspunkt i denna definition dras slutsatsen att frånvaron av oenighet om vikten och betydelsen av dessa värden gör det »meningslöst« att med hänsyn till dem definiera en demokratisk värdegrund.

Ett sådant här förhållningssätt visar sig emellertid fallera när det konfronteras med sådana uppfattningar och strömningar i det demokratiska samhället, vilka på mer eller mindre uppenbara sätt strider mot den anförda uppställningen av värden.

Själva grundhållningen i den demokratiska samhällsgemenskapen präglas av ett försvar för allmängiltiga mänskliga rättigheter och friheter, vilka inbegriper rätten och friheten att, inom vissa ramar, ge uttryck för åsikter som strider mot demokratiska begrepp om jämsliddhet eller ett universellt människovärde. Vissa lagar, som den som avser »hets mot folkgrupp«⁴, begränsar rasistens handlingsutrymme, men ingen kan förbjuda någon att *tänka* eller *tycka* hur hon eller han vill. Jämsliddhetslagen⁵ sätter gränser för orättvisor mellan kvinnor och män i arbetslivet, men att *förbjuda* någon att hysa uppfattningar enligt vilka män och kvinnor i kraft av kön inte bör erhålla lika lön för lika arbete, eller likvärdiga möjligheter till makt och inflytande, det kan man inte. Frågan hur tolerant man i det demokratiska samhället ska vara mot den intolerante kan diskuteras (jfr. Hare 1965 och Orlenius 2001!), men poängen i det här sammanhanget är att nämnda begränsande juridiska ramar på realistiskt manér förutsätter att inte alla medborgare i det demokratiska samhället nödvändigtvis omfattar den värdegrund som utgör den etiska förankringen för dess liv och relationer människor emellan.

Så länge uppfattningar som strider mot den demokratiska värdegrundens värden förekommer, finns det anledning att framhålla att det har betydelse och är av största vikt att de någonstans återfinns i explicit form som vägledande visioner mot den demokratiska och alla människor inneslutande samhällsgemenskapens förverkligande. Därför finns det goda skäl för att ställa sig avvisande till både den första invändningen ovan och den värdegrundsdefinition den förutsätter.

Man bör här tillägga att det är betydelsefullt att i mötet med uppfattningar som strider mot den demokratiska värdegrundens värden undvika generaliseringar och schabloniseringar. Lika viktigt som det är att undvika att sortera dessa uppfattningar enligt ett svartvitt klassifikationssystem med hjälp av motsatsparen »rasistisk – icke-rasistisk«, »sexistisk – icke-sexistisk« eller »homofob – icke-homofob«, är det av betydelse att avhålla sig från att generalisera bestämda uppfattningar att gälla hela grupper med utgångspunkt i det förhållandet att enskilda individer kan ha givit uttryck för sådana uppfattningar. Förhållningssätt och handlingar som inte harmonierar med en demokratisk grundsyn varierar, och det är av största vikt att man inte läser sig i tolkningarna av dessa.

En nynazist som verbalt eller fysiskt attackerar en person med utländsk bakgrund ger på ett uppenbart sätt uttryck för uppfattningar som strider mot den demokratiska värdegrunden, men av detta kan man inte dra slutsatsen att alla människor som inte är nynazister och som inte ägnar sig åt kränkningar av detta slag i förhållande till personer som inte har samma etniska bakgrund som den egna på ett fullödigt sätt skulle låta nämnda värdegrund komma till uttryck i sina liv och handlingar. Det finns en lång och fluktuerande skala av ståndpunkter och handlingar alltifrån den extrema rasismen till vad som kunde kallas enskilda uttryck för »smygrasism«, vilken bör beaktas i analysen av och reflexionen över förekomsten av uppfattningar som inte ligger i linje med en demokratisk värdegrund (jfr. Franck 2003a, s. 147ff!).

Här förtjänar det också att nämnas hur lätt det kan vara att generalisera och schablonisera föreställningar som strider mot en demokratisk grundsyn, och hur viktigt det är att samhällets representanter på olika områden och nivåer tar sitt ansvar för att inte medverka till eller ytterligare förstärka förekomsten av fördomar gentemot olika grupper av människor. Ett sådant exempel kan vara de uttryck för islamofobi som i olika sammanhang kunnat spåras och identifieras. Händelserna kring World Trade Center den 11 september 2001 utlöste på olika håll i världen direkta konsekvenser för hur muslimska bekännare betraktades och bemöttes (jfr. Hjärpe 2003!). Professor Håkan Hvitfeldt visade för några år sedan i en undersökning av nyhetsrapporteringen i Aktuellt, Rapport och TV4-nyheterna hur hela 82 % av inslagen där islam nämndes eller kommenterades samtidigt skildrade våld och våldsamheter (Hvitfeldt 1998). En sådan rapportering genererar inte gynnsamma förutsättningar för att, i enlighet med en demokratisk värdegrund, motverka islamofobi och generell misstro mot muslimska bekännare, och vi riskerar alla att påverkas av de bilder som serveras och låta dessa komma till uttryck i schabloniserandets fördomar. Här föreligger ett allmänmänniskt ansvar, och ett specifikt ansvar för det offentliga samhällets representanter, att värna den demokratiska värdegrundens värden där alla människor oavsett bland annat religion och etnisk bakgrund tillerkänns likaberättigande.

Hur är det då med den andra invändningen ovan, den enligt vilken en demokratisk värdegrund inte kan uppställas eftersom den inte kan motiveras utifrån några allmängiltiga överväganden?

Invändningen förutsätter definitionen

En demokratisk värdegrund utgörs av en samling värden vilken kan motiveras utifrån allmängiltiga överväganden,
och utgår från antagandet att denna definition inte kan satisfieras

därför att några motiverande, allmängiltiga överväganden inte kan identifieras. Om denna definition ska kunna accepteras som rimlig måste man gå med dess grundantagande att endast ett av två alternativ gäller: antingen kan en lista av värden uppställas och i sådana fall är dessa föremål för allmängiltig acceptans, eller också kan en sådan lista inte uppställas eftersom en allmängiltig acceptans inte föreligger. Frågan om moraliska värdenas giltighet är emellertid inte så enkel att den skulle kunna besvaras endast med dessa två varandra uteslutande alternativ. Värden som »demokrati« och »jämsliddhet« kan mycket väl förfäktas vara giltiga som visioner att förverkliga i det demokratiska samhället, utan att alla i ett sådant samhälle därför måste ge ett uttalat stöd för dem.

Vi har just nämnt att inställningen till och uttrycken för en demokratisk grundsyn rent faktiskt varierar i vårt samhälle, och att det verkligen föreligger uppfattningar och handlingar som strider mot den demokratiska värdegrundens värden. Det innebär däremot inte att denna värdegrund upphör att existera. Snarare torde dessa uppfattningar och handlingar kunna tjäna som goda och övertygande skäl för att försvara de demokratiska principer och den demokratiska människosyn som nämnda värdegrund föreskriver, och på detta sätt vårda och värna värdegrunden både som incitament för ett beaktande av dess värden i det omgivande samhället och som en källa till inspiration att sträva mot ett förverkligande av den vision om likaberättigande, respekt och ömsesidig aktning som den ger uttryck för.

Närmare bestämt gäller i etiska kontexter att »objektivitet« i bemärkelsen »allmängiltig acceptans« är ett vanskligt kriterium. Om resonemanget i invändningen ovan vore korrekt skulle rasistiska, sexistiska och homofoba ståndpunkter sätta käppar i hjulet för att hävda att jämsliddhet och respekt för människors frihet och integritet är värden som bör vara vägledande i det demokratiska samhällets liv och gemenskap. Men det faktum att exempelvis inte jämsliddhetsvärdet hävdas av alla, eller att det inte kan ledas i bevis med hjälp av något slags logisk metodik, betyder inte att det måste vara godtyckligt eller illa grundat. Värdet kan motiveras med hänsyn till andra överväganden än sådana som är föremål för en mer eller mindre allmängiltig sanktion, av det slag invändningen förutsätter.

Vi ska i den följande studien diskutera ett antal sådana överväganden (jfr. Franck 2002 kap. 8!).

Den tredje invändningen mot det demokratiska värdegrundsbegreppet hänvisar till det »omoraliska« kravet att alla människor i den gemenskap där begreppet föreskrivs gälla ska omfatta dess värden. Den definition som här förutsätts är denna:

En demokratisk värdegrund är sådan att samtliga medlemmar av den gemenskap där den föreskrivs gälla avkrävs en efterföljd av dess värden.

»Omoralen« i föreskrivandet av en värdegrund av det slag invändningen talar om skulle bestå i att berörda människor inte tillerkänns frihet att själva avgöra hur de kan och vill förhålla sig till dess värden.

Det finns i huvudsak två fundamentala vägar att gå för att bemöta denna invändning. För det första har man att klargöra vilken funktion värden som »jämsliddhet«, »demokrati« och »aktning och respekt för varje människas egenvärde« har. Dessa värden har inte

något egenvärde utan måste placeras i en kontext där värden, moral och mening samverkar. Utgångspunkten för varje etisk reflexion måste vara varje människas rätt att leva ett meningsfullt liv. FN:s allmänna deklaration om mänskliga rättigheter förklarar i artikel 1 att

Alla människor är födda fria och lika i värde och rättigheter.⁶

När vi talar om begreppet människovärde som den fundamentala förankringen för en demokratisk värdegrund, kan vi också uttrycka detta i termer av »rättigheter«. Filosofen Ingemar Hedenius presenterar följande definition av begreppet människovärde:

Att alla människor har samma värde är detsamma som att alla människor har samma mänskliga rättigheter och samma rätt att få dem respekterade och att ingen i detta avseende är förmer än någon annan (Hedenius 1982).

Rätten att uppleva mening i livet och tillvaron tillkommer i enlighet med denna definition alla människor i samma utsträckning. Ingen av oss har valt att födas till dem vi är, till den historiska och sociala kontext där vi lever och verkar.

Vad som förenar oss alla i egenskap av att vi är just människor är emellertid viljan att uppleva mening under de år vi har att leva på den här jorden. Detta är ett existentiellt grundvillkor som var och en av oss omfattas av, och de moraliska värdenas plats är just den att motivera den reglering av samvaron människor emellan som är nödvändig för att varje människa ska ges möjlighet att förverkliga drömmen om en livsmening. Hävdades inte dessa värden skulle djungelns lag kunna komma att råda: de personligt, socialt eller ekonomiskt starkare skulle ta för sig på bekostnad av de svagare. Människor skulle i mycket större utsträckning än vad som i det demokratiska samhället är fallet fara illa, därför att de förhindrades att realisera sina drömmar och visioner om mening. Det är ingen tillfällighet att A och O i den uppställning värden som tidigare presenterats som den demokratiska värdegrundens kärna, dess förstnämnda och dess sistnämnda värde, är »demokrati« respektive »solidaritet med svaga och utsatta«.⁷

Under en människas livssträcka önskar hon utvecklas som person, i sig själv och i förhållande till medmänniskor. Det är det som utgör den mänskliga existensens själva grundvillkor, ett villkor som varje människa delar med andra. Moralen tillhandahåller teoretiska reflexioner och praktiska metoder för att överväga hur människor i så hög grad som möjligt kan förverkliga mening, utan att inkräkta på och kränka andras motsvarande rätt. Värden som »demokrati«, »jämställdhet« och »solidaritet med svaga och utsatta« ger vägledning om det fundament på vilket möjligheterna till förverkligandet av mening vilar, ett fundament som är gemensamt för alla människor. Män ska inte ha bättre förutsättningar att realisera sina yrkes- eller inflytandedrömmar än kvinnor, lika litet som etnisk bakgrund utgör ett rimligt kriterium på vem som har respektive inte har rätt att prioriteras i sitt försök att forma sitt liv med mening. De värdegrundsvärden som presenterats ovan har därför inte något egenvärde: de fungerar som riktlinjer när man i det demokratiska samhället ska förhålla sig till varje människas rätt att uppleva mening.

Av detta följer nu att man, till skillnad från vad som förutsätts i invändningen ovan, kan formulera en uppställning värden som

grund för samvaron mellan personer i det demokratiska samhället, nämligen med hänsyn till att det finns ett sammanhang mellan begreppen värde, mening och moral som så att säga utgör ett fundament för att människor i detta samhälle ska åtnjuta samma möjlighet som andra att få rätten att uppleva mening respekterad och att ingen härvidlag ska uppfattas ha prioritet framför den andre. Att det sedan finns ståndpunkter – till exempel sexistiska, rasistiska eller homofoba – som kommer till uttryck i detta samhälle utgör i sig inte något skäl för att tillbakavisa nämnda sammanhang. En konstruktiv inställning är att alla människor, om de gavs tillfälle att noggrant reflektera över saken, skulle inse att tanken om den universella rätten till mening är grundläggande för varje fungerande och moraliskt försvarbara samhällsgemenskap. Kanske är detta en utopi, men i sådana fall är det en utopi som kan föda drömmen om en gemenskap som är fungerande utan att människor kränker varandra eller far illa på varandras bekostnad. Det är, i själva verket, en fråga om val av människosyn: jag kan välja att se varje människa som potentiellt benägen att betrakta andra människors rätt till upplevelse av mening som likställd min egen, eller som mer eller mindre dömd att göra skillnad mellan denna människas rätt och andras med hänsyn till exempelvis rasistiska, sexistiska eller homofoba kriterier vilka sanktionerar diskriminering och exkluderande förhållningssätt.

Vilken inställning man än väljer att företräda kommer det tidigare refererade begreppet värdepedagogik att ha relevans och betydelse för hur samhället och de där levande medborgarna hanterar den universella rätten till upplevelse av mening och den demokratiska värdegrunden, i relation till ståndpunkter och handlingar som strider mot en demokratisk människosyn.⁸

Invändningen ovan kan således, för det första, bemötas med hjälp av en hänvisning till att det inte kan anses »omoraliskt« av medborgarna i en demokratisk samhällsgemenskap att respektera den demokratiska värdegrundens värden, eftersom dessa utgör själva fundamentet för att samtliga medborgare – också den som hyser tvekan eller ovilja inför dessa värden – tillerkänns rättigheter och friheter i samma utsträckning, rättigheter och friheter vilkas begränsningar styrs endast av sådana omständigheter och villkor där de används för att kränka andras motsvarande rättigheter och friheter. För det andra kan man med avseende på invändningen framhålla, att de värden en demokratisk värdegrund inbegriper visserligen ligger fast som dess kärna med att de samtidigt kan göras till föremål för varierande tolkningar och tillämpningar.

Värdena har en relativt klar betydelsekärna, men det betyder inte att de skulle kunna läsas eller förstås i enlighet med något en gång för alla givet facit. De måste ständigt, i takt med att samhället förändras och med hänsyn till de mellanmänniskliga relationernas rika variationer, göras till föremål för diskussion, analys och tolkning. Här har varje människa, i enlighet med den demokratiska värdegrundens fundamentala principer, rätt att delta i det pågående samtalet – både privat och offentligt. Här har, återigen, begreppet värdepedagogik en viktig roll att spela och en given plats att fylla.

Den här sista reflexionen leder över till en kommentar om den fjärde och avslutande invändningen mot det demokratiska värdegrundsbegreppet ovan. Enligt denna invändning kan begreppet inte bli mer än »formellt giltigt« eftersom dess värden kan göras till föremål för varierande tolkningar, tolkningar som inte sällan visar sig

skilja sig åt och gå isär. I likhet med den förstnämnda invändningen förutsätter denna en definition av det demokratiska värdegrundsbegreppet enligt vilken

En demokratisk värdegrund inbegriper en samling värden om vilkas etiska berättigande och moraliska status det i det demokratiska samhället råder total enighet,

men den slutsats som dras är något mer modest än i det första fallet: vad som hävdas är inte att det, till följd av förekomsten av tolkningsvariationer, är »meningslöst« att uppställa en demokratisk värdegrund, men att en sådan värdegrund inte kan bli mer än »formellt giltig«.

Om denna invändning vore korrekt skulle den samling värden som hänvisas till i exempelvis den *Integrationspolitiska skrivelsen*, i Integrationsverkets styrdokument och i Utbildningsdepartementets riktlinjer för skolan inte kunna betraktas som annat än »formellt giltiga«, underförstått sakna praktisk relevans och betydelse för den demokratiska samhällsgemenskapens mellanmännsliga relationer. En sådan karakteristik bör emellertid avvisas. Ingen kan visserligen förneka att en samling värden av det slag vi nu diskuterar är »formell« i den meningen att den måste göras till föremål för tolkning för att vara användbar, och ingen kan heller knappast motsätta sig påståendet att de tolkningar som härvidlag kommer att se dagens ljus kan präglas av viss variation givet det faktum att de människor som utför dem inte i alla avseenden ser saker och ting på samma sätt. Men det betyder inte att fältet skulle vara fritt för att tolka värdena *på vilket sätt som helst*.

I linje med vissa språkfilosofiska antaganden (jfr. Putnam 1982!), vill vi här hävda att det förhållandet att betydelsen av ett givet begrepp är till viss del porös inte innebär att den helt skulle sakna identifierbara konturer.

En person som hävdar att äkta män har moralisk rätt, och kanske till och med skyldighet, att slå sina fruar i syfte att fostra och tukta dem kan inte samtidigt sägas representera det i en demokratisk värdegrund uppställda värdet »jämsliddhet mellan kvinnor och män«. Det kan inte heller den som gör gällande att existerande löneskillnader eller skillnader i makt och inflytande mellan könen är av godo. Den som i likhet med vissa bland annat religiösa företrädare (t.ex. Ekman 1993, s. 13ff) påstår att homosexuella personer bör fränkännas rätten att älska (med) vem de vill, kan inte samtidigt påstå sig visa respekt för »individens frihet och integritet«, lika litet som den som förespråkar att etnisk bakgrund ska utgöra ett verksamt kriterium för vilka som ska ha del av en viss gemenskaps resurser vad gäller vård, skola och utbildning kan sägas respektera »varje människas egenvärde« (jfr. Franck 2002 kap. 5!).

Det finns ibland en tendens hos vissa kritiker av värdegrundsbegreppet att bygga sina invändningar på förhållandet att de värden som fokuseras inte kan tolkas enligt givna och allmänt omfattade facit, och att därvidlag bortse från det faktum att detta inte innebär att värdena helt skulle sakna avgränsbart innehåll och tydliga tillämpningsområden (Svenska Dagbladet 001024). Vad man i tolkningsprocessen bör fokusera på är just dessa avgränsbara innehåll och dessa tydliga tillämpningsområden, och sedan dra de interpretativa trådarna utåt mot alla de fall och omständigheter där det framstår som mindre givet hur en tolkning av värdena ska genomföras. Man går helt enkelt från det kända till det okända, från det

mer till det mindre uppenbara. Det ligger inte något konstigt eller graverande i en sådan tolkningsprocess, än mindre implicerar ett sådant här pragmatiskt förhållningssätt att uppställandet av ett antal normerande värden skulle innebära att betydelsen av ett sådant uppställande inskränker sig till att vara rent »formell«.

Vad som är intressant att fråga sig är emellertid huruvida alla i en viss gemenskap ingående medlemmar uteslutande måste dela tolkningsvägar med varandra, det vill säga huruvida de alltid måste anse att ett givet värde ska tolkas på samma sätt för att detta värde ska kunna bevaras i den värdegrund som har antagits gälla för gemenskapen ifråga. Det presumtiva svaret är att så förmodligen inte behöver vara fallet. Huvudsaken är att medlemmarna i gemenskapen delar anbefallandet av de värden som uppställts, och att de kan enas om ett antal givna fall och omständigheter där dessa värden äger en avgränsbar tillämpning. Man kan till exempel med avseende på jämställdhetsvärdet tänka sig att det kan föreligga en variation vad gäller synen på hur detta värde inom ramen för en viss gemenskap bäst ska främjas, även om det finns vissa tillämpningar och tolkningar som omfattas av alla i gemenskapen ingående medlemmar. Det är i den demokratiska värdegemenskapen fundamentalt att det finns en tydlig kärna i de värden som värdas och värnas, även om det samtidigt finns utrymme för interpretativ variation (jfr. kap. 6 nedan!).

De fyra invändningarna mot ett demokratiskt värdegrundsbegrepp bör således, kan vi konstatera, avvisas. Därmed faller också de definitioner på vilka dessa invändningar vilar, med hänsyn till de kritiska reflexioner som presenterats med avseende på dem.

I det följande kommer istället en alternativ definition av begreppet demokratisk värdegrund att förutsättas och diskuteras:

En demokratisk värdegrund utgörs av en samling specificerade värden vilka inom ramen för en demokratisk gemenskap utnämns som fundamentala för de där pulserande mellanmännsliga relationerna (Franck 2003c, s. 174).

Den här definitionen fokuserar kärnan i en demokratisk värdegrund utan att knyta denna kärna till olika slag av mer eller mindre problematiska frågeställningar, vilka måste hanteras av den som företräder och önskar försvara de värden som tillsammans bildar denna kärna. Frågan hur oenighet rörande tolkningar av nämnda värden kan och bör hanteras är ofrånkomlig för den demokratiska värdegrundens företrädare, men den utgör i sig själv inte något hot mot värdegrunden som sådan.

Frågan vad som ur etisk synpunkt kan och bör avkrävas dem som lever i en demokratisk samhällsgemenskap är nödvändig att diskutera, men den reser inte av egen kraft en invändning mot det faktum att en demokratisk värdegrund verkligen existerar. Inte heller rymmer definitionen något ställningstagande till på vilket sätt vissa värden »utnämns« som fundamentala eller normerande. Man kan exempelvis rent principiellt tänka sig att någon vill ge dessa värden religiös sanktion medan andra hellre önskar betrakta deras förankring i »det antika arvet«, »upplysningsprojektet« eller kanske rentav FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna. Variationen av uppfattningar rörande hur den demokratiska värdegrundens värden uppkommit görs här inte till en oenighet med betydelse för om existensen av en demokratisk värdegrund kan accepteras eller ej. Det är av stor vikt att i den aktuella värdegrundsdebatten utgå

från och arbeta med en definition som låter sådana här frågor där oenighet kan uppstå och förekomma tillhöra *konsekvenserna av ett accepterande av definitionen av en demokratisk värdegrund* snarare än göras till *en nödvändig del av själva definitionen*.

Definition, interpretation, applikation

I det följande skiljer vi mellan definition, interpretation och applikation av en demokratisk värdegrund. Basen för den etiska diskussion som förs utgörs av den presenterade definitionen, men denna diskussion har såväl teoretiska som praktiska konsekvenser. En viktig fråga att överväga är den som rör hur de i värdegrunden ingående värdena kan och bör tolkas – denna fråga kräver en både semantisk och etisk analys, samtidigt som den, för att vara verklighetsförankrad, bör relateras till de rent faktiskt förekommande tolkningar av värdegrundsvärdena som kan identifieras bland människor i det demokratiska samhället. En annan fråga gäller hur de uppställda värdegrundsvärdena bör realiseras, vilka politiska och andra åtgärder som krävs för ett förverkligande av dem samt en utredning av vilka metoder med hjälp av vilka ett sådant förverkligande kan tänkas vara möjligt.

Det är viktigt att hålla isär dessa tre aspekter av en demokratisk värdegrund, samtidigt som det är av största vikt att inte isolera dem från varandra. En definition av det demokratiska värdegrundsbegreppet bör ha anknytning till de föreställningar om demokrati och värde som föreligger i de samhällsgemenskaper som berörs av den, samtidigt som de teoretiska och praktiska aspekterna på begreppet är – och måste vara – intimt förbundna i händelse av att ett konstruktivt värdegrundsarbete ska vara möjligt att genomföra. Att exempelvis arbeta för det i den demokratiska värdegrunden ingående värdet »jämställdhet« förutsätter att varierande tolkningar relateras till tänkbara metoder, och att dessa metoder utarbetas i ljuset av de tolkningar av nämnda värde som kan tänkas föreligga.

Om tolkningsföreträdets dynamik

En intrikat fråga att behandla inom ramen för diskussioner kring den demokratiska värdegrunden, rör vem eller vilka som kan tillerkännas tolkningsföreträde när det handlar om förståelsen av begreppet demokratisk värdegrund, av de tolkningar av begreppet som föreligger och de metoder som kan utmålans som tänkbara för att underlätta förverkligandet av dess grundläggande vision gällande det demokratiska samhällets mellanmännliga relationer. I enlighet med nämnda värdegrund har var och en som omfattas av den rätt att delta i det interpretativa samtalet och medverka till hur denna värdegrund bör uppfattas och tolkas.

Samtidigt åligger det det demokratiska samhällets officiella representanter – politiska företrädare, myndighetsutövare och professionella medlemmar av etiska, ideella och värdegrundsrelevanta utredningar, kommittéer och organisationer – att bevaka att den demokratiska värdegrundens värden efterlevs och vårdas. De människor som upplever sig vara åsidosatta, inte sedda och diskriminerade i förhållande till den demokratiska värdegrundens värden har i

dem representanter för ett försvar av de universella värden och den syn på den universella rätten till upplevelse av mening som ligger till grund för en demokratisk värdegrund.

Samtidigt kräver en sådan representation en relation mellan »svaga och utsatta« och bättre rustade i det demokratiska samhället. EU:s definition av exempelvis »sexuella kränkningar« föreskriver att det är den som upplever sig vara kränkt som tillerkänns tolkningsföreträde rörande vad som i det aktuella fallet är att betrakta som en »kränkning« (JämO 1997). På samma sätt kan det hävdas att det är den som upplever sig vara exkluderad från den demokratiska värdegrundens gemenskap som har ett tolkningsföreträde vad gäller frågan vad en exkludering och vad en diskriminering innebär. Naturligtvis kan och ska de konkreta konsekvenserna av ett sådant tolkningsföreträde analyseras och diskuteras, till exempel med hänsyn till juridiska överväganden (jfr. kap. 2 nedan!), men med hänsyn till nämnda förhållande torde det vara av största vikt att det demokratiska samhällets officiella representanter har en god och levande relation till de människor som upplever sig vara exkluderade från den demokratiska samhällsgemenskapen.

Den demokratiska värdegrunden kan inte byggas »uppifrån« med hjälp av vackra ord, positiva formuleringar och välformulerade drömmar om det goda samhället om den inte landar i den faktiska och inte sällan rätt så omänskliga verklighet som många människor, uteslutna ur den existerande samhällsgemenskapen, äger som sin vardagsvärld. Om samhällets officiella representanter ska kunna föra de »svagas och utsattas« talan, krävs en levande dialog mellan dem och de människor som drabbas av utanförskap och exkluderande förhållningssätt. »Tolkningsföreträdets dynamik« handlar om att sätta de exkluderade och diskriminerade i centrum, och detta är inte möjligt om teoretiska reflexioner kring det demokratiska värdegrundsbegreppet tillåts ersätta praktiskt hänsyftande referenser till de »svagas och utsattas« livssituation och faktiska livsomständigheter.

Är en demokratisk värdegrund självautenticerande?

I samtalet kring en tillämpning av det en demokratisk värdegrunds värden är det principen om det universella människovärdet, eller den existentiellt förankrade tanken på att forma liv med mening, som måste tillerkännas en styrande funktion vad gäller fördelningen av etiskt tolkningsföreträde. Nu finns det givetvis inte något tydligt facit för vad en sådan styrande funktion generellt innebär, och när delade meningar föreligger existerar det heller inte någon oberoende auktoritet som kan avgöra hur den de facto ska tolkas i det enskilda fallet. Det är detta som utgör både styrkan och svagheten i ett demokratiskt samtal om etiska aspekter av mellanmänniska relationer. Styrkan ligger i det öppna och reservationslöst spridda samtalet där var och en i en given gemenskap har rätt att bidra till hur en demokratisk värdegrund ska tolkas och levandegöras, svagheten ligger i frånvaron av klart definierade auktoriteter vilka med mer eller mindre fast järnhand kan driva igenom en eller annan tillämpning som »den enda rätta« eller rentav som »den enda sanna«.

Det finns ingen objektiv – i meningen förutsättningsfri – punkt utifrån vilken en demokratisk värdegrund kan tolkas och utvecklas. Var och en av medlemmarna av en viss gemenskap går till det etiska samtalet med bestämda förutsättningar av olika slag. Däremot finns i de flesta gemenskaper medlemmar som har särskilda kunskaper som kan vara relevanta att beakta innan man slår fast vad de olika värdena kan tänkas innebära, vilka konsekvenser de har och på vilka sätt de kan tillämpas i olika situationer. Det kan handla om etiker, filosofer, samhällsvetare eller värdegrundsforskare, men det kan också bli fråga om människor som har särskilda insikter om de mellanmännsliga relationerna på de fält och de områden som kommer upp till diskussion.

Själva fundamentet för en demokratisk värdegrund är emellertid dialogen, samtalet, där var och en tillmäts samma rätt som andra att delta och bidra med erfarenheter, reflexioner och argument. Det är en intrikat uppgift för samhällets bättre rustade att söka vägar till en sådan dialog med de sämre ställda, där dessa har en möjlighet att utöva sin rätt att påverka det demokratiska samhällets liv och relationer. Om värdegrundsvärdet »jämsällldhet mellan kvinnor och män« diskuteras ur definitions-, interpretations- eller applikationsaspekter utan medverkan av kvinnor – och män – som upplevt sig vara föremål för diskriminering och orättvisor, kommer inte det etiska samtalet kring detta värde att fullt ut leva eller landa i den människors vardagsverklighet där jämsälllda relationer långtifrån alltid föreligger. Om den demokratiska värdegrundens värden rörande »individens frihet och integritet« ventileras utan att människor som upplevt sig vara kränkta på grund av exempelvis kön, etnisk bakgrund eller sexuell identitet får göra sina röster hörda, riskerar det etiska samtalet att i bästa fall stanna vid mer eller mindre vackra fraser som refererar till en verklighet som ingen av de samtalande känner inifrån. Om värdegrundsvärdet »solidaritet med svaga och utsatta« fokuseras utan att de som lever i de samhälleliga miljöer och under de sociala omständigheter som på olika sätt genererar utanförskap, missförhållanden och maktlöshet inte får delta och berätta om vad »svaghet« och »utsatthet« rent konkret kan innebära, tycks den etiska dialogen komma att vara benägen att begränsas till definitionsfrågor utan reell förankring i verkligheten. Interpretations- och applikationsaspekterna av värdet »solidaritet med svaga och utsatta«, de aspekter genom vilka vederhäftiga och verklighetsnära tolkningar av det kombineras med konkreta och konstruktiva åtgärder, riskerar att falla utanför det etiska samtalets kontext.

I enlighet med den representativa demokratis grundprinciper byggs en demokratisk värdegrund nedifrån och upp snarare än tvärtom. Politiskt valda företrädare och representanter för samhälleliga institutioner och myndigheter har att utifrån sina positioner värna medborgarnas mänskliga rättigheter, så som dessa kommer till uttryck i värdegrundens värden. Men dessa medborgerliga rättigheter kan knappast vårdas och värnas på ett effektivt och verklighetsnära sätt om dialogen mellan makthavare och medborgare avstannar eller är frånvarande. Ett levande etiskt samtal där människors erfarenheter av hur värdegrundens värden kränks eller åsidosätts behandlas och sätts upp på en ständigt fokuserad dagordning, är alldeles nödvändigt om den demokratiska värdegrunden ska bli mer än en skrivbordsprodukt, en chimär och ett svävande luftslott.

Hur tolerant bör man vara mot den intolerante?

Bör också de medborgare som hyser odemokratiska uppfattningar tillåtas att delta i det etiska samtalet om den demokratiska värdegrunden? I enlighet med denna värdegrundens existentiella fundament, nämligen varje människas rätt att uppleva mening och den etiska principen om ett universellt människovärde, har var och en rätt att hysa vilka åsikter och ståndpunkter hon eller han vill. Däremot krävs en reglering av vägarna för att ge uttryck för odemokratiska uppfattningar. Lagen om hets mot folkgrupp och Jämställdhetslagen utgör sådana juridiska regleringar.

I den mån en medborgare använder sina lagstadgade fri- och rättigheter till att kränka andras motsvarande fri- och rättigheter, bör vederbörande medvetandegöras om att samhällets moraliska ansvar för samtliga medborgares mänskliga rättigheter, uttryckta till exempel i den demokratiska värdegrundens värden, kräver sanktioner. Låt säga att en person med hänvisning till den 1951 lagstadgade religionsfriheten menar sig ha rätt att i ord och handling tillämpa en förment biblisk eller koransk princip enligt vilken kvinnor frånkänns rätten att själva välja partner eller livsform! Här kan inte samhället och dess olika representanter frånhända sig ett moraliskt ansvar för att kvinnor behandlas som likvärdiga män vad gäller rätten att självständigt utöva sin mänskliga frihet (jfr. Larsson 2001 och Franck 2001b!).

Samtidigt föreligger ett ansvar för att vägleda den som inte handlar i enlighet med den demokratiska värdegrundens värden. I akuta och graverande fall åtföljs en sådan vägledning av juridiska sanktioner, i enlighet med de relevanta lagar som föreligger, men samhället har mycket att vinna på att inkludera också den intolerante medborgaren i det etiska samtalets kontexter. Den som på olika sätt kränker människor på grund av kön, etnisk bakgrund, sexuell identitet eller andra specifika egenskaper kan knappast vinnas för den demokratiska värdegrundens mål och principer, om hon eller han enbart görs till föremål för straffande sanktioner. Det etiska samtalet är inte minst viktigt att föra tillsammans med den som givit uttryck för uppfattningar som strider mot demokratiska grundprinciper (jfr. kap. 3 nedan!).

Återigen aktualiseras det tidigare begreppet värdepedagogik, och frågan vilka värdepedagogiska metoder som här kan vara motiverade och konstruktiva att användas tål att noga övervägas.

Att generalisera etiska förhållningssätt

Den karakteristik av det etiska samtalet kring den demokratiska värdegrunden som ovan presenterats, bygger på en uppfattning om förhållandet etik, värde och mening vilken strider mot den i introduktionen till den här studien refererade postmodernistiska utmaningen. Demokrati ses här som mer än en »metaberättelse« som inte genererar mer än »subjektiva« och »provisoriska« omdömen. Den demokratiska värdegrunden och dess värden har en förankring och en kontinuitet som inte kan fångas i de historiska tillfälligheternas terminologi.

Lika litet som människors upplevelser av smärta, lidande, kränkningar och utanförskap kan förminsкас eller bagatelliseras därför att dessa upplevelser är knutna till enskilda subjekt med en tillfällig existens någonstans i historiens alla tänkbara rums- och tidspositioner, kan de värden som är ägnade att motverka mänskliga missförhållanden fränkännas generell giltighet därför att de motiveras med hänsyn till en bestämd ideologisk och existentiell grundsyn. Den demokratiska värdegrundens värden motiveras ytterst med hänvisning till den universella rätten till upplevelse av mening. I vissa historiska och samtida samhällen och sociala kontexter fränkänns enskilda och grupper av människor denna rätt, och kränks beroende på kön, etnisk bakgrund, sexuell identitet, religiös trosuppfattning, politiska ståndpunkter eller annat. Det faktum att mänskliga rättigheter inte respekteras överallt och i alla tider, gör dem emellertid varken »subjektiva« eller »provisoriska« till form och status. Man kan inte enligt en demokratisk grundsyn säga att »i vissa fall men inte i andra är det berättigat att respektera de mänskliga rättigheterna«. Respekten för dessa rättigheter är knuten till universella anspråk, vilka ytterst motiveras av den universella rätten till upplevelse av mening. Den som önskar argumentera mot denna rätt kan naturligtvis göra det, men i så fall gör vederbörande det just i kraft av att hon eller han har del av denna rätt. Också den intolerante och den odemokratiska medborgaren utövar ytterst sin rätt till upplevelse av mening när hon eller han argumenterar för sin sak. Därför argumenterar vederbörande i grunden mot sig själv när hon eller han bestrider varje människas rätt till upplevelse av mening, uttryckt i form av mänskliga rättigheter och den demokratiska värdegrundens värden (jfr. Hare 1965!).

Vi utgår således fortsättningsvis från det förhållandet att etiska förhållningssätt kan generaliseras.

Metoderna för sådana generaliseringar ska vi återkomma till, men låt oss redan nu konstatera att de, oavsett hur de preciseras och mer exakt utformas, utgör en förutsättning för att det ska vara berättigat att hävda den demokratiska värdegrundens värden gentemot värden som knyts till andra, också odemokratiska, värdegrunder.

Att tillämpa värdegrundsbegreppet nationellt och internationellt

Givet uppfattningen att etiska förhållningssätt kan generaliseras, är det lätt att motivera påståendet att den demokratiska värdegrundens värden bör göras till föremål för etiska samtal – inte bara på nationell – utan också internationell nivå. Så länge människor världen över drabbas av bristande respekt, orättvisor, diskriminering och kränkningar är det av största vikt att i globalt perspektiv diskutera de definitions-, interpretations- och applikationsaspekter som är relevanta. Världen, betraktad som »den globala byn«, medger inte bara möjligheter för dess medborgare att ta del av varandras goda, utan också av varandras onda, erfarenheter. I den mån vi uteslutande engagerar oss för medmänniskor innanför det egna landets gränser, underlåter vi att ta den universella rätten till upplevelse av mening på fullt allvar.

Det finns gott om kanaler för ett sådant internationellt engagemang i form av politiska fora, biståndsorganisationer och humanitära sammanslutningar. Man bör emellertid inte glömma att det inte endast är den praktiska applikationsaspekten som bör beaktas utifrån ett globalt perspektiv. Också definitions- och interpretationsaspekterna bör sättas på det internationella, etiska samtalets dagordning. Det är av stor vikt att inte bara konkreta åtgärder i enlighet med den demokratiska värdegrundens värden aktiveras och genomförs, utan också att en global dialog rörande hur dessa värden bör definieras och tolkas får ta form och föras mellan människor från olika delar av världen.⁹

Individ och samhälle: rättigheter och skyldigheter

I det etiska samtalet och i det värdepedagogiska arbetet kring den demokratiska värdegrundens värden, bör en dialog ständigt föras med hänsyn till begreppsparet rättigheter – skyldigheter. Om det accepteras att etiska förhållningssätt kan generaliseras får detta konsekvenser inte bara med avseende på medborgerliga rättigheter, utan också på de skyldigheter medborgarna i en demokratisk samhällsgemenskap tillskrivs.

Den universella rätten till upplevelse av mening kan inte konstruktivt analyseras och ledas mot ett förverkligande om inte rättighetsbegreppet görs till föremål för diskussion och tolkning, men den kan inte heller penetreras och realiseras om inte det motsvarande skyldighetsbegreppet samtidigt står i fokus för en sådan diskussion och tolkning. Den demokratiska värdegrundens värden föreskriver inte bara mänskliga rättigheter utan också mänskliga skyldigheter. En sådan grundläggande skyldighet är att inte använda sina rättigheter som motivering för att kränka andra människor och för att försvara sådana kränkningar.

Det förtjänar här att påpekas att medborgerliga skyldigheter tillkommer också de människor som upplever sig vara kränkta eller diskriminerade. Kränkningar och diskriminerande förhållningssätt gör inte med automatik offren till några helgon eller moraliskt rättrådiga änglar. Det faktum att en människa tillhör en grupp som upplevt exkluderande förhållningssätt förhindrar henne långtifrån alltid att själv tillämpa sådana förhållningssätt gentemot människor som tillhör andra grupper.

I början av maj 2002, bara en dryg vecka före det att parlamentsval skulle genomföras, mördades den holländske politikern Pim Fortuyn, strax efter det att han medverkat i en radiointervju i Hilversum. Fortuyn, vars parti spåddes få 15 % av rösterna i partiledarens hemstad Rotterdam och i det efterföljande valet blev Hollands näst största parti, bedrev en aktiv kampanj mot »islamiseringen av den holländska kulturen«. Han ansåg att Nederländernas 800 000 muslimer representerar »bakåtsträvan« och att invandringen borde stoppas eftersom »landet är fullt«. Samtidigt talade Fortuyn ofta offentligt om sin homosexualitet och om sina relationer till unga män, och siktade på att bli »den förste homosexuelle regeringschefen i Nederländerna« (jfr. Franck 2003a, s. 156!).

Fortuyn är långtifrån det enda exemplet på hur ett exkluderande förhållningssätt gentemot människor av viss etnisk, kulturell eller

religiös bakgrund kombineras med en inkluderande inställning gentemot människor som bryter mot en rådande heteronormativitet. På samma sätt existerar bland människor som själva faller utanför en eller annan etnisk normativitet en exkluderande uppfattning i förhållande till människor med homosexuell läggning (jfr. Franck).

Levde man i föreställningen och den fromma förhoppningen att de som själva utsatts för diskriminering och förtryck genomgående skulle praktisera och försvara ett universellt giltigt, inkluderande förhållningssätt, i enlighet med den demokratiska värdegrundens värden, måste man vid ett närmare studium av exklusivitetens många uttryck och ansikten bli besviken.

Det finns tänkare som dragit långtgående och mycket pessimistiska slutsatser utifrån en sådan besvikelse. Sociologen Zygmunt Bauman hävdar, inom ramen för en diskussion kring krigens segrare och förlorare, i sitt välkända arbete *Postmodern etik* följande:

Segrarna, de må vara triumfatoriska eller frustrerade, träder inte fram moraliskt förädlade; men det gör inte heller deras offer. Offren är i regel inte moraliskt överlägsna sina plågoandar; det som får dem att verka moraliskt bättre, och som gör deras anspråk på att vara detta trovärdigt, är det faktum att de, genom att vara svagare, haft färre möjligheter att begå grymheter (Bauman 2001, s. 280).

Och Bauman citerar i sin efterföljande diskussion E M Cioran: »de stora förföljarna rekryteras bland de martyrer som inte fått huvudet avhugget« (Bauman 2001, s. 281).

En sådan här pessimistisk grundsyn på människans förmåga – eller snarare oförmåga – till ett gott och utvecklande moraliskt liv, är en annan än den som förankrar den här studiens framställning. I linje med vad som tidigare anförts med avseende på ett etiskt samtal kring den demokratiska värdegrundens värden och ett värdepedagogiskt arbete i det demokratiska samhället, vill vi utgå från en människosyn enligt vilken varje människa tillskrivs principiell möjlighet att i sitt eget liv och i relation till andra förverkliga nämnda värden med hänsyn till de sociala och etiska förutsättningar som föreligger. Som exemplet Fortuyn visar innebär inte detta att någon människa reservationslöst kan betraktas som »ängel«, men det betyder inte heller att någon utan reservation kan betecknas som »demon«. Människan härbärgerar en kapacitet för både gott och ont, rätt och orätt, och detta är ett förhållande som kan studeras hos var och en oavsett om man upplevt kränkningar och diskriminering eller ej. Den som har erfarenheter av exkluderande förhållningssätt kan många gånger visa sig ha betydelsefulla bidrag att lämna till den etiska dialogen kring den demokratiska värdegrundens värden, men det innebär inte att vederbörande är friköpt från den moraliska kluvenhet vi alla delar i kraft av att vi är – varken mer eller mindre än – människor.

Begreppen frihet och ansvar i etiska kontexter

Mot begreppsparet rättigheter – skyldigheter svarar i en allmän bemärkelse begreppen frihet – ansvar. I enlighet med den universella rätten till upplevelse av mening fokuseras människans frihet att forma sitt liv i enlighet med hennes drömmar och visioner, och i enlighet med hennes skyldighet att inte bruka denna rätt så att hon

kränker andras motsvarande frihet ställs det moraliska ansvaret i blickfånget. Det etiska samtalet kring den demokratiska värdegrundens värden har att föras med hänsyn till den moraliska principen *frihet under ansvar*. Därmed blir också frågan rörande värdepedagogiska metoder intressant att belysa.

Som Gunnel Colneruds och Robert Thornbergs tidigare nämnda kunskapsöversikt *Värdepedagogik i internationell belysning* visar, pågår med avseende på skolans värld en omfattande forskning kring sådana metoder. Här är det då företrädesvis fråga om en forskning som ställer det etiska samtalet med barn och ungdomar i blickfånget, och som ventilerar sådana värdepedagogiska metoder som i olika åldersgrupper bland det uppväxande släktets medlemmar kan visa sig vara motiverade och konstruktiva med hänsyn till exempelvis skiftande sociala och kulturella kontexter.

I det nationella – och givetvis också det internationella – samtalet kring den demokratiska värdegrundens värden krävs emellertid också att värdepedagogiska metoder diskuteras med avseende på vuxna medborgare. Alla medborgare som inte är barn eller ungdomar efterlever inte i sitt dagliga liv nämnda värden, och en och annan bestrider också dessa värdenas giltighet med hänvisning till mer eller mindre rasistiska, sexistiska, homofoba eller på annat sätt exkluderande överväganden och ståndpunkter. Här har det demokratiska samhällets företrädare ett ansvar att fundera över och utveckla konstruktiva värdepedagogiska metoder – inte minst gäller detta dem som politiskt representerar de människor som lever sina liv i detta samhälle och som, var och en, har rätt att omfattas av den demokratiska värdegrundens värden.

Med tanke på att uttrycken och formerna för exkluderande förhållningssätt varierar på så många sätt är det rimligt att anta att metoderna för att hantera och bemöta sådana förhållningssätt också måste skifta till inbördes karaktär och utformning för att vara konstruktiva. En sådan tilltänkt metodvariation vad gäller olika enskilda fall och omständigheter hindrar emellertid inte att det med avseende på vissa tydliga överträdelser gentemot värdegrundens värden finns fasta – exempelvis juridiska – vägar att gå för att stävja kränkningar och diskriminering (jfr. kap. 6 nedan!). Den existerande lagstiftningen mot bland annat »hets mot folkgrupp« och könsdiskriminering utgör exempel på detta.

4 I Orlenius 2003 knyts förekomsten av rasistiska och främlingsfientliga uttryck till den relevanta skrivningen i Brottsbalken.

5 I Orlenius 2001 s. 160ff knyts jämställdhetsvärdet till Jämställdhetslagens skrivning med hänsyn till jämställdhet på arbetsmarknaden.

6 Jfr. diskussionen kring filosofiska och etiska perspektiv i anslutning till värde och rättigheter i kap. 4–6 nedan!

7 Ett intryck av den värdegrundsdebatt som förts i skolans värld kunde vara att värdet »solidaritet med svaga och utsatta« inte sällan tycks ha kommit i skymundan till förmån för bland annat jämställdhetsvärdet. Det är gott och väl att detta senare värde diskuteras ingående, men en tillfredsställande helhetssyn på värdegrundsproblematiken förutsätter att samtliga värden görs till föremål för analys och reflexion.

8 Detta är givetvis ett påstående som kan betraktas som giltigt oavsett vilka värdepedagogiska metoder som görs till föremål för tolkning och tillämpning. Jfr. kap. 6 nedan!

9 Den litteraturöversikt som redovisas i Colnerud och Thornberg 2003 visar också på ett gediget forskningsunderlag för att föra sådana internationella diskussioner.

Kapitel 2

Är den demokratiska värdegrundens värden eviga? Demokrati som norm

Den människosyn som kommer till uttryck inom ramen för en demokratisk värdegrund har sin förankring i humanismen så som denna framträder under renässansen, för att senare utvecklas inte minst under inflytande av upplysningstidens ideologiska huvudströmmar. Som inte så få författare framhåller (Nordin 1997), betyder inte detta att man kan tala om en »lineär utvecklingsprocess«. Vi såg i introduktionen till den här studien hur exempelvis Sven-Eric Liedman framhöll den »mjuka upplysningens« svårigheter att ta form och realiseras, och de totalitära diktaturer som både nu och under den moderna historiens gång gestaltat hur den demokratiska värdegrundens värden kan sättas på undantag konstituerar skäl för att betvivla drömmen om en rätlinjig utveckling mot de goda människornas goda samhälle. Samtidigt har vi betonat vikten av en konstruktiv människosyn, en syn på människan enligt vilken hon har förmåga till ett etiskt förhållningssätt och till respekt för både sin egen och andras rätt till upplevelse av mening. När vi talar om en »moralisk utveckling« måste vi inte tänka lineärt. En utveckling kan ske genom fördjupning och vidgad vidsynthet i hermeneutiska cirklar eller i steg som inte nödvändigtvis leder uppåt – utan kanske snarare inåt: mot en djupare förståelse för innebörden av den universella rätten till upplevelse av mening och av de komplexa förutsättningar som är knutna till detta att vara en moraliskt kliven människa.

I det 2000 publicerade Demokratiutredningens betänkande *En uthållig demokrati* presenteras följande sammanfattning av demokratins människosyn: varje människa har

- lika värde: varje människa har samma värde som alla andra
- ett unikt värde: varje människa är oersättlig som person
- ett egenvärde: ingen är någonsin enbart ett medel för något annat eller någon annan« (SOU 2000:I).

Denna presentation av en demokratisk människosyn svarar väl upp mot den demokratiska värdegrundens fundamentala principer, så som de ovan formulerats i termer av mänskliga rättigheter och den universella rätten till upplevelse av mening. Givetvis kan inte dessa principer logiskt bevisas. De kan däremot argumenteras. Som statsvetaren Olof Petersson framhåller, vilar en sådan argumentation på etiska överväganden:

Grundvalen för den demokratiska samhällsidén är av etiskt slag. När man hävdar att demokratin har en moralisk förankring har man stöd i den svenska grundlagen. Varje människa är lika mycket värd och hennes värdighet får inte kränkas (Petersson 2003, s. 10).

Detta är också, som Petersson påpekar, vad regeringsformen fastslår:

Den offentliga makten skall utövas med respekt för alla människors lika värde och för den enskilda människans frihet och värdighet (Petersson 2003, s. 10. Regeringsformen 1 kap. 2 §§).

Den demokratiska människosynen och den demokratiska värdegrundens värden vilar således på en norm, enligt vilken alla människor har del av principen om lika värde, frihet och värdighet. Vi har i föregående kapitel utmönstrat vissa definitions-, interpretations- och applikationsaspekter av denna norm och dess konsekvenser. Låt oss nu, med hänvisning till vad Petersson har att säga om »medborgartanken« precisera vad som för den enskilde medlemmen av den demokratiska samhällsgemenskapen följer av en demokratisk människosyn!

Enligt Petersson innebar medborgartanken »en revolutionerande nyhet i förhållandet mellan människa och samhälle. Tidigare hade alla samhällen grundats på principen om olikhet. Medborgarskapet bygger däremot på idén om människors lika värde. Alla individer är fullvärdiga samhällsmedlemmar. Alla medborgare åtnjuter ett antal grundläggande rättigheter och har vissa skyldigheter gentemot samhället och andra medborgare...Att vara svensk medborgare har en precis juridisk, folkrättslig innebörd som bestämmer tillhörigheten till en stat. Medborgarskapets rättsliga innebörd är inte minst att ge skydd mot landsförvisning och mot ingrepp från främmande stat vid vistelse i denna. Vidare brukar rätten att delta i landets parlamentsval anses vara en del av statsrättens medborgarskap...Demokratis medborgarskapsbegrepp gäller emellertid inte endast i en snävt statsrättslig utan i en vidare mening. Medborgarskapet definieras som ett knippe rättigheter och skyldigheter. Principen om lika rättigheter tar sig uttryck i universell giltighet. De rättigheter som konstituerar medborgarskapet gäller för alla medlemmar av rättsgemenskapen. Denna universalism ersatte äldre tiders lojaliteter mot avgränsade skrän, grupper och korporationer« (Petersson 2003, s. 18).

Den demokratiska medborgartanken har således, enligt Petersson, två sidor: den juridiskt folkrättsliga och, vad vi med Petersson (Petersson 2003, s. 18) kan kalla det »sociologiska« där det tidigare nämnda begreppsparat rättigheter – skyldigheter står i fokus i ett perspektiv som anknyter till de reflexioner som i föregående kapitel presenterades med avseende på en demokratisk värdegrund.

Petersson framhåller att det finns »ett samband mellan de två typerna av medborgarskap: ett juridiskt medborgarskap gör att en individ kommer i åtnjutande av de rättigheter som konstituerar det sociologiska medborgarskapet« (Petersson 2003, s. 18), men påpekar samtidigt att identiteten mellan de båda slagen av medborgarskap inte är fullständig: »Även utländska medborgare som är bosatta i ett annat land kan omfattas av en större eller mindre del av medborgarskapets rättigheter och skyldigheter. Numera återstår endast få skillnader mellan utländska och svenska medborgares rättsliga ställning. Undantagen gäller bland annat stadgandena om skyddet mot landsförvisning, rätten att förflytta sig inom riket samt rätten att delta i riksdagsval och vissa folkomröstningar« (Petersson 2003, s. 18).

Det sociologiska medborgarskapet är således vidare än det juri-

diska, och det bygger – i enlighet med vad vi i föregående kapitel beskrivit i termer av universella rättigheter och skyldigheter – på den demokratiska värdegrundens värden och ett försvar för dessas allmängiltighet. Här blir det, med hänsyn till det etiska samtalet kring dessa värden och reflexionen över olika relevanta värdepedagogiska metoder, av intresse att utröna vilka egenskaper som kan knytas till ett medborgarskap i det demokratiska samhället.

Petersson ställer frågan vad som kännetecknar en »god medborgare« och besvarar den genom att ange fyra egenskaper som i en intervjuundersökning genomförd mot 1990-talets slut gav förhanden (Petersson m.fl. 1998). För det första utmärks en sådan medborgare av en »kritisk rationalism«, det vill säga en förmåga att »utsätta sina egna uppfattningar för kritisk prövning, bilda sig en egen uppfattning, ha förmåga att sätta sig in i hur människor med andra åsikter resonerar samt ta egna initiativ« (Petersson 2003, s. 20). För det andra sägs den »gode medborgaren« kännetecknas av »laglydighet«: hon eller han »utmärker sig i detta avseende genom att följa lagar och förordningar samt aldrig försöka smita från skatt eller fuska med bidrag« (Petersson 2003, s. 20). Petersson noterar att inställningen till denna egenskap kan variera med hänsyn till »utbildningsskillnader« och generationstillhörighet (Petersson 2003, s. 26). För det tredje handlar ett »gott medborgarskap« om »omsorg och solidaritet«: dessa egenskaper som här betonas är »att tänka mer på andra än på sig själv, att vara solidarisk med dem som har det sämre än en själv, att inte behandla invandrare sämre än infödda svenskar och att välja sådana varor som är bra för samhälle och natur även om de inte är bäst och billigast för en själv personligen« (Petersson 2003, s. 21). För det fjärde, slutligen, sägs det »goda medborgarskapet« handla om »delaktighet«: »Normerna handlar i detta fall om att gå och rösta, hålla sig informerad, söka påverka beslutsfattandet och vara aktiv i föreningslivet« (Petersson 2003, s. 21).

Intervjuundersökningens resultat rörande det »goda medborgarskapet« tillhandahåller en utgångspunkt för en diskussion kring den demokratiska värdegrundens värden och synen på rättigheter och skyldigheter som bör tillskrivas det demokratiska samhällets medborgare. I det följande ska vi återkomma till några av de egenskaper som listas med utgångspunkt i undersökningen, och relatera dem till etiska och existentiella överväganden som har relevans för nämnda diskussion.

Att predika vs gestalta värden

Det kan noteras att det bland de egenskaper som i nämnda intervjuundersökning tillskrivs »den gode medborgaren« anförts detta att vara »delaktig«, att vara »kritiskt rationell« i meningen öppen för en inlevelse i och förståelse för andras uppfattningar samt att ge uttryck för en empatisk hållning gentemot andra människor oavsett deras personlighet och exempelvis etniska bakgrund. De här egenskaperna kan alla knytas till den människosyn som den demokratiska värdegrunden representerar. Värdegrundens värden relateras till ett rättighetstänkande som anknyter till det vi tidigare nämnt i anslutning till diskussionen kring förhållandet värde – mening – etik. Alla medborgare har del av det universella människovärdet, och ingen är härvidlag förmer än någon annan.

Samtidigt framkommer i undersökningen »laglydighet« som en tänkt egenskap hos »den gode medborgaren«. Kanske är detta undersökningens mest uttalade uttryck för ett parallellt skyldighetstänkande: en människa har i kraft av sitt demokratiska medborgarskap inte bara rättigheter utan också skyldigheter. Demokratisk delaktighet ger stöd för framställandet av olika slag av individuellt relaterade rättigheter, men också för hävdandet av att varje individ följer och efterlever det motsvarande kravet på olika slag av skyldigheter. Skyldighetstänkandet får också sitt uttryck i de uttalade kraven att en »god medborgare« behandlar andra människor med empati och öppenhet.

Här blir det uppenbart hur viktigt det är att från samhällets sida inte bara *predika* utan också *gestalta* värdegrundens värden. Naturligtvis är en tydlig information om vilka moraliska normer som universellt omfattar alla medborgare alldeles nödvändig för att största möjliga klarhet om detta ska råda. Här fyller juridiken sin plats med hänsyn till exempelvis lagstiftning, men skola och utbildning har också ett stort ansvar för att informera om vad den demokratiska värdegrunden föreskriver med avseende på den mänskliga samvarons mångfacetterade värld.

Samtidigt måste det föreligga en motsvarande praktisk uppföljning av sådan information. Man kan inte med bevarad trovärdighet förkunna jämställdhetens lov om man på samma gång underlåter att identifiera och kraftfullt motverka diskriminering mellan människor med olika kön, etnisk bakgrund eller sexuell identitet. Man kan inte heller med bevarad trovärdighet förfäktas en »solidaritet med svaga och utsatta« om man inte samtidigt aktivt försöker åtgärda socialt utanförskap, exkluderande förhållningssätt och handlingsmönster som medger eller uppmuntrar till att människor far illa.

I nämnda intervjuundersökning framkommer synpunkter på »det goda medborgarskapet« som skulle kunna tolkas som stöd för sådana här kraftfulla åtgärder mot diskriminerande förhållningssätt. Frågan är emellertid vad »kraftfulla åtgärder« i det här sammanhanget betyder? Hur hanterar man från samhällets sida existerande löneskillnader och varianser i makt och inflytande mellan kvinnor och män? Hur stöder man aktivt människor som på grund av etnisk bakgrund eller sexuell identitet utsätts för exkluderande förhållningssätt, för diskriminering vad gäller arbete och boende, för misstro och utanförskap? På vilka sätt försöker samhällets representanter att förverkliga Barnkonventionens föreskrifter vad gäller barns rättigheter – inte minst flyktingbarnens rätt till ett meningsfullt och tryggt liv?

Om den demokratiska värdegrundens värden på vederhäftig basis ska kunna tillskrivas ett etiskt – och politiskt – berättigande, måste de förankras i människors vardagliga verklighet. Vi har långt kvar till ett samhälle som befriats från diskriminering och utanförskap, och det är med den demokratiska värdegrunden som ledstjärna som ett kraftfullt arbete för en sådan vision kan föras. Om inte de vackra formuleringarna ska stanna vid att vara tindrande skrivbordsprodukter, måste de praktiska konsekvenserna av dem utrönas och gestaltas. De stora försvarstalen för den demokratiska värdegrunden har sin tid och sin funktion, men syns i människors verklighet inte några konkreta spår av dem kommer intresset för och tilltron till värdegrunden och dess försvarare att svikta och att falna.

Demokrati ur gemensamhets- vs pluralistiskt perspektiv

Den tidigare undersökningen visar på en spänning mellan å ena sidan vikten av att »den gode medborgaren« i ord och i handling uppvisar delaktighet i den samhälleliga gemenskapen och å den andra att vederbörande visar respekt för variationer i denna gemenskap vad gäller människors personligheter och uppfattningar. Hur hanterar man denna spänning med avseende på exempelvis det mångkulturella samhället?

I den pedagogiska världen har förts en diskussion rörande demokratibegreppet vilken kan vara illustrerande för mer allmängiltiga reflexioner. I centrum för mycket av denna diskussion har stått en deliberativ demokratisyn. Författarna Amy Gutmann och Dennis Thompson diskuterar till exempel i *Democracy and disagreement* en sådan syn i relation till »procedural« och »constitutional democracy« (Gutmann och Thompson 1997). Kennert Orlenius sammanfattar de inbördes skillnaderna som så:

Deliberativ demokrati bygger på idén om öppen dialog, att väga argument för och emot, att värdera och komma fram till ett välgrundat beslut. Den deliberativa demokratisynen betonar alltså tolerans och respekt för den andre, lyssnande samt strävan att komma överens. »Procedural« demokratisyn är av institutionell karaktär där den legitima processen och majoritetsprincipen står i fokus medan »constitutional« demokratisyn betonar också resultatet som en del i den demokratiska processen (Orlenius 2003, s. 35).

Gutmann och Thomson kritiserar de båda sistnämnda demokratisynerna för att bortse från den utmaning som avvikande etiska värderingar innebär. I det pluralistiska etiska samtalet utövas demokrati genom att var och en av de deltagande har rätt att uttrycka sina ståndpunkter och få dem respekterade, medan »procedural« och »konstitutionell« demokrati bygger på en styrning varthän detta samtal också bör leda (Orlenius 2003, s. 35). För att illustrera vad skillnaderna i tolkning av det etiska samtalet i skolans värld kan innebära, diskuterar Orlenius ett (verklighetsbaserat) fall där elev »Sven« i sin skolmiljö givit uttryck för nazistiska och främlingsfientliga idéer:

Utifrån en mer konventionell syn på demokrati (dvs. »procedural« och »constitutional«) utgör Sven ett hot mot demokratin. Han ska visserligen tillmätas rätten att ha egna åsikter men de gör sig icke besvär i skolan. Skolan ska utgöra en frizon. Samhället har i gängse och formell demokratisk ordning bestämt ramar och villkor för verksamheten och det måste medborgarna underordna sig. Detta är också knutet till idén om att acceptans av dessa spelregler är grunden för gemenskap och det goda samhället. Företrädare för den deliberativa demokratisynen bejaktar meningsskiljaktigheter och tycks hävda att alla måste få komma till tals. Moraliska tvetydigheter måste få prövas i dialogens form (Orlenius 2003, s. 35).

I den av Värdegrundscentrum publicerade *Värdegrund i skolan och som forskning*, en översikt över värdegrundsarbete och värdegrundsforskning i Sverige, baserad på 191 enkäter riktade till svenska grundskolor och 65 enkäter till universitet och högskolor, framhålls just spänningen mellan å ena sidan den klart uttalade

gemensamhetsaspekten i den demokratiska värdegrunden, och å den andra många skolors betonande av elevers rättighet att uttrycka egna åsikter (jfr. Lindgren 2003, s. 41ff!). Den relevanta frågan att på en mer generell nivå ställa är hur det demokratiska samhället ska måna om de angivna grundläggande – och gemensamma – värdena, samtidigt som dess medborgare i enlighet med nämnda värden tillerkänns rätten att, som Gutmann och Thomson framhåller, uttrycka »avvikande åsikter»? Vi har i det föregående lyft fram betydelsen av ett etiskt samtal, en etisk dialog, mellan människor som innehar varierande positioner och livssituationer i den demokratiska samhällsgemenskapen. Men kan vi, om vi vill värna värdegrundens värden, verkligen acceptera en renodlat deliberativ syn på detta samtal med tanke på att en sådan bygger på ett avvärjande av en styrning av varthän det bör leda? Måste inte den etiska förutsättningen här vara att människor visserligen tillerkänns rätten att ge uttryck för också åsikter som strider mot den demokratiska värdegrundens värden, men att man inte kan förhålla sig passiv inför den på demokratiska grunder definierade risken att det pågående samtalet slutar i ett mer eller mindre dramatiskt generalangrepp på nämnda värden? Har inte samhällets olika representanter, i linje med vad vi tidigare framhållit, ett moraliskt ansvar och en moralisk skyldighet att värna den demokrati som gör det möjligt för alla – också den som hyser odemokratiska ståndpunkter – att få komma till tals och yttra sig?

Det här problemet är inte alls nytt. Som Clarence Karier visat finner man det tydligt uttryckt som en spänning hos pragmatikern John Dewey, en utbildningsfilosof vars argument för en ökad demokratisering påverkat inte minst den svenska skoldebatten (jfr. Lindgren 2003, s. 39ff!). Karier framhåller hur Dewey som starkt kritiserade en »tilltro till existensen av från människan oberoende moraliska krafter» (Dewey 1980, Karier 1977, s. 23), samtidigt argumenterar för ett slags instrumentellt demokratiskt förhållningssätt där medlemmarna av en gemenskap visserligen tillerkänns rätten och möjligheten att ge uttryck för exempelvis personligt förankrade ställningstaganden – men då i syfte att *bidra till den gemensamma helheten*. Karier påminner om Deweys här ofta uttryckta förkärlek för orkestermetaforen:

For Dewey, one ought to work toward "genuine assimilation to one another" so that we might all play our part not as discordant elements "playing simultaneously," but all groups and individuals distinctively contributing to the overall harmony of the symphony (Karier 1977, s. 46).

Mångfalden tjänar således enhetens mål, pluralismen står i gemenskapens tjänst. »Frihet och assimilation« blir de båda nyckelorden i Deweys demokratiska holism, och därmed har den ograde individualiteten och pluraliteten upphört att äga en berättigad existens (jfr. Lindgren 2003, s. 40f!).

I den svenska skoldebatten om värdegrundsproblematik kan man skönja liknande förhållningssätt. I Skolverkets rapport *Deliberativa samtal om värdegrund – historiska perspektiv och aktuella förutsättningar* framhåller författaren Thomas Englund den deliberativa demokratin som medel snarare än mål, som knuten till formen snarare än till innehållet i det etiska samtalet kring den demokratiska värdegrundens värden (Englund 2000, s. 6ff). Den tidigare nämnde

Sven-Eric Liedman säger i uppsatsen »Kunskaper och kontroverser« att »det som gör demokratin till demokrati är, vad jag förstår, inte att vi är eniga utan att vi har rätt att vara oeniga och t o m uppmuntras därtill. Men det är inte bara fråga om oenighet. Det är också fråga om olika perspektiv på skeendena« (Liedman 1986, s. 20f).

Variationer i uppfattningar kring exempelvis värdegrundens värden har således inte ett egenvärde, utan bör snarast betraktas komplementärt: de olika uppfattningarna bidrar tillsammans till en rikare helhetssyn på hur nämnda värden kan och bör tolkas.

Här aktualiseras emellertid en problematik som man inte kan underlåta att ställas i fokus om det etiska samtalet kring den demokratiska värdegrundens ska kunna belysas. I vilken mån har det demokratiska samhällets representanter ett moraliskt ansvar för att försvara medborgarnas »fri- och rättigheter« och en moralisk skyldighet att styra upp samtalet så att dess slutsatser inte står i strid med värdegrundens egna värden? Tidigare refererades Orlenius' exempel med eleven »Sven«: en deliberativ demokratisyn skulle, till skillnad från andra och »mer konventionella« uppfattningar om demokrati, inte medge en sådan styrning. Man kan på samma sätt fråga vad som händer i ett etiskt samtal kring värdegrundens där exempelvis jämställdhetsvärdet möter till exempelvis religiöst eller kulturellt förankrade uppfattningar om kvinnors underordning under män och andra sexistiska ståndpunkter. I vilken mån bör företrädare för sådana uppfattningar och ståndpunkter tillerkännas »friheten« att ge uttryck för och i exempelvis familjelivet följa dem, och i vilken utsträckning kan det anses vara etiskt motiverat att försöka »assimilera« dessa företrädare i den samhällsgemenskap där den demokratiska värdegrundens tänks utgöra en samfällad etisk förankring?

Ett annat sätt att ställa frågan är att utifrån de skilda beteckningarna »integrerad« respektive »integrerande medborgare« formulera den tidigare nämnda spänningen som så: är syftet med ett försvar för den demokratiska värdegrundens att samhällets medborgare ska integreras i gemenskapen med hänsyn till de värden som där anförs, eller är det istället att medborgarna inom ramen för sina specifika personliga, sociala, kulturella och andra situationer ska integrera nämnda värden i sina liv, förslagsvis i en tolkningsprocess där friheten att uppfatta dem i enlighet med de bestämda förutsättningar man har betonas? I det förra fallet fokuseras värdegrundens i form av fast och tydligt avgränsade värden vilka inte kan eller bör göras till föremål för särskilt långtgående personliga interpretationer – och då aktualiseras frågan med vilken rätt det etiska samtalet om en demokratisk värdegrund stramas upp och var gränserna för en sådan uppstramning ur etisk synpunkt ska antas löpa? I det senare fallet ställs tolkningsvariationerna av värdegrundsvärdena i centrum – och då aktualiseras frågan hur stor och omfattande denna frihet ska tillåtas vara för att värdegrundens som etiskt fundament för samhällsgemenskapen ska riskera att hotas?

Central- och signaletik

Inte minst med avseende på religiöst relaterade etiska uppfattningar har ofta ett pluralistiskt synsätt drivits så ensidigt, att man kommit att betona skillnader mellan exempelvis »kristen«, »muslimsk« och

»buddhistisk« etik så definitivt att de stora likheter som på etikens område föreligger mellan olika religiösa traditioner glömts bort och förpassats till en bakgrundsposition. Religionshistorikern Christer Hedin har i olika sammanhang (Hedin 2001 och 2003) skilt mellan religiösa traditioners »central-« och »signaletik«, där signaletiken »innehåller...de regler som har till uppgift att signalera tillhörighet. De är riktade både inåt och utåt. Den som tillhör religionen ska genom dessa bud påminnas om sin hemvist och stärkas i sin vilja att stå fast i tron och gruppens gemenskap. Signalbuden ska också avgränsa gruppen från andra. De ska visa vilka som tillhör religionen och vilka som inte gör det...Signaletiken ger föreskrifter för mat och dryck, hår och skägg, kläder och nakenhet, familjeliv och uppfostran, nöjen och fritid, sexualitet och äktenskap« (Hedin 2001, s. 59).

Centraletiken innehåller, däremot, »bud som kräver ömsesidig hänsyn och omsorg. »Vad du inte vill att andra ska göra mot dig ska du inte göra mot dem« är en vanlig formulering« (Hedin 2001, s. 59).

Som Hedin framhåller föreligger inom ramen för alla de stora religiösa traditionerna en närmast gemensam inställning till mycket av det som kan räknas in under »centraletiken«, till exempel den »gyllene regel« han i citatet ovan hänvisar till (Hedin 2001, s. 59ff). Samtidigt är det inte ovanligt att signaletiska bud och förhållningssätt ofta får definiera minoritetsgrupper i främmande land beroende på både att den egna gruppens identitetssökande initierar sådana definitioner och att majoriteten så lätt fokuserar på det som skiljer dess medlemmar från minoritetsgrupperna. Hedin nämner bruket av slöja som exempel: »Många invandrare i Sverige anser att kvinnor ska dölja håret utomhus. Både kristna och muslimer från Mellanöstern har med sig denna tradition. När svenskar angriper dem för att därigenom förtrycka kvinnan kan muslimer svara att »det står i Koranen«. Kristna säger att det är påbjudet i Bibeln. Endast det senare är sant. Det står inget om huvudbonaden i Koranen men däremot i Bibeln...Kristna kvinnor i Sverige har ändå inte huvudbonad. De slår bort uppgiften att det står i Bibeln som en missuppfattning. De kan också betrakta budet som tidsbundet och ogiltigt för dagens kristna. Däremot kan de utan kontroll acceptera att det står i Koranen. De kan också tro att det är ett av islams viktigaste bud« (Hedin 2001, s. 60f).

Vad Hedins reflexioner kring bruket av slöja visar är, att missuppfattningar och rena fördomar mycket lätt uppkommer när signaletiska bud vilka tydliggör en tillhörighet fokuseras utan närmare undersökning om vad som ligger bakom buden ifråga, och när de inte tillskrivs en signal- utan snarare en centraletisk funktion. I mångfaldens samhälle där behovet av att visa gruppidentitet blir särskilt betydelsefull är det förklarligt att sådana här glidande företeelser blir ett faktum. Men det rättfärdigar givetvis inte sådana missvisande felslut som det Hedin hänvisar till. På samma sätt som vi själva har en känsla för vad som i våra moraliska föreställningar och normer är att betrakta som signal- respektive centraletiskt, borde vi många gånger vara mer noggranna med att kontrollera hur denna distinktion ser ut och tillämpas i den konkreta etiska verklighet som delas av människor med annan religiös eller etnisk bakgrund.

Framför allt torde det kunna vara en lärdom att dra att inleda ett etiska samtal kring den demokratiska värdegrunden med fokus på

det som förenar medborgare med varierande etniska och religiösa rötter, på sådana centraletiska bud och normer som syftar hän mot ömsesidighet och ett universellt människovärde. Det kan knappast vara en gynnsam utgångspunkt för att föra ett sådant samtal att börja med att studera de signaletiska skillnaderna, eftersom detta förmodligen kommer att ge en missvisande bild av det mångkulturella samhällets etiska samtal kring en demokratisk värdegrund. Mycket i denna värdegrund som rör aktning och respekt för medmänniskor och alla människors lika värde återfinns i de flesta religiösa och kulturella traditioner. Som många har påpekat (Hedin 2001, s. 68) är just den »gylle regeln« vida förekomst ett uttryck för detta.

Men skälet för att inleda en värdegrundsdiskussion med att fokusera på det som förenar medborgare med varierande social, kulturell och religiös tillhörighet är inte bara att på så vis få en tydligare och mer vederhäftig bild av etikens konkreta verklighet. Det finns också ett pedagogiskt skäl för att hantera en värdegrundsdiallog på detta sätt. Genom att börja med att i blickfånget ställa de etiska värden och de moraliska normer som förenar över kultur- och religionsgränser, undviker man lättare onödiga – om än förklarliga – positionsbestämningar och förvarsmekanismer som kan leda till att signaletiska differenser tar överhand över den centraletiska enigheten och det centraletiska samförståndet. Det underlättar många gånger att bygga gemenskap genom att gå från »lika« till »olika« snarare än tvärtom.

När man exempelvis tillsammans med ungdomar i mångfaldens skola samtalar om den – »gemensamma« – demokratiska värdegrunden, så är det naturligtvis fundamentalt för att få alla att känna delaktighet att visa respekt för de olika signaletiska bud och normer som kan tänkas vara representerade bland de deltagande. Det etiska samtalet leder knappast långt om inte vars och ens etiska, kulturella och religiösa identitet bevisas respekt. Men det betyder inte att det är i förekomsten av dessa variationer den etiska dialogen ska ta sin början. Snarare finns det övertygande skäl för att inleda med att fokusera de centraletiska värden och normer som kommer till uttryck i den demokratiska värdegrundens värden, och vilkas innebörd kan formuleras i till exempel den »gylle regeln«.

Framför allt framstår det som betydelsefullt att välja denna väg om man inte vill nöja sig med en renodlat deliberativ syn på det demokratiska samtalet, en syn enligt vilken ett sådant samtal har en vidare etisk dimension än enbart den att låta de deltagande göra sina röster hörda. Den som med hänvisning till en eller annan så kallad »helig skrift« här gör gällande kvinnans underordning under mannen, eller diskriminering av homosexuella, bör ges vägledning rörande vad den demokratiska värdegrunden som samtliga medborgare omfattas av har att säga apropå jämställdhet och inkluderande förhållningssätt. På samma vis bör en markering ske gentemot den som – i strid med värdegrunden – förfäktar etnisk bakgrund som skäl för exkluderande förhållningssätt.

I den mån den demokratiska värdegrundens värden så som dessa presenteras i dokument som de tidigare nämnda *Värdegrundsboken*, Integrationsverkets styrdokument eller den *Integrationspolitiska skrivelsen* hävdas omfatta samtliga medborgare i Sverige, kan man inte samtidigt göra gemensam sak med dem som företräder en renodlat deliberativ syn på demokrati. Den demokratiska värde-

grunden genererar med hänsyn till dess förankring i den universella rätten till upplevelse av mening och det universella människovärdet, uttryckt i det tidigare presenterade förhållandet mellan å ena sidan medborgerliga rättigheter och å den andra medborgerliga skyldigheter, ett moraliskt krav enligt vilket diskriminering och exkluderande förhållningssätt med hänsyn till exempelvis kön, etniska bakgrund och sexuell identitet inte kan accepteras. I den mån det deliberativa samtalet värnar individens rätt att fritt uttrycka ståndpunkter och uppfattningar kan det på goda grunder förenas med den demokratiska värdegrundens etiska fundamenta. I den mån ett försvar för ett sådant samtal inte lämnar utrymme för gränser för denna frihet i termer av universellt giltiga rättigheter och skyldigheter, så att människor riskerar att kränkas, diskrimineras och exkluderas från den samhälleliga gemenskapen, medger det inte heller ett etiskt försvarbart utrymme för ett fundamentalt moraliskt och medmänskligt ansvar.

Ett paulinskt respektive sokratiskt förhållningssätt

Det bör understrykas att vi, när vi tar ställning mot en renodlat deliberativ syn på demokrati, inte har för avsikt att underskatta det mellanmänskliga samtalets betydelse för det samhälleliga arbetet för ett förverkligande av den demokratiska värdegrundens värden. Tvärtom har vi betonat vikten av att en etisk dialog förs om dessa värden på olika nivåer och i olika kontexter. Vi har också poängterat det ansvar inte minst politiska företrädare och representanter för samhällets olika myndigheter har för att denna dialog hålls levande och utvecklas. Men att säga detta är inte att ge sitt samtycke till påståendet att »alla åsikter och ställningstaganden ur etisk synpunkt är likvärdiga«. I den mån nämnda företrädare och representanter avhåller sig från att tydligt markera gränser för när den demokratiska värdegrundens värden överskrids genom diskriminerande och exkluderande förhållningssätt, tar de inte sitt moraliska ansvar på allvar. Situationen är parallell i förhållande till skolans värld. Om skolledare och lärare inför mobbning eller sexuella kränkningar nöjer sig med att konstatera att olika ståndpunkter rörande mänskligt bemötande föreligger, axlar de inte det moraliska ansvaret den demokratiska värdegrunden genererar. Naturligtvis bör det, precis som tidigare nämnde Liedman påpekar, i den demokratiska gemenskapen föreligga en öppenhet gentemot varierande ställningstaganden också i moraliska kontexter: detta är så att säga en del av demokratins egen förankring i det universella människovärdet uttryckt i generaliserade rättigheter. Men om politiska företrädare, myndighetsutövare, rektorer, lärare eller andra som har att i sitt professionella värv värna den demokratiska värdegrundens värden underlåter att relatera dessa rättigheter till på motsvarande sätt generaliserade skyldigheter att iakttas av den demokratiska medborgaren, fallerar det moraliska ansvaret eftersom detta kan bidra till diskriminerande och exkluderande förhållningssätt.

Låt säga att någon i en etisk dialog rörande jämställdhet mellan kvinnor och män ger uttryck för ståndpunkten att könsstämpning utifrån en demokratisk grundsyn bör accepteras av den som vill

hysa respekt för friheten att tycka och handla i enlighet med kulturellt förankrade övertygelser! Naturligtvis är det rimligt att utifrån demokratisk synpunkt här fortsätta samtalet och klargöra hur rättigheter och skyldigheter hänger samman, hur kränkningar av människovärde och jämställdhetsvärdet kan ta sig olika mer eller mindre dramatiska uttryck med mera. Som ett och annat konkret projekt tycks visa kan ett sådant pedagogiskt samtal verkligen få den som försvarar könsstämpning att tänka till och kanske rentav ändra uppfattning (jfr. Svenska Dagbladet 031111!). Men det krävs mer för att på allvar markera hur viktigt det är att motverka att kvinnor på nämnda sätt utsätts för kränkningar som på ett uppenbart sätt strider mot den demokratiska värdegrundens jämställdhetsvärde. Politiska företrädare och det demokratiska samhällets myndighetsrepresentanter har att utmed tydliga vägar göra klart vad det är som i denna fråga gäller: det kan handla om information, upplysning men också juridiska sanktioner (vilket ju också blivit fallet).

Vi har ovan hävdad att det etiska samtalet kring den demokratiska värdegrundens värden är nödvändigt för att förankra dessa och gestalta dem i vardagens mellanmännsliga relationer. I en mening kan man på filosofiskt sätt beskriva ett sådant samtal som »sokratiskt«; under antiken hävdades ibland sentensen »den som vet det rätta gör det rätta«, mot bakgrund av vilken alla människor i princip ansågs ha tillgång till bland annat etikens sanningar, bara de fick hjälp att i filosofiskt frågande samtal hjälpas fram till att inse dessa. Det är detta som brukar beskrivas som Sokrates´ majeutik eller »förlossningskonst« (Lübcke 1993, s. 428f). I linje med vad vi tidigare framhållit vill vi i denna studie också lyfta fram en positiv och konstruktiv människosyn inom ramen för vilken varje individ betraktas äga förutsättningar att utvecklas i exempelvis moraliskt hänseende. Men detta betyder inte att en renodlat deliberativ syn på det etiska samtalet kan försvaras. Sokrates lämnade inte »slutsatsen« av sina »förlossande« samtal åt slumpen, eller trodde att de som deltog i dem med automatik skulle nå den »rätta« konklusionen. Han insåg sin roll som vägledare och tillskrev just filosoferna uppgiften att här ta sitt moraliska ansvar. I vår samtid finns det också filosofer som kan hjälpa till med att tydliggöra vad olika etiska ställningstaganden förutsätter och implicerar – fast många av dem säkert skulle förhålla sig skeptiska till den mer förmätta rollen att vägleda till något slags fullkomligt »rätt« eller »sann« etik (Lübcke 1993, s. 143ff)!

Däremot finns det andra som har att axla rollen att markera den demokratiska värdegrundens gränser – vi har bland annat nämnt politiska företrädare och myndighetsrepresentanter. Denna roll behöver inte knytas till någon sokratiske eller platonisk tro på »evigt sanna värden«. Snarare kan den relateras till uppgiften att ansvara för hur tolkningen av den demokratiska värdegrunden kan och bör genomföras. Detta är den värdegrund som rent faktiskt antagits vara normerande för den mänskliga samvaron i det demokratiska samhället, och den kan motiveras utan att referenser ges till förment evigt giltiga överväganden. Den existentiellt förankrade rätten till upplevelse av mening, i anknytning till det universella människovärdet uppfattat i termer av begreppsparat rättigheter – skyldigheter, utgör en tillräcklig grund för etisk förankring.

Den icke renodlat deliberativa synen på det etiska samtalet kring den demokratiska värdegrunden skulle också kunna sägas bygga på den grundsyn som i Nya testamentet kommer till uttryck i en ofta

citerad sentens tillskriven Paulus: »Det goda som jag vill, det gör jag inte, men det onda som jag inte vill, det gör jag« (Bibeln: Rom 1 kap. 7 vers 19). Just därför att vi människor inte är fullkomliga individer – varken i förhållande till den demokratiska värdegrundens värden eller i annat avseende – föreligger ett behov av att i den etiska dialogen från moraliskt ansvarigas sida göra mer än att bara låta de deltagande uttrycka ståndpunkter. Om värdegrunden ska inta en seriös plats på den samhällsliga kartan måste den också behandlas seriöst, nämligen i så måtto att de ståndpunkter och de förhållningssätt som strider mot dess värden görs till föremål för beaktande och ett tydligt bemötande.

Normer och dygder

Man kan formulera en sådan här syn på vilken värdepedagogik som bör knytas till ett värn för den demokratiska värdegrunden i termer av det inte sällan brukade begreppsparat normer – dygder. Med »normer« avses helt enkelt de etiskt förankrade principer som inom ramen för en given gemenskap antagits för att reglera den mellanmännsliga samvaron. Normer kan vara explicita eller implicita, de kan växa fram genom att olika slag av praxis tillämpas i den konkreta verkligheten eller de kan beslutas officiellt som exempelvis lagar och förordningar. Med »dygder« avses – i linje med antikt filosofiskt tänkande – ett slags gottsyftande egenskaper eller förmågor naturligt nedlagda i människan. Aristoteles skilde mellan *diano-etiska* och *etiska* dygder, där de förra avsåg kunskaps- och de senare handlingslivet, och han tänkte sig de etiska dygderna som själsbeskaffenheter eller färdigheter hos människan som gör att hon fritt väljer den rätta mitten (*meso'tes*) mellan två ytterligheter – »den gyllene mitten«, som det ibland uttrycks. Att vara generös är således att välja mitten mellan att vara snål och slösaktig och att vara tapper är att välja mitten mellan dumdrighet och feighet (Lübcke 1993, s. 42f).

Man kan förstås diskutera vilken formulering som bör ges dygder som är värda att vårda och upprätthålla, till exempel i relation till den demokratiska värdegrundens värden. Som inte minst den världsberömda uttolkaren av Aristoteles' tänkande den amerikanska filosofen Martha Nussbaum framhållit, bör det emellertid vara av stor vikt i det demokratiska samhället att ett etiskt fokus ställs på just de mänskliga dygdernas betydelse för goda mellanmännsliga relationer (Nussbaum 1994). Vi har i linje med ett sådant förhållningssätt betonat vikten av att föra ett etiskt samtal där människor ges möjlighet att aktivt delta och medverka till utformandet av det goda demokratiska samhället – och så långt kunde det synas som om vi gjort gemensam sak med företrädaren för en deliberativ demokratisyn. Vi har emellertid också understrukit att ett sådant samtal kräver mer än en öppen dialog: det måste också om den demokratiska värdegrundens värden ska skyddas inbegripa ett tydliggörande av vilka normer som bör efterlevas för att människor i detta samhälle inte ska fara illa och kränkas genom exempelvis diskriminerande och exkluderande förhållningssätt. Den positiva och konstruktiva människosyn där tron på varje individs inneboende förmåga att utöva dygder i det goda demokratiska samhällets tjänst vill vi försvara, men i linje med den paulinska realismen som refe-

rerades ovan – det vill säga det faktum att vi inte alltid kan eller vill leva upp till de goda intentioner som fastställts – gör det nödvändigt att komplettera ett fokus på mänskliga dygder med att ställa vissa grundläggande normer i blickfånget.

Hela detta projekt som beskrivits som ett »etiskt samtal kring den demokratiska värdegrundens värden« har att göra med en integration av begreppet den goda medborgaren, det vill säga det begrepp som åsyftar den medborgare som får sina rättigheter tillgodosedda men också tar ansvar för andras motsvarande rätt genom att iakttä och efterleva de skyldigheter som värdegrunden genererar och föreskriver. I den dubbla roll tänks den demokratiska värdegrundens värden integreras i den enskilde medborgarens förhållningssätt till andra och till samhället i stort, men det handlar också om hur denna medborgare bidrar till att integrera värdena i den samhälleliga gemenskapen. I denna mening kan visionen om det goda medborgarskapet beskrivas i termer av »den integrera(n)de medborgaren«. Som vi ovan har sett kommer man här i praktiken att kunna dra nytta av distinktionen mellan central- och signaliska överväganden – inte minst med avseende på diskussioner där den demokratiska värdegrunden tolkas i relation till minoriteters förhållande till majoriteter och tvärtom.

Domens eller hjärtats etik?

Den syn på det etiska samtalet kring den demokratiska värdegrundens värden som nu utmålats kombinerar en sokratisk positivitet och en paulinsk realism: varje människa har en inneboende förmåga att gestalta och utveckla det goda medborgarskapet betraktat i termer av både »rättigheter« och »skyldigheter«, men hon äger också en moralisk kluvenhet som gör det nödvändigt för nämnda värdegrundens försvarare att markera gränser för när dess värden riskerar att kränkas. I mycket tycks en sådan här syn kunna relateras till den inställning till vad det goda medborgarskapet förstods innebära i den intervjuundersökning som tidigare refererades.

Det är emellertid viktigt att man gör klart för sig i vilket syfte mer eller mindre sanktionerande normer tillåts som hjälpmedel för att värna den demokratiska värdegrundens värden. Ett syfte med exempelvis juridiska sanktioner är givetvis att skydda medborgares integritet och rättigheter, till exempel dem som avses inom ramen för Lagen om hets mot folkgrupp eller Jämställdhetslagen. Ett annat syfte kan vara att ge tillfälle för människor som ännu inte gestaltat – eller velat eller kunnat gestalta – den demokratiska värdegrundens värden, att undervisas om vad dessa värden innebär. Syftet är då direkt värdepedagogiskt och kräver givetvis att ansvariga utnyttjar tillfället till information och upplysning.

Det händer emellertid inte så sällan att röster ger uttryck för en uppfattning enligt vilket syftet med att låta normer markera sanktionerande gränser för den demokratiska värdegrunden är att bestraffa dem som överskrider dessa gränser. En sådan inställning strider dock mot den sokratiske grundhållning vi tidigare förespråkade i förhållande till det etiska samtalet kring värdegrunden. Föräldrar som låter könsstympta sina döttrar eller nynazister som i ord och handling kränker människor med hänsyn till etnisk bakgrund måste givetvis på högst konkreta och tydliga vägar göras medvetna om att

deras förhållningssätt strider mot värdegrunden, förankrad i den universella rätten till upplevelse av mening och det universella människovärdet. Men de straff som tänkbarligen utdelas har inte något egenvärde. Deras syfte måste – i enlighet med ett sokratiskt förhållningssätt – vara värdepedagogiskt, fokuserande möjligheten för var och en att utvecklas i moraliskt hänseende. Syftet är helt enkelt att tydliggöra den demokratiska värdegrundens värden för dem som kränker dessa – inte bara för att ge skydd åt dem som kränkts – utan också för att medvetandegöra de kränkande på ett sätt som får dem att inse att deras kränkningar strider mot den demokratiska värdegrunden och att de därmed avhåller sig från sådana handlingar fortsättningsvis. De moraliska normernas funktion kan i linje med den demokratiska värdegrunden själv inte definieras i termer av »hämd«, utan måste förstås värdepedagogiskt med hänsyn till förutsättningarna för människors moraliska utveckling.

Att ifrågasätta värden

Den syn på det etiska samtalet kring den demokratiska värdegrunden som vi ovan presenterat med hänsyn till bland annat ett sokratiskt och ett platonskt förhållningssätt, ger förhanden att det är möjligt att – också i ett multikulturellt och pluralistiskt samhälle – tala om en »gemensam värdegrund«. Vi har hänvisat till distinktionen mellan å ena sidan central- och å den andra signaletik, och gjort gällande att centraletiska normer och värden många gånger tycks transcendera kulturellt och religiöst definierade kontexter. Detta möjliggör en dialog som går från det som förenar till det som skiljer sig i människors uppfattningar om rätt och orätt, gott och ont.

Man kan också notera att vi med avseende på distinktionen »normer« och »dygder« antagit en människosyn som medger möjligheten av moralisk utveckling. Som vi i den här studiens första kapitel gjorde gällande, utgör inte det faktum att människor rent praktiskt väljer olika moraliska förhållningssätt att en gemensam värdegrund inte är möjlig att hävda. Värden kan ses som visioner önskvärda att realisera – även om, som Paulus påpekar, vi ofta inte lever upp till dessa visioner så som vi kunde eller borde. Detta förhållande behandlas i en uppsats om »Shared values in a pluralistic society?« av de brittiska forskarna Marianne Talbot och Nick Tate. Uppsatsförfattarna diskuterar en invändning mot en ståndpunkt som knyts till det i Storbritannien verkande National Forum for Values in Education and the Community, och som går ut på att de förutsättningar detta »forum« förvarar rörande en gemensam värdegrund omintetgörs av det faktum att människor handlar i strid med dessa värden. Talbot och Tate säger i sitt bemötande av denna invändning att »A value is precisely an *ideal*, something we *try* or *would like* to live up to. The fact that it is difficult, sometimes, to do what we believe we should do does not mean that we should lower our sights. It especially does not mean that we should lower them to reflect *actual* behaviour. This really would be a counsel of despair. As human beings it is in our nature to strive, to aim for goals that are, as yet, beyond us. It is in achieving these goals and setting ever new ones that our human dignity lies« (Talbot och Tate 1997, s. 4).

Talbot och Tate framhåller också att en sådan här strävan mot exempelvis moraliska mål och visioner dessutom inte alltid kan för-

muleras i positiva termer, det vill säga i termer av vad som är tillåtet och påbjudet att göra. Det kan också i en sådan strävan handla om att formulera gränser för vad man *inte* får göra, gränser som tar strid mot påståendet »allt är tillåtet« (Talbot och Tate 1997, s. 6). Detta ligger i linje med den framställning av det etiska samtalet kring den demokratiska värdegrundens värden – bland annat i termer av både »rättigheter« och »skyldigheter« – som ovan presenterats.

Däremot finns det anledning att tillägga en kommentar till Talbots och Tates reflexioner kring människans strävan att uppnå vissa exempelvis moraliska mål. Inom ramen för den här studien antar vi att dessa reflexioner säger något sant och riktigt om den moraliskt sökande människan. »Det goda som jag vill, det gör jag inte, men det onda som jag inte vill, det gör jag«, sade Paulus. Det ligger mycket i denna realistiska människosyn. Men samtidigt måste man, som en och annan filosof framhållit (Nozick 1981, s. 505ff), påminna sig att en moralisk strävan inte bara handlar om att försöka nå och förverkliga en given uppsättning färdigformulerade etiska mål och värden. Inte sällan handlar en sådan strävan också om att utmana de värden som förfäktas som normerande. Detta att vara människa handlar inte bara om att försöka leva upp till de ideal som antagits vara giltiga för en viss gemenskap. Det kan i lika stor utsträckning handla om att ifrågasätta de värden som hävdas vara normerande, utmana dem genom att på olika sätt förhålla sig kritisk till dem och försöka formulera alternativ som av ett eller annat skäl ter sig mer rimliga och mer övertygande.

Många människor utanför – och innanför – muslimska kontexter kan till exempel ha intrycket av att islam betraktad som religiös tradition med exegetisk grundval i Koranen genererar vissa från en modernt västerländsk livsåskådning betraktad tolkning uppfattningar om kvinnors och mäns roller och relationer som strider mot den demokratiska värdegrundens jämställdhetsvärde. Alltför få känner emellertid till den muslimska feministiska rörelse som representeras av namn som exempelvis Fatima Mernissi (Mernissi 1987) eller, på nordiska breddgrader, Anne Sofie Roald (Roald 1999) och Pernilla Ouis (Ouis 1995 och 2001). Här har vi att göra med tänkare som utmanar en patriarkal läsning av Koranen och som framhåller värden och etiska ideal som på olika sätt kunde harmonieras med den demokratiska värdegrundens jämställdhetsvärde. Det här kan ur filosofisk synpunkt sägas utgöra ett exempel på hur etablerade värden utmanas av människor som drivs av ett sökande efter alternativa uppfattningar om människans liv och de mellanmänniskliga relationerna. På samma sätt kan man i kristna traditioner se hur gamla föreställningar rörande till exempel sexualitet och samlevnad utmanas av dem som kan, vill och vågar ställa de kritiska frågor som kan generera nytänkande och i förhållande till traditionella tolkningar alternativa synsätt.¹⁰

I ett samhälle präglad av den demokratiska värdegrundens värden bör sådana kritiska utmaningar hälsas som välkomna – i synnerhet med hänsyn till de värdegrundsvärden som talar om »individens frihet och integritet«. Å andra sidan bör man vara på det klara med att inte alla kritiska utmaningar kan införlivas i ett demokratiskt förhållningssätt. Den som vill utmana det jämställda samhällets visioner om mäns och kvinnors likvärdiga rättigheter genom att på olika sätt hävda kvinnans underordning, eller den som på rasistiska

eller främlingsfientliga grunder utmanar detta samhälle genom att förespråka etnicitet som ett moraliskt särskiljande kriterium, varken kan eller bör tillerkännas moralisk sanktion. Ett ifrågasättande av värden bör ur moralisk synpunkt i det demokratiska samhället handla om att fokusera på förändringar som ligger i linje med och harmonierar med en demokratisk grundsyn, den demokratiska värdegrundens värden samt en etiskt-demokratiskt försvarbar syn på »det goda medborgarskapet«, en syn där relationen »rättigheter« och »skyldigheter« på ovan angivet sätt kommer till uttryck.

Upplysning i all evighet?

Givet den paulinskt realistiska människosyn som vi ovan kombinerat med en sokratiskt konstruktiv dygduppfattningar kan man fråga om det finns några gränser för när man bör »ge upp« i det upplysningsprojekt där den demokratiska värdegrundens värden står i centrum för det etiska samtalet medborgare emellan? I linje med vad vi i introduktionen till den här studien hävdade, nämligen att det finns vissa etiska värden som på postmodernistiska manér varken är »subjektiva« eller »provisoriska«, kan man undra om det inte finns gränser för hur långt man bör driva »upplysningsprojektet« om nämnda värden? Kan man verkligen hur långt som helst hålla fast vid tron att människor kan utvecklas i moraliskt hänseende?

Vi har redan tidigare gjort gällande att den postmodernistiska tolkningen av nämnda upplysningsprojekt bygger på en schablonisering av vad »moralisk utveckling« innebär. Vår inställning är inte att en sådan utveckling ligger fast och färdig och att den sker kronologiskt från en given start- till en lika given slutpunkt. Mellanmänskliga relationer är både djupare och vidare än så. Det finns ingen färdig fälla att med hjälp av mer eller mindre drastiska metoder tvinga in människor i för att få dem att uppnå givna etiska mål. Ett etiskt samtal av det slag vi utmönstrat i det föregående är komplicerat, både vad gäller djup och bredd. »Moralisk upplysning« är inte ett uttryck med en fix och färdig innebörd. Det är snarare en beteckning som kan göras till föremål för ständig tolkning, omtolkning och nytolkning.

Däremot har vi ovan slagit fast att den demokratiska värdegrundens värden utgör de ledstjärnor vi har att tillgå i utformandet av vad »ett gott medborgarskap« i »det demokratiska samhället« innebär. Den sokratiska tilltron till människors förmåga att utveckla sina moraliska dygder och talanger varken kan eller bör vi bortse från i det etiska projekt vi är engagerade i när vi försöker finna vägar utmed vilka den demokratiska värdegrundens värden kan tolkas och tillämpas. I linje med vad som tidigare anförts kan vi inte låta en sådan utveckling genomföras utan hänsyn till ett beaktande av vissa normer som så att säga sätter gränser för vad som kan accepteras i den demokratiska värdegrundens samhälle. Å andra sidan vilar som en förutsättning för detta beaktande att människor – med hänsyn till de inneboende dygder de har tillgång till – verkligen kan utvecklas i ett sådant moraliskt hänseende som tar strid för den universella rätten till upplevelse av mening och det universella människovärdet.

Därför bör det demokratiska samhällets försvarare aldrig ge upp. Den demokratiska värdegrundens värden ligger till sin kärna fasta,

även om de i praktiken kan tolkas på litet varierande sätt. Med hänsyn till en sokratisk grundsyn kan man motivera påståendet att aldrig ge upp vad gäller människors förmåga att utveckla »det goda medborgarskapet« i enlighet med den demokratiska värdegrundens värden.

Förlåtelse och upprättande som demokratiska värden

En sokratisk syn på människans förmåga att utveckla ett moraliskt förhållningssätt, och att genom ett medvetandegörande om vad hennes inneboende benägenhet för en förståelse för och tillämpning av givna dygder fördjupa och bredda en etisk talang och känslighet, måste inte förfäktas mot bakgrund av ett hävdande av att den demokratiska värdegrundens värden är eviga i bemärkelsen oföränderliga. I centrum för dessa värden står begrepp som empati, kärlek, omsorg och omtanke – och dessa värden kan alla räknas som delar av en centraletisk helhet som kan identifieras över kultur- och religionsgränser. Men dessa begrepp kan ta sig olika uttryck och former, och de kan gestaltas på många varierande – och inte minst kulturbundna – sätt. Signaletiska normer och påbud kan ofta leda tillbaka på sådana variationer i tolkningar och handlingsmönster. Detta behöver emellertid inte alls innebära att två människor som är oeniga om signaletiska normer och värden också måste skilja sig åt i centraletisk grundsyn på vilka normer och värden som har ett berättigande i den mellanmänniska gemenskapen. Den »gylle regeln« betraktad som en sådan norm kan göras till föremål för sanktion av människor som på andra sätt hyser moraliska uppfattningar som avviker från varandra.

Det här gör det också möjligt att se vägar utmed vilka ett konstruktivt värdepedagogiskt samtal om den demokratiska värdegrundens värden kan föras. Om det – som ovan hävdats – finns en i mycket gemensam centraletisk bas att bygga på för en etisk förståelse för hur mellanmänniska relationer kan och bör tolkas ur värdesynpunkt, finns också förutsättningar för att genomföra ett etiskt samtal om från varandra avvikande tolkningar av de demokratiska värdena utan att konfrontations- och disharmoniperspektiven måste förhindra vidare diskussioner.

En sådan här centraletisk ömsesidighet gör det också möjligt att se både positiva och negativa sanktioner knutna till förhållningssätt som ligger i linje med respektive strider mot nämnda värden i ett annat och mer förklarat ljus. Ur värdepedagogisk synpunkt underlättar det att förklara både varför vissa förhållningssätt uppmuntras och andra med hjälp av olika metoder försöks stävjas om det finns en någorlunda gemensam centraletisk konsensus att bygga på. Inte minst gäller det sådana förklaringar som är ägnade att motivera varför vissa förhållningssätt som strider mot värdegrundens värden genererar negativa sanktioner i form av exempelvis straff. Straff har, i ett sokratiskt perspektiv, inte något egenvärde utan får sitt berättigande bland annat genom att ge tillfälle för den som brutit mot värdegrundens värden att förändra sitt beteende och förstå de dygder som på alternativa sätt skulle gestalta dessa värden. Inom ramen för en gemensam centraletisk grundsyn kan detta motiveras med

hänsyn till det universella människovärdet förstått i termer av »rättigheter« och »skyldigheter«.

10 Lars Gårdfeldt diskuterar i 2001 spänningen mellan ett strängt traditionalistiskt och förment bibeltroget förhållningssätt till homosexualitet och jämför det med ett mer liberalt, en spänning som kan sägas ha tydlig relevans för hur man inom exempelvis kristen tradition önskar tolka värdegrundsvärdet »jämsliddhet« med avseende på relationen hetero-/homosexualitet. Jfr. Gustafsson 2001!

Kapitel 3

Värdegrunder som processer och paradig Stillebenteorin i teori och praktik

Vi har flera gånger återkommit till nödvändigheten av att i det demokratiska samhället på olika nivåer och i olika kontexter föra ett levande etiskt samtal kring den värdegrund som kan knytas till detta samhälle. Det handlar om en dialog som inte isoleras till interna diskussioner mellan människor på varierande positioner och i varierande livssituationer, utan en som genomförs också över de gränser som kan fungera som hinder för kontakter människor emellan. Inte minst gäller det att föra en etisk dialog mellan folkvalda och övriga medborgare.

I vissa inte minst historiska och religiösa kontexter har nog frågan om de moraliska värdenas plats i samhällsgemenskapen tenderat att stramas upp till mer eller mindre förmenta enkla avgöranden där tanken tycks vara att en etisk dialog handlar om att de som insett vad som är absolut rätt ska undervisa dem som inte insett det eller har avvikande mening om detta (jfr. Roald 1999). Det här är ett uttryck för vad som kunde kallas en »stillebenteori« om värdegrunden: mer eller mindre självutnämnda förvaltare av bestämda värden radar dessa efter varandra i en påstått oföränderlig ordning, vilken sedan andra har att betrakta och ta till sig efter bästa förmåga. I vissa religiösa kontexter har inte sällan en sådan teori knutits till någon teologisk version av »läran om den dubbla utgången«: den som följer de normer som med påstått gudomlig referens antagits vara absolut sanna kan vänta sig en himmelsk gemenskap med gud efter den dom som följer på döden, medan andra – de »otrogna« – lämnas utanför (Ekman 1995 kap. 9). Det kunde kanske tyckas som om detta vore en i vår sekulariserade del av världen helt frånvarande syn på etik, värden och tro, men vi behöver inte gå långt för att finna uttryck för den också innanför Sveriges gränser. I *Doktriner*, en troslära författad av församlingen Livets Ords grundare Ulf Ekman och publicerad 1995 heter det till exempel att »Sanningen om det eviga straffet och om möjligheten att gå evigt förlorad måste förkunnas så att människor förstår allvaret i att leva utan Gud. Det finns ingen garanti för himlen utanför Kristus. Endast i och genom Kristus kan vi undgå domen« (Ekman 1995, s. 244).

Och i den 1993 publicerade Vägen ut ur Sodom och Gomorra ger Ekman exempel på vad det är för synder som kan resultera i eviga straff. Om »homosexualitet och lesbiskhet« säger han att »Det är en perversion av Guds plan och tanke. Allt prat om »Guds mångfald«, blir i detta sammanhang rent nonsens. Gud skapade inte människorna för att de skulle besudla sig på detta sätt. Det är den fallna skapelsens perversa lusta som har förfört dem till en sådan styg-

gelse. Bibeln säger mycket klart att de som utövar sådan synd inte kan ärva Guds rike» (Ekman 1993, s. 14).

Inte heller »feminister« finner nåd inför Ekmans ögon: »De vill hävda kvinnans position, men alltför ofta resulterar det i en maktkamp mellan män och kvinnor, där kvinnan skall överta mannens roll och sätta sig över honom. Det blir alltså mansförakt och upprorisk manserövring. Denna ande har ingenting i församlingen att göra. Det är denna världens tänkesätt och djävulens plan för att förvränga Guds ordningar när det gäller det manliga och det kvinnliga. Han vill helst av allt se manhaftiga kvinnor som råder, kontrollerar och utövar makt med häxlik förtjusning. Han vill gärna se feminina, ynkliga män utan initiativförmåga, rädda och kuvade« (Ekman 1993, s. 13).

Så varför då nämna en sådan här relativt perifer syn på jämställdhet och relationer mellan kvinnor och män i nuvarande kontext? Det finns två skäl för det. För det första utgör den ett närmast övertydligt samtida exempel på vad en stillebenteori om värden innebär. Enligt Ekman bryter jämställda kvinnor och män, precis som homosexuella personer, på grundläggande sätt mot Bibelns normer för mellanmänskliga relationer. Hans teokratiska värdegrund strider här på ett uppenbart sätt mot en demokratisk. Han förutsätter i sina resonemang en evigt given och gudomligt instiftad uppsättning värden, vilka är oföränderliga i den bemärkelsen att de över huvud taget inte *kan* göras till föremål för *tolkning* utan snarare bör läsas som oeftergivliga etiska *facit* för hur människor har att leva i enlighet med Guds vilja. Han förnekar uttryckligen i det första citatet ovan någon förekomst av »mångfald«: män och kvinnor har bestämda roller att ta på sig, en sådan rollfördelning bryter man inte om man inte inspirerats därtill av djävulska ingivelser och det gör man inte heller om man i sitt liv följer en annan livsform än den heteronorma (jfr. Gårdfeldt 2001 och Gustafsson 2001!).

Ett annat skäl för att nämna Ekmans teokratiska grundsyn som exempel på en stillebenteori om etik, värde och tro är att det förefaller som om vi ofta utgår från att sådana teorier – inte minst om de står på religiös grund – har sina rötter på andra håll i historien eller i den samtida världen än i nutidens Sverige. Men ska vi diskutera den demokratiska värdegrunden och den värdepedagogik som kan knytas till en sådan diskussion, kan vi inte blunda för det faktum att vi har representanter för icke-demokratiska värdegrunder att möta i den etiska dialogen, och att dessa representanter inte med något slags nödvändighet har sin hemvist i andra religiösa eller kulturella traditioner än dem som vi på ett eller annat sätt kan historiskt knyta till svenska breddgrader.

Varje teori enligt vilken den värdegrund vårt samhälle bör sträva efter och bygga på ska anses vara fast, evig och oföränderlig genererar en utmaning för den som, i likhet med vad vi tidigare gjort gällande, hävdar att man mycket väl kan förfäkta en stabil centraltetisk gemenskap och samtidigt understryka att de demokratiska värden som kan knytas till den kan göras till föremål för tolkning inom ramen för en meningsfull etisk dialog. Den utmaningen ska vi nu se något närmare på.

Där värdegrunder möts

Låt oss för ett slag fortsätta diskussionen kring stillebenteoriernas syn på etik och värde, och den utmaning de reser, med hjälp av Ekmans teokratiska teori som exempel!¹¹ Ekmans ståndpunkter i förhållande till det värde som vi i den demokratiska värdegrunden beskriver som »jämslällldhet« kan framstå som både otidsenlig och provocerande, men den utgör långtifrån det enda exemplet på liknande uppfattningar som av och till ser dagens ljus i den samtida etiska diskussionen.¹²

Vad Ekman har att säga om människor som inte är män och som inte har en heterosexuell läggning strider på ett avgörande sätt mot varje princip som faller tillbaka på det grundläggande, universella människovärdet, där vars och ens rätt att bli respekterad för vem man är och för de livsval man gör är fundamental. Ekman bygger sin människosyn på en ytterst stram tolkning av vad han tycker sig finna för etiska principer i Bibeln – och det är inte lätt att gå en argumentationsrond mot den som anser sig ha Gud på sin sida. Så vad ska man här göra?

Ingen blir hjälpt av att vi nöjer oss med att kort och koncist konstatera att Ekman står utanför den demokratiska värdegrunden med stort »V«. Snarare är det klokt att först konstatera att han representerar en annan värdegrund än den som antagits för att reglera det demokratiska samhällets mellanmänskliga relationer. Till skillnad från en demokratisk grundsyn representerar han en teokratisk, till skillnad från en grundsyn där kärlek och respekt för individuell integritet står i centrum agerar han ambassadör för en där dom och exklusivitet utgör den andligt förankrade grogrunden. Vi har helt enkelt att göra med två olika värdegrunder, två olika uppsättningar värden, och här gäller det att rätta sig efter detta förhållande. Man kan inte rakt av ställa sig och förkunna den egna värdegrundens lov och tro att man ska omvända någon med avvikande mening. Man måste tillgripa den rationella kraft och de existentiella djup som finns att tillgå för att visa den demokratiska värdegrundens överlägsenhet, och det är många gånger lättare sagt än gjort när man stöter på företrädare för en sexistisk eller homofob grunduppfattning såsom Ekman, eller när man möter representanter för en rasistisk hållning som till exempel nynazistiska företrädare. Den rationella kraften och de existentiella djupen måste emellertid, i linje med vad som tidigare framhållits, inte enbart *predikas* utan också *gestaltas* för att en värdepedagogisk framgång ska kunna skönjas.

Många människor kan nog uppleva sig stå handfallna och rådvilla när de möter ståndpunkter av det slag Ekman ger uttryck för. Vid sådana möten är det dock betydelsefullt att företrädare för en demokratisk värdegrund väljer pedagogiska metoder som svarar upp mot både en sokratisk positivitet och en paulinsk realism av det slag vi tidigare diskuterat.

Steg ett är här att erkänna att det finns olika värdegrunder och att den demokratiska värdegrundens företrädare har som uppgift att visa varför denna värdegrund bör föredras framför andra. Steg två är att inse att förnuftet här kan vara behjälpligt på två sätt: dels när det gäller frågan vilka värden som ska avgöras råda inom den demokratiska samhällsgemenskapen, och dels när det handlar om att utföra en praktiskt implicerande tolkning av dessa värden. Vi har framför oss en uppsättning värden som antagits vara giltig för

den demokratiska gemenskapen: »demokrati«, »aktning och respekt för varje människas egenvärde«, »jämfällighet mellan kvinnor och män« och så vidare. Denna uppsättning kan inte i logisk eller vetenskaplig mening bevisas, utan måste försvaras med hjälp av etiskt argumentativa metoder. Den måste tolkas i linje med en människosyn enligt vilken varje medborgare i samhällsgemenskapen ges en likvärdig rätt till upplevelse av mening som alla andra i samma gemenskap.

Med rationella metoder kan man visa att de värden som föreskrivs tillsammans visar vägen till ett vidgat livsutrymme för alla människor oavsett kön, sexuell identitet, etnisk bakgrund, ålder och så vidare. Ingen blir utesluten eller fråntagen sin människovärdighet därför att vederbörande är gammal snarare än ung, homo- snarare än heterosexuell, kvinna snarare än man, somalier eller sudanes snarare än svensk eller norrman och så vidare. Rent rationellt kan man här visa på logiken i att var och en bör ha lika stor del av det samlade livsutrymme som står tillbuds för medborgarna i en viss samhällsgemenskap. Man kan också på förnuftsmässig väg argumentera för att det vore ologiskt att låta en kvinna eller en homosexuell eller en afrikan få minskat livsutrymme enbart i kraft av vederbörandes köns- eller sexuella eller etniska identitet. De flesta torde se att det vore omöjligt att inrätta sådana särskiljande kriterier, därför att ingen icke godtycklig väg finns att gå för att visa vilka egenskaper som ska ge vissa snarare än andra större livsutrymme, och därför att inga sådana egenskaper genererar att personer som har dem faller utanför den definitions- eller mätbarheten av mänskliga individer. Man anknyter härvidlag till vad statsvetaren Olof Petersson tidigare refererade till som det »sociologiska« medborgarskap, definierat i termer av »rättigheter« och »skyldigheter« och förankrat i principen om det universella människovärdet (Petersson 2003, s. 18).

Begreppet etiskt paradim

Det kan här vara illustrativt att beskriva den process som föregår i formen av ett etiskt samtal rörande den demokratiska värdegrundens värden i termer av begreppet etiskt paradim. Det är inte sällan vanskligt att i en kontext använda ett begrepp med förankring i en annan kontext, om man inte på tydligt sätt klargör skillnaderna mellan de båda kontextanvändningarna, men det kan också ha en förklarande funktion att givet dessa förbehåll röra sig mellan olika sammanhang.

Inom vetenskapsteorin är begreppet paradim förbundet med Thomas S Kuhns filosofi kring vetenskapens liv och utveckling, så som han presenterar denna i framför allt *The structure of scientific revolutions*.¹³ Kuhn skiljer i denna filosofi mellan å ena sidan »normalvetenskap« och å den andra »revolutionär vetenskap«, och hävdar att vetenskapliga discipliner utvecklar sig efter schemat: förvetenskaplig period – normalvetenskaplig period – kris – vetenskaplig revolution – ny normalvetenskaplig period – ny kris – och så vidare.

Under en normalvetenskaplig period tänker sig Kuhn att forskarna förhåller sig okritiskt till den vetenskapliga traditionen eller det vetenskapliga *paradim* inom ramen för vilket de är verksamma. De strävar efter att fördjupa och förfina kunskapen inom de områden

som betraktas som objekt för vetande, en verksamhet som Kuhn beskriver som »puzzlesolving« eller »problemlösande«. Vad som här betraktas som goda och framgångsrika lösningar följer de för paradigmet uppställda normerna, medan motsägelser – anomalier – bortförklaras med hänvisning till exempelvis »bristande förmåga« hos forskarna. När många och kraftfulla anomalier uppstår blir emellertid sådana bortförklaringar svåra att ta fasta på, och forskarna börjar förhålla sig frågande eller rentav skeptiska till paradigmet som sådant. En paradigmatiske »kris« uppkommer, en kris som i särskilt djuplodande fall kan leda till en »revolution« med karaktär av »paradigmskifte« där ett slags maktkamp utkämpas mellan företrädare för ett gammalt och ett nytt vetenskapligt förhållningssätt. Eftersom konkurrerande paradigmen enligt Kuhn har ojämförbara – eller »inkommensurabla« – kriterier för vad som betraktas som riktigt, rimligt och sant föreligger inte någon möjlighet för en rationell dialog där bestämda kriterier på universella grunder antas vara mer giltiga än andra. Det blir fråga om ett »kommunikationsbrott«, och Kuhn liknar forskarnas acceptering av ett nytt paradigm vid en religiös omvändelse där olika socialpsykologiska faktorer blir avgörande för valet av nytt vetenskapligt förhållningssätt. Men en sådan här syn på vetenskaplig utveckling betraktas inte paradigmskiftet som steg på vägen mot ett närmande till en underliggande och objektiv, universell sanning, utan snarare som instrumentella vägskalet där den centrala frågan blir vilka vetenskapliga förhållningssätt som tillhandahåller »bättre« eller »mer passande« lösningar av de problem som forskare inom vetenskaplig verksamhet har att möta och använda sig av.

Den syn på det etiska samtalet kring den demokratiska värdegrundens värden som tidigare utmönstrats kan sägas ha vissa likheter med den tolkning som Kuhn gör med avseende på vetenskaplig utveckling. Vi har tidigare understrukit att detta etiska samtal inte bygger på en uppfattning enligt vilken en bestämd syn på etiska värden kan antas vara universellt giltig i evig bemärkelse på det sätt som stillebenteorierna ger uttryck för. Etiska värden kan tolkas, omtolkas och nytolkas, och deras tillämpning måste alltid relateras till den faktiska historiska, kulturella och sociala situationen där den diskuteras och utsätts för prövning. Det finns också en annan likhet mellan denna syn och Kuhns: precis som Kuhn talar om »normalvetenskapen« som »problemlösande« utifrån de kriterier som respektive vetenskapliga paradigmen självt tillhandahåller, är det svårt att förneka att olika värdegrunder betraktade som etiska paradigmen kan erbjuda varierande tolkningar av vilka värden som bör råda med avseende på mellanmänskliga relationer och hur de mer specifikt bör tolkas. Ekmans teokratiskt grundade syn på mäns och kvinnors relationer och på homosexuellas rättigheter genererar andra normer än dem som en demokratisk värdegrund medger och påbjuder.

Samtidigt har vi, inom ramen för vår tidigare kritik av en renodlat deliberativ syn på det etiska samtalet kring värdegrundens värden, framhållit att en demokratisk grundsyn baserad på principen om det universella människovärdet, tolkat i termer av »rättigheter« och »skyldigheter«, kräver att företrädare för en sådan syn inte avhåller sig från att markera gränser för när slutsatserna av ett sådant samtal – i exempelvis rasistisk, sexistisk eller homofob form – strider mot den demokratiska värdegrundens värden. Den som vill företräda denna värdegrund kan inte lämna konfrontationen med en teokra-

tisk värdegrund som Ekmans med ett förstrött konstaterande av att »jaha, vi tycker alltså olika«. Om myndighetsutövare och folkvalda representanter i den demokratiska frihetens namn nöjer sig med att värna vars och ens frihet att tycka och tänka vad hon eller han vill, kan vägen snart ligga öppen för ett underlåtande av markeringar av när diskriminerande och exkluderande förhållningssätt överskrider och kränker de demokratiska värdena. I Ekmans fall har vi tidigare påpekat att jämställdhetsvärdet kränks av hans uttalanden gentemot feministiska krav på rättvisa mellan kvinnor och män, och de påstående som uttryckligen kritiserar en »mångfald« på sexualitetens område. Om sådana uttalanden lämnas obemötta i det etiska samtalet kring den demokratiska värdegrundens värden, har inte företrädarna för denna värdegrund tagit sitt moraliska – och medborgerliga – ansvar för att *både* predika *och* gestalta denna värdegrund.

En demokratisk värdegrundens tolkningsföreträdare

Här föreligger en tydlig skillnad mellan å ena sidan Kuhns uppfattning om omöjligheten av att rationellt föra en dialog mellan konkurrerande vetenskapliga paradigmen och å den andra den syn på den etiska dialogen kring den demokratiska värdegrunden i förhållande till andra värdegrunder som i det föregående presenterats. Enligt vad som ovan antagits är det i etiska kontexter möjligt att föra ett samtal kring frågan vilka värden som bör antas vara normerande för mellanmänniskliga relationer mellan å ena sidan företrädare för den demokratiska värdegrunden och å den andra representanter för andra – till exempel teokratiska – värdegrunder. Nyckeln till en sådan dialog ligger i de centraletiska värden och normer om vilka det råder en utpräglad konsensus. Den »gylle regeln« är en sådan centraletisk princip som exempelvis både den som företräder en demokratisk värdegrund och den som representerar en värdegrund av annat slag – som till exempel Ekman – skulle kunna enas. De båda kan naturligtvis ha olika uppfattningar om hur den bör tolkas och tillämpas, inte minst med avseende på jämställdhetsvärdet. Men det faktum att det råder enighet om dess giltighet i formell mening genererar förutsättningar för en principiellt meningsfull dialog mellan människor som sedan tolkar den på varierande sätt.

Samtidigt bör man påminna sig att den demokratiska värdegrundens företrädare inte med värdet »demokrati« avser att tillåta vilka uppfattningar och ståndpunkter som helst att låta sig gestaltas i de mellanmänniskliga relationer som pulserar i det demokratiska samhället. Eftersom den existentiella förankringen för en sådan värdegrund finner sin plats i den universella rätten till upplevelse av mening och i det universella människovärdet, tolkat i termer av »rättigheter« och »skyldigheter« vilka står i strid med exkluderande och diskriminerande förhållningssätt, kan representanten för en demokratisk värdegrund inte nöja sig med att hävda att det i etiskt relevanta kontexter gäller att »anything goes«. Den demokratiska värdegrundens värden må kunna tolkas och tillämpas på ett antal varierande sätt, men det betyder inte att de kan tolkas och tillämpas *på vilket sätt som helst*. Har man accepterat den etiska grundförutsättningen om ett universellt människovärde, uppfattat på ovan

angivet sätt, kan man inte sedan kompromissa med denna på så sätt att människor exkluderas eller diskrimineras på grund av exempelvis kön, sexuell identitet eller etnisk bakgrund. I denna mening genererar den demokratiska värdegrunden sitt eget tolkningsföretråde, nämligen på så sätt att den som föreskriver sig åt denna grund har ett moraliskt och ett rationellt ansvar att följa de principer på vilka en demokratisk grundsyn vilar. Även om de demokratiska värdena i teori och praktik kan tolkas och tillämpas på varierande sätt så betyder inte detta att de är tandlösa i den meningen att de inte säger något bestämt och tydligt avgränsbart om hur människor bör bemötas och behandlas.

Den som hävdar att homosexuella personer inte bör tillåtas leva sin kärlek i enlighet med egen övertygelse och upplevelse av identitet, kan inte samtidigt förfäkta den universella rätten till upplevelse av mening. Det kan inte heller den som gör gällande att kvinnor eller personer med bestämd etnisk bakgrund inte har likvärdiga rättigheter med andra människor. Återigen finns det anledning att framhålla att en renodlat deliberativ syn på den etiska dialogen kring den demokratiska värdegrundens värden inte tar tillvara de moraliska restriktioner som nämnda värdegrund själv genererar och definierar. Denna värdegrund finner sin existentiella förankring i den universella rätten till upplevelse av mening och i det universella människovärdet formulerat i termer av »rättigheter« och »skyldigheter«. Att frånsäga sig ett tolkningsföretråde till förmån för diskriminerande och exkluderande förhållningssätt är att frånsäga sig själva den demokratiska värdegrundens kärna. Man kan inte samtidigt förfäkta ett universellt människovärde, uttryckt i den demokratiska värdegrunden, och ge sitt stöd åt dem som i strid med denna värdegrund hävdar att kön, sexuell identitet, etnisk bakgrund eller någon annan specifik egenskap ska utgöra ett särskiljande kriterium för hur människors rätt till upplevelse av mening i den demokratiska samhällsgemenskapen hanteras och tas tillvara.

Att schablonisera värdegrunder

Med avseende på det etiska samtalet kring den demokratiska värdegrundens värden och deras relation till värden som kan knytas till andra värdegrunder, är det viktigt att peka på faran av att schablonisera värdegrunder överlag. Vi har tidigare sett Ekmans teokratiska värdegrund som bygger på hans tolkning av vad han beskriver som en »klassisk« kristen tro och en bibeltrogen läsning av den kristna traditionens grunddokument (Ekman 1995 i bland annat förordet). Det är av största vikt att en sådan etisk grundsyn som hans inte uppfattas som normerande för varje värdegrund som förfäktas vara försvarbar utifrån kristna grundprinciper. Den kristna traditionen är rikt facetterad och långtifrån alla kristna bekännare skulle vilja göra gemensam sak med Ekman vad gäller inställningen till jämställdhetsvärdet. I kristna kontexter finns det gott om företrädare för progressiva tolkningar av både mäns och kvinnors ömsesidiga relationer i familje-, kärleks- och yrkesliv, precis som det finns kristna representanter och sammanslutningar för ett försvar för homosexuellas rättigheter betraktade i relation till den demokratiska värdegrundens värden, värden som ses i ljuset av en mer liberal tolkning

av det kristna budskapet om kärlek förankrat i Bibeln (jfr. Gårdfeldt 2001 och Homosexuella i kyrkan. Ett Svenska kyrkans samtalsdokument!)

Ibland kan det tyckas som tendensen att schablonisera värdegrunder som man själv inte delar är påfallande stark. På samma sätt som det föreligger en risk för att den som själv inte är kristen kan uppfatta Ekmans teokratiska grundsyn som »typisk« för kristen tradition, kan den som inte själv är muslim eller hindu tolka enskilda muslimska eller hinduiska företrädares etiska grundsyn och uppfattningar i olika frågor som »typiska« för hela den muslimska eller hinduiska traditionen. Ibland kan företrädare för sådana traditioner själva bidra till att skapa förutsättningar för sådana schabloniseringar genom att förfäktat universella anspråk på att just den specifika tolkning de företräder i enskilda frågor representerar den enda rätta hållningen med hänsyn till en eller annan tolkning av så kallade »heliga skrifter« eller, kanske, religiösa auktoriteter.

Vi har tidigare i denna studie nämnt synen på manligt och kvinnligt i muslimska kontexter. Många människor känner inte till den muslimska feministiska rörelse som utmanat traditionella patriarkala uttolkningar av Koranen, på samma sätt som kristna feminister bestridit patriarkala bibeltolkningar vilka varit förhärskande intill den dag någon hade modet och kraften att ifrågasätta dem. Vi har tidigare talat om det faktum att ett ifrågasättande av givna värden ibland kan vara meningsskapande. Utifrån den demokratiska värdegrundens människosyn skulle man kunna erkänna till exempel sådana här feministiska utmaningar gentemot patriarkala muslimska och kristna tolkningsföreträden som uttryck för en levande dialog kring den demokratiska värdegrundens värden. Om »jämställdhet« ska vara mer än en mer eller mindre tom formel, följer av den konkreta påbud och uppmaningar till handling i de mellanmänskliga relationernas tjänst. Lika viktigt som det är att se att de utmaningar exempelvis feministiska rörelser genererar gentemot ett samhälle byggt på ojämlika förhållanden som strider mot det demokratiska jämställdhetsvärdet, lika betydelsefullt är det att notera de rent faktiska uttryck för ett bekämpande av sådana förhållanden som förekommer inom snart sagt alla exempelvis religiösa traditioner. En etiskt samtal kring den demokratiska värdegrundens värden kan och bör inte byggas på schabloniserade föreställningar om hur den eller den värdegrunden tar jämställdhetsvärdet tillvara, utan fokusera på den spänning mellan tradition och nytänkande som möter i de flesta kulturella och religiösa kontexter, samtal och diskussioner.

Det empatiska rotsystemet

I den etiska dialogen kring den demokratiska värdegrundens värden finns det åtskilliga värdepedagogiska metoder att hänvisa till vilka alla på ett eller annat sätt anknyter till förnuftsmässiga överväganden av det slag som tidigare presenterats. Det kan gälla semantiska överväganden som rör meningen och innebörden av bestämda moraliska omdömen: man kan inte tänja på den semantiska innebörden av olika etiska värden hur långt som helst, innan man har lämnat dessas grundläggande innebörd och tömt dem på innehåll. Man kan inte heller ägna sig åt vissa förhållningssätt av exempelvis

exkluderande eller diskriminerande natur, och samtidigt hävda sig försvara värden som »demokrati«, »jämställdhet« och »aktning och respekt för varje människas egenvärde«.

Å andra sidan förtjänar det att framhållas att själva basen för den demokratiska värdegrunden inte är renodlat rationell eller förnuftsmässig. Ingen som saknar empati för medmänniskor kommer att vara benägen att acceptera den universella rätten till upplevelse av mening och det universella människovärdet, uttryckt i termer av »rättigheter« och »skyldigheter«. Moral är inte bara en rationell historia, utan har framför allt med existentiella dimensioner att göra. Sådana dimensioner kan inkludera förnuftsmässiga överväganden, men om moraliska aspekter på mellanmänniskliga relationer inte enbart ska bli en fråga om rationella kalkyleranden utan också om medmänsklig empati och kanske rentav medmänsklig kärlek så måste ramarna vidgas. Saknar man en empatisk hållning gentemot medmänniskors behov och rättigheter kommer man mycket lätt att glömma eller förtränga de skyldigheter som kan förväntas efterlevas i enlighet med den demokratiska värdegrundens värden.

I den ofta citerade *Kärlekens konst* säger Erich Fromm att kärlek inte i första hand är »en relation till en viss bestämd individ, utan den är en *attityd*, en *orientering* av *karaktären*, som gör personen sympatiskt inställd till hela yttervärlden, inte till något enstaka »objekt« för kärlek. Om en person älskar en annan person men är likgiltig för resten av sina medmänniskor, är hans kärlek inte kärlek utan en symbiotisk bindning eller en vidgad egocentricitet. Och ändå tror de flesta människor att kärlek är något som har uteslutande med objektet och inte med förmågan att göra. De tror i själva verket att det rentav bevisar intensiteten av deras kärlek att de inte älskar någon annan än den »älskade«. Därför att man inte inser att kärlek är en aktivitet, en psykisk kraft, tror man att allt som behövs är att finna det rätta föremålet – och att sedan resten går av sig självt. Det är en attityd som kan liknas vid attityden hos en man som önskar måla, men i stället för att lära sig konsten påstår att han först måste vänta på det rätta motivet, och att han skall måla riktigt vackert när han har funnit det« (Fromm 1980, s. 56f).

Vad Fromm aktualiserar är att medmänsklighet, mänsklig empati och kärlek inte kan fångas i rationella termer, även om dessa existentiella kvaliteter och talanger vilar som en allmänmänsklig förankring för den demokratiska värdegrunden och dess värden, uttryckta i termer av den universella rätten till upplevelse av mening och det universella människovärdet, uttryckt i termer av »rättigheter« och »skyldigheter«. Den demokratiska värdegrunden kan, så som vi tidigare visat, försvaras utmed rationella och förnuftiga argumentationsvägar. Däremot har den sin förankring i, för att tala med Fromm, den »aktivitet« som det innebär att bry sig, se, ha omsorg om och älska sin nästa. Den demokratiska värdegrundens värden är, i teori och praktik, beroende av en mänsklig empati som går utöver formella och förnuftiga argument om likavärde och universella mänskliga rättigheter. Till detta ska vi återkomma i ett senare kapitel.

Att bygga nedifrån och upp och tvärtom

Här finns det skäl för att återigen påminna om att den etiska dialogen kring den demokratiska värdegrundens värden inte framgångsrikt kan genomföras i form av något slag av envägskommunikation. Politiska företrädare och myndighetsrepresentanter har, som tidigare framhållits, ett moraliskt ansvar för att initiera en sådan dialog, uppmuntra till diskussioner i olika etiska frågor, samt på olika sätt upprätthålla exempelvis juridiska gränser för när och hur nämnda värden tycks åsidosättas och kränkas. Däremot kan det knappast vara fråga om ett »samtal« i händelse av att bestämda tolkningar av den demokratiska värdegrunden påbjuds utan att dessa görs till föremål för diskussion bland människor i den demokratiska samhällsgemenskapen.

Ett gott exempel härpå utgör de värdegrundsdiskussioner som i skolans värld initierades av den tidigare skolministern Ingegerd Wärnersson genom hennes utlysande av ett »värdegrundsår« 1999. De diskussioner kring den demokratiska värdegrundens värden som därpå genomförts i omfattande utsträckning på skolor och förskolor runtom i landet, har satt värdefrågorna på dagordningen på ett sätt som intensifierat reflexionen över hur lärare och annan skolpersonal bör hantera exempelvis mobbning och sexuella kränkningar i skolvärlden. Det är inte det att dessa frågor inte tidigare diskuterades eller gjordes till föremål för mer eller mindre ingående analys, men det torde kunna hävdas att Wärnerssons initiativ bidrog till att sätta fokus på behovet av att i dagens skola utveckla en medvetenhet om den demokratiska värdegrundens formuleringar och om nödvändigheten av att diskutera hur dessa tolkningar bör tolkas och tillämpas med avseende på de mellanmännsliga relationerna i skolvärlden. Numera genomförs för skol- och dagispersonal åtskilliga fortbildningar i värdegrundsproblematik¹⁴, i olika styrdokument för både skolan i stort och för enskilda skolenheter kan tolkningar av värdegrundsvärdena studeras och på många håll förs kontinuerliga samtal rörande sådana tolkningar i personalgrupper och i barn- och ungdomsgrupper.

Naturligtvis vore det alltför enkelt att påstå att hela denna verksamhet kommit till stånd och utvecklats endast i kraft av utlysandet av »värdegrundsåret« 1999, men det framstår rätt så otvetydigt som om detta initiativ haft betydelse för en inspiration för de i skolan verksamma att väcka och genomföra den etiska dialogen kring den demokratiska värdegrundens värden i skolvärlden.

Diskrepanser mellan teori och praktik

Det finns emellertid ett par lärdomar att dra av nämnda värdegrundsinitiativ – både med avseende på skolan och på andra organisationer där liknande initiativ planeras och genomförs. För det första bör man vara medveten om att inte alla verksamma i en viss organisation tror sig om att kunna medverka till en konstruktiv dialog kring värdegrundsvärdena. I skolans diskussioner kan ibland höras röster som efterfrågar »färdiga lösningar« på den problematik som gjorts till föremål för uppmärksamhet, »lösningar« som underförstått borde kunna levereras »från högre ort« – till exempel av politiker eller myndighets-, i det här fallet Skolverks-, representanter.

Det kan vara förståeligt med en sådan här förväntan på dem som äger ett exempelvis politiskt ansvar för en viss verksamhet, men här åligger dessa ansvariga att framhålla *samtliga i organisationen verksammas ansvar* för hur den etiska dialogen kring värdegrundens värden genomförs. Det politiska ansvaret åsyftar initiativet till en sådan dialog, kanske också mer specificerade riktlinjer för vilka frågor som ska tas upp till särskild diskussion, medel och resurser för att dialogen ska kunna genomföras och så vidare. Men av den demokratiska grundsyn som kommer till uttryck i nämnda värdegrund kan man inte dra slutsatsen att de politiskt ansvariga också ska avgöra vilka konklusioner den etiska dialogen ska leda fram till. Som tidigare framhållits med avseende på en renodlat deliberativ demokratisyn föreligger ett ansvar för att de konklusioner som dras inte omsätts i åtgärder eller handlingar som i form av exempelvis exkluderande och diskriminerande förhållningssätt kränker den demokratiska värdegrundens värden. Men det betyder inte att det också skulle föreligga ett ansvar för att styra den etiska dialogen kring värdegrundsfrågor enligt fasta ramar och mot på förhand formulerade slutsatser. Variationen av konklusioner av en sådan dialog som *inte* kränker värdegrundsvärdena är stor, rik och mångfaceterad, och här har varje person som är knuten till den verksamhet eller organisation där dialogen genomförs ett ansvar för att bidra till densamma. Man kan exempelvis i skolans värld inte vara lärare eller skolledare och samtidigt avsäga sig deltagande i värdegrundsdiskussionerna med hänvisning till att man »inte har något att bidra med« eller att man »saknar intresse för« de frågor som tas upp i de här diskussionerna. Lika litet som politiskt ansvariga kan avsäga sig ett moraliskt ansvar för att den demokratiska värdegrundens värden görs till föremål för diskussion, tolkning och tillämpning inom ramen för en given verksamhet, kan de i denna verksamhet aktiva inte avsäga sig det moraliska ansvaret för att delta i och bidra till nämnda diskussion, tolkning och tillämpning. Detta dubbla ansvar gestaltas i en dialog kring värdegrunden som inte begränsas till något slag av envägskommunikation.

En andra lärdom att dra av värdegrundsinitiativet med avseende på skolan har att göra med forskning och teoretisk fördjupning rörande värdegrundsproblematik. Det föreligger alltid risk för ett mer eller mindre uttalat glapp mellan forskningsvärlden och den värld som utgör forskningens objekt, i nämnda fall: skolan och dess mellanmänniska relationer. Inom ramen för de kompetensutvecklingsprojekt som på olika håll genomförts för skolpersonal och i synnerhet lärare, finns det exempel på hur värdegrundsforskare getts tillfälle att berätta om de forskningsprojekt som genomförs och om de slutsatser man kunnat dra från tidigare projekt. Exemplet kunde emellertid göras fler, och det torde dessutom på goda grunder kunna hävdas att olika slag av värdegrundsfrågor på ett intensifierat och mer tydligt sätt togs upp till behandling vid lärarutbildningarna.¹⁵ Det gäller till exempel jämställdhets- och diskrimineringsfrågor. På samma sätt torde det med avseende på andra organisationer där värdegrundsfrågorna satts på dagordningen kunna hävdas att värdegrundsforskningen ges uppmärksamhet genom exempelvis föredrag, studiebesök eller personalgruppsstudier av aktuell forskning.

Båda dessa lärdomar inkluderar förutsättningen att låta det demokratiska värdegrundsparadigmet göras till föremål för »pro-

blemlösande«, men också utsättas för möten med andra etiska paradig. Om den demokratiska värdegrundens värden inte bör tolkas i enlighet med någon »stillebenteori« utan bör uppfattas som levande objekt för diskussion, tolkning och tillämpning, bör också den etiska dialogen kring dem uppmuntras och genomföras i former där så många som möjligt ges tillfälle att delta.

Drömmen om den goda människan

Man kan, naturligt nog, fråga sig vart sådana här värdegrundsinitiativ kan förväntas leda, och varthän en etisk dialog kring den demokratiska värdegrundens värden egentligen kan föra? Kan man verkligen lära människor en sådan empati och ett sådant moraliskt förhållningssätt som är nödvändigt för att förverkliga de visioner värdegrundens formuleringar är uttryck för, och för att ge det demokratiska värdegrundsparadigmet erforderligt utrymme i mötet med andra paradig? Även om man instämmer i en sådan konstruktiv och framåtsyftande människosyn som den sokratiske och vill tro på varje människas inneboende förmåga att utveckla sådana dygder som kommer både dem själva och medmänniskor till gagn, kan man undra om ändå inte den paulinskt realistiska människosynen, den som betonar människans vilja men oförmåga att alltid göra gott och handla rätt, genererar käppar i hjulet för varje värdegrundsprojekt med syfte att låta de demokratiska värdena ta form och gestaltas.

I de följande tre kapitlen ska vi se något närmare på förutsättningarna för att med hänsyn till begreppen objektivitet och intersubjektivitet genomföra en konstruktiv etisk dialog kring den demokratiska värdegrundens värden. Därefter har vi en bas för att kunna gå vidare och så småningom försöka utmönstra hur en sådan dialog kring bland annat jämställdhetsvärdet skulle kunna ta form och utvecklas.

11 Det följande utgör ett sammandrag av ett avsnitt om värdegrundsproblematik publicerat i Franck 2003c s. 175ff.

12 Jfr. Nina Björks diskussion av Kerstin Uvnäs-Mobergs reflexioner över biologiskt förankrade skillnader mellan könen i 1999.

13 Det följande utgör en högst schematisk sammanfattning av Kuhns grundtankar, vilka, som åtskilliga kommentatorer framhållit, är långtifrån entydiga eller enkla att tolka. Jfr. Kuhn 1970 och, för en kritisk diskussion av hans teori, Newton-Smith 1983!

14 Ett exempel härpå utgör Skara stifts och Studieförbundet Sensus' föreläsningsserie för skolpersonal tillhörande den tidigare skaraborgsregionen under hösten 2003 på temat »Den värdera(n)de människan«, vilken under våren följts av en serie föreläsningar där värdegrundsfrågorna riktas särskilt mot etnicitetsperspektiven med medverkan av bland andra författaren Hédi Fried och docenten vid Lärarhögskolan i Stockholm Katrin Goldstein-Kyaga.

15 Via lärarhögskolornas hemsidor kan information erhållas om kursinnehåll m.m.

Kapitel 4

Finns det objektiva värden? Begreppet objektivitet

För den som vill företräda en demokratisk värdegrund kan det te sig frustrerande att möta uppfattningar och ståndpunkter som på mer eller mindre tydliga sätt strider mot de demokratiska värdena. Inte minst gäller det när mötet handlar om sådana utmaningar som olika etiska paradigmen vilka bygger på en »stillebenteori« om moraliska värden reser. När en teokratisk värdegrundens representanter, på det vis som vi ovan illustrerat med hjälp av Ulf Ekmans resonemang rörande jämställdhet för kvinnor och män respektive homo- och heterosexuella, hävdar sig besitta ett moraliskt vetande som i kraft av påstådda gudomliga sanktioner inte är förhandlingsbart utan evigt giltigt, kan det framstå som en lockande dröm att söka efter i någon mening »objektiva« demokratiska värden som så att säga skulle kunna leda den demokratiska värdegrundens etiska och existentiella överlägsenhet i bevis. Men det är här viktigt att inte begå samma misstag som företrädare för odemokratiska värdegrunder av nämnda snitt, även om syftet kan verka vara vällovligt. Det är dessutom av största vikt att framhålla att en frånvaro av i bevisbar mening »objektiva« etiska värden inte innebär att sådana värden skulle vila på ett godtycklighetens gungfly. Exempelvis kan den demokratiska värdegrundens värden inom ramen för den tolkningsprocess de är föremål för i en sådan etisk dialog som tidigare utmönstrats, argumenteras på grunder som bereder väg för berättigade anspråk på en universalitet och en allmän giltighet. I fokus för sådana anspråk står bestämda centrala etiska normer och principer.

I den filosofiska etiken förekommer ståndpunkten att moraliska utsagor refererar till objektiva förhållanden eller fakta, och att de därför kan tillskrivas sanningsvärde. Företrädare för denna ståndpunkt brukar kallas kognitivist, och de kan motivera sin uppfattning om moralens objektiva giltighet på litet olika sätt. Vissa framhåller att moraliska utsagor faller tillbaka på moraliska fakta, vilka bär likheter med men inte är identiska med vanliga fakta. Andra påstår istället att utsagorna kan bedömas vara sanna eller falska med hänsyn till utsagor som inte uttrycker moraliska värderingar, och att denna bedömning därför ytterst faller tillbaka på icke-moraliska faktiska omständigheter.

Non-kognitivist gör till skillnad från kognitivisterna gällande att moraliska utsagor inte ska ses som refererande till existerande förhållanden eller omständigheter av något slag, utan att de istället bör uppfattas uttrycka inställningar, hållningar, rekommendationer, känslor eller liknande. Vissa non-kognitivist hävdar att moralisk diskussion endast är uttryck för ömsesidig känslöpåverkan; andra framhåller att moraliska utsagor omfattas av logiska regler som i viss mån möjliggör en rationell diskussion av moraliska frågeställningar (Lübcke 1993, s. 143ff).

Här är inte platsen att gå närmare in i en filosofisk analys av de presenterade etiska teorierna (jfr. Hare 1965 och Broad 1979!), men vi ska i det följande förutsätta att moraliska värden och normer inte med framgång kan göras till föremål för »kognitiva« tolkningar av det slag som ovan nämnts. Det är svårt att se att en kognitivistisk tolkning av moraliska utsagor skulle vara hållbar. Talet om »moraliska fakta« ter sig svävande och svårgripbart, och det verkar inte heller särskilt rimligt att säga att »vanliga fakta« kan utgöra en avgörande grund för etiska ställningstaganden. En »non-kognitivistisk« tolkning av moraliska utsagor framstår som mer övertygande, och en sådan tolkning ligger också i linje med den syn på möten mellan olika etiska paradigm som tidigare presenterats. Den demokratiska värdegrundens värden kan lika litet som icke-demokratiska värdegrundens värden förankras i moraliska eller icke-moraliska »fakta«. Den som vill hävda att människor inte bör diskrimineras på grund av exempelvis kön, etnisk bakgrund eller sexuell identitet kan finna goda argumentativa vägar att stödja sitt påstående, men dessa vägar kan inte förankras i bestämda »fakta«. Etiska värden och moraliska normer äger sin förankring i principerna om den universella rätten till upplevelse av mening och det universella människovärdet. Dessa principer faller tillbaka på etiska och existentiella val och förutsättningar som inte i någon objektiv mening kan beläggas med hänsyn till en undersökning av faktiska förhållanden. Snarare handlar dessa principers berättigande om att människor kan genomföra etiska och existentiella val att handla i enlighet eller i strid med dem. Vilka förhållningssätt som ska anses vara att föredra framför andra, kan inte beläggas med hänsyn till faktuelle studier utan med hänvisning till etiska och existentiella överväganden.

Etisk intersubjektivitet

Det finns de som tycks värja sig för en non-kognitivistisk tolkning av etiska värden och moraliska normer därför att de tycks tro att en sådan tolkning omöjliggör en rationell och övertygande diskussion kring exempelvis den demokratiska värdegrundens värden. Detta är emellertid en oriktig slutsats. Det finns framför allt två rationalitetsbefordrande vägar att gå för den som inte vill acceptera att etiska värden är faktuellt objektiva men ändå önskar hävda möjligheten av att föra en rationell etisk argumentation.

För det första omöjliggörs inte en meningsfull etisk dialog kring exempelvis den demokratiska värdegrundens värden av en non-kognitivistisk teori, därför att man också inom ramen för en sådan teori kan tala om en »etisk intersubjektivitet«. Journalisten Thomas Gür har som illustration av förekomsten av en sådan intersubjektivitet använt sig av en bild där en ung, rysk judisk kvinna står med sitt lilla barn i famnen på randen till en massgrav framför en soldat som just står i begrepp att skjuta henne (Gür 2000). Enligt Gür skulle var och en som är normalt känslomässigt utrustad inför denna bild kunna identifiera sig med vad kvinnan upplever, med den förfärande situationen där hon är medveten om att varken hon eller barnet kommer att klara sig, med hennes insikt om att befinna sig i de sista sekunderna av det egna livet och att vara föremål för en avrättning. Inlevelseförmågan i den här situationen tycks vara allmänt utbredd, och skulle någon inte känna en identifikativ del-

aktighet i den skulle vi säga att vederbörande inte äger en moralisk mognad eller saknar empati.

Man hör ibland röster som med avseende på den samtida värdegrundsdiskussionen benämner beteckningen »empati« som ett »modeord« eller ett »modernt mantra« (Johansson 2003, s. 4f). De rösterna tillhör inte filosofiskt bevandrade och pålästa debattörer. Går man exempelvis tillbaka i historien kan man finna 1600-talstänkaren Baruch Spinozas noggranna analyser av vad mänsklig inlevelseförmåga kan spela för roll och på vilka sätt den kan ta sig uttryck (Spinoza 1983), och ser man till den samtida debatten ska man se att begreppet empati är mycket mer än en modefluga i diskussionen kring hur mellanmänskliga relationer bör tolkas i etiskt hänseende. Den amerikanske författaren Nicholas Rescher har genomfört betydande tolkningar av den mänskliga empatins varierande uttrycksformer. Rescher skiljer mellan å ena sidan positiv och å den andra negativ empati. Den förstnämnda beskrivs som »sympati« och den sistnämnda som »antipati«. Att glädja sig över andra väl är uttryck för sympati medan en glädje eller tillfredsställelse över att det går andra illa är uttryck för antipati (Rescher 1975).

Inte minst med avseende på omständigheter där människor kränks eller upplever utanförskap kan den mänskliga dygden att känna – positiv – empati, det vill säga sympati, fungera som ett intersubjektivitetskriterium i exempelvis en etisk dialog kring den demokratiska värdegrundens värden. Gürs bild av den snart avrättade kvinnan är ett mycket dramatiskt och tragiskt exempel på när ett empatiskt förhållningssätt faller ett moraliskt avgörande som de flesta människor skulle kunna enas om som moraliskt förkastligt: »det är moraliskt orätt att döda oskyldiga människor« är ett påstående som kan göras till föremål för en etisk intersubjektiv prövning, och som härvidlag skulle kunna bedömas vara orimligt och oförsvarligt. Men det finns många andra situationer där människor upplever utanförskap och diskriminering som på liknande sätt kunde prövas inför den mänskliga empatins ögon. När en kvinna eller man kränks sexuellt eller diskrimineras med hänsyn till lön, makt eller inflytande, när en person med annan etnisk bakgrund än en traditionellt svensk utsätts för exkluderande förhållningssätt i ett anställningsförfarande eller i en social gemenskap, när en människa med icke-heterosexuell identitet särbehandlas negativt på en arbetsplats eller i en skola – allt detta är exempel på situationer där den mänskliga empatin kan generera en identifikation av vad det innebär att inte bli behandlad i enlighet med den demokratiska värdegrundens värden, och där en sådan empati skulle kunna leda till förverkligandet av förhållningssätt som förändrar de kränkta livssituationer till något bättre och mer respektfullt hanterade.

Förmågan till empati kan således tillhandahålla en intersubjektiv förankring för moraliska utsagor som stödjer ett icke-diskriminerande och icke-exkluderande förhållningssätt. Detta visar också på värdet av vilka värdepedagogiska metoder som utmönstras och tillämpas i den etiska dialogen kring den demokratiska värdegrundens värden. Om inte dessa metoder får sin bas i människans inneboende inlevelseförmåga i vad det innebär att leva ett liv som på olika sätt avviker från det hon själv lever, riskerar det etiska samtalet att förlora sin kanske starkaste förankring i en allmängiltig och mer generaliserad mening.

Universaliserbarhetsteser

Det är emellertid inte bara empatin, betraktad som en principiellt universell mänsklig förmåga, som ger en grund för att tala om »etisk intersubjektivitet«. Som bland annat moralfilosofen R M Hare framhållit, kan en rationell förankring för etiska diskussioner förläggas till ett moraliskt ömsesidighetskrav som han sammanfattar i den så kallade »universaliserbarhetsteser« (Hare 1965).

Allmänt uttryckt bygger denna tes på att moraliska utsagor är universaliserbara, det vill säga att den som yttrar dem därigenom förbinder sig att handla i enlighet med universella regler som beaktas som giltiga i alla relevanta situationer som är identiska med varandra. Den som till exempel yttrar utsagan »Man bör inte slå barn« förbinder sig att inte misshandla små och unga människor i relevanta situationer och att följa detta förbindande i alla situationer som är identiska med varandra. Här kan man se att kravet på logik och konsekvens träder in i bilden, och skapar en systematik som gör det möjligt att hantera moraliska frågeställningar rationellt. Och en sådan systematik undanröjer i sin tur, som bland annat Hare påpekar, en sådan relativism som »kognitivist« ofta varnat för. Moraliska utsagor förankras i kraft av känslan av empati i människans verklighet, men deras allmängiltighet är beroende av att de kan universaliseras generellt.

Människan som ängel och demon

Empati som intersubjektivitetskriterium och den presenterade universaliserbarhetsteser ger sammantaget en grund för etiska diskussioner kring den demokratiska värdegrundens värden som är rationellt kraftfull, även om den inte kan beskrivas i termer av en »kognitivistisk« tolkning av objektivitetsbegreppet. Människans inlevelseförmåga i vad det innebär att vara kränkt, exkluderad och försatt i utanförskap, kombinerad med ett rationellt krav på att de värden och normer man försvär sig till ska tillämpas på lika sätt i alla relevanta situationer där mellanmänskliga relationer står i fokus, ger en gedigen grund för den etiska dialogen kring den demokratiska värdegrundens värden.

När en person upplever sig vara kränkt genom att ha blivit föremål för en behandling som strider mot nämnda värden, kan omvärldens människor leva sig in i vad denna upplevelse innebär och hur den i enlighet med universaliserbarhetsteser bör bemötas. När en människan på grund av kön, sexuell identitet eller etnisk bakgrund upplever sig vara diskriminerad i arbets-, kärleks- eller familjeliv kan omvärldens människor genom sin empatiska förmåga leva sig in i vad denna upplevelse innebär, och dessutom rationellt försvära sig åt universaliserbarhetsteser enligt vilken en person inte bör negativt särbehandlas i enlighet med det etiska grundkravet att alla människor bör behandlas lika i generellt relevanta situationer. Det är att märka att empatibegreppet inte här reserveras för en inlevelse som är förbunden med mänskligt likartade egenskaper. Den som är man tillskrivs förmågan att kunna leva sig in i vad det innebär för en kvinna att bli utsatt för exempelvis sexuella kränkningar, den som inte har en i förhållande till svensk identitet »utländsk härkomst« tillskrivs förmågan att kunna leva sig in i vad det innebär att

vara till Sverige invandrad och bli drabbad av exkluderande förhållningssätt, den som är heterosexuell tillskrivs förmågan att leva sig in i vad det skulle innebära att på grund av exempelvis homosexuell identitet särbehandlas. Människans inlevelseförmåga i vad det innebär att vara kränkt är inte förbehållen likartade identiteter: upplevelsen av att inte på rätt sätt ingå i en given gemenskap är närmast universell, även om det finns vissa egenskaper som oftare än andra tycks göras till föremål för negativ särbehandling. Och universaliserbarhetstesens tillägg dessutom ett rationellt fångat komplement till denna inlevelseförmåga: om jag exempelvis förskriver mig åt den centraletiska »gylene regeln« kan jag av logiska skäl inte åsidosätta en likartad behandling av andra människor även om vår respektive identitet på specifika sätt skiljer sig åt.

Här aktualiseras emellertid frågan om vilka värdepedagogiska metoder exempelvis politiskt ansvariga och myndighetsrepresentanter bör förespråka med avseende på det etiska samtalet kring den demokratiska värdegrundens värden. Människan är varken ängel eller demon: hon är moraliskt kluven med förmåga till både gott och ont, rätt och orätt – detta är en av slutsatserna av diskussionen kring ett sokratiskt respektive paulinskt förhållningssätt rörande moralens människor. I mötet med andra värdegrunder än den demokratiska inställer sig så frågan hur det goda medborgarskapet i enlighet med den demokratiska värdegrundens värden bör förfäktas och uppmuntras. Vilka metoder bör man här rekommendera?

Är allting tillåtet om Gud är död?

Det finns företrädare för uppfattningen att religiösa överväganden skulle kunna tillhandahålla mer specifika lösningar på sådan värdegrundsproblematik som uppstår i kraft av att mellanmännsliga relationer tycks kunna göras till föremål för varierande etiska ställningstaganden. Sådana företrädare brukar på ett eller annat sätt anknyta till vad Fjodor Dostojevskijs romanfigur Ivan Karamasov förfäktar, nämligen att »om Gud är död så är allting tillåtet« (Dostojevskij 1988).

Många företrädare för en religiös grundsyn inser nog (på ett filosofiskt plan) att de värden som vanligtvis förs in under begreppet demokratisk värdegrund skulle kunna existera oavsett om de instiftats av en gudomlig makt eller ej, och (på ett psykologiskt plan) att också människor som saknar en gudstro kan försvara och leva i enlighet med dessa. Men för att finna ett yttersta fäste för nämnda värden, ett fäste som inte fluktuerar i takt med mänskliga misstag, brister och tillkortakommanden har man enligt dessa trosföreträdare ingen annan väg att gå än att förlägga den yttersta rättfärdigande instansen till en gudomlig position som ligger utanför den rent humanistiska etikens ofullkomliga sfärer.

Redan Platon visade emellertid att moralens värden och normer inte äger en tryggare tillvaro om de motiveras med hänvisning till en gudomlig vilja. »Älskar Gud det goda därför att det är gott, eller är det goda gott därför att Gud älskar det?«, frågar han (jfr. Franck 2003a, s. 71!) och påpekar att det är det första alternativet som måste antas gälla som det rimliga. Om »det goda var gott därför att Gud älskar det« skulle det betyda att moralens värden och normer skulle vila på en högst osäker grund, eftersom ingen kan veta vad

eller vem Gud egentligen är. Kanske är Gud en demon med förkärlek för ondska och hat som förespråkar allt det som vi människor anser vara ont och orätt, och avskyr allt det vi anser vara gott och rätt. Med Platons argument kan man visa att etiska värden och moraliska normer – tvärtemot vad företrädare för teokratiska värdegrunder tycks tro – inte vilar på en mindre godtycklig grund därför att de tillskrivs ett ursprung i en gudomlig vilja. Existentialisten Sartre har också framhållit att Guds existens även i praktiken skulle vara irrelevant för de moraliska val och beslut vi har att fatta. En gudstro kanske ger ett stöd och en trygghet för vissa människor i deras moraliska liv, men en sådan tro förändrar inte det faktum att det är de själva (och inte Gud) som har att besluta sig för vad och hur ett moraliskt försvarbart liv kan tänkas innebära (jfr. Lübcke 1993, s. 489f och Franck 2003a, s. 72!).

Värdegrund och vetande

I mötet med andra värdegrunder än en demokratisk är det betydelsefullt att se att ett förnekande av att det skulle finnas »objektivt« existerande värden inte innebär att en etisk anarki skulle råda, eller att det därmed skulle vara omöjligt att föra en rationell dialog kring moraliska aspekter på mellanmänskliga relationer. Tidigare nämnde Kuhn talar om att en dialog mellan företrädare för olika vetenskapliga paradig saknar förutsättningar, eftersom de rör sig i skilda världar vad gäller problemfokusering, sanktioner av vetenskapliga kriterier, språkliga uttryck för skilda ståndpunkter och så vidare (Kuhn 1970, s. 262). Som vi tidigare framhållit kan emellertid sådana samtalsförutsättningar identifieras med avseende på olika etiska paradig. Det finns en rad centraletiska värden och normer om vilkas giltighet bred enighet kan sägas föreligga – vi nämnde ovan den »gylle regeln« som ett fundamentalt exempel.

Å andra sidan kan det förstås hävdas att många centraletiska utsagor har en formalitet som gör att de i praktiken blir användbara först när de tolkats: den »gylle regeln« uttrycker till exempel den allmänna principen att handla mot andra så som man själv vill bli behandlad, men för att veta vad detta i olika situationer och omständigheter kan innebära måste regeln givetvis brytas ned i en tolkningsprocess som mer eller mindre direkt relaterar till konkreta moraliska villkor och mellanmänskliga relationer.

Här fyller emellertid både empatikriteriet och universaliserbarhetstesens en konstruktivt reglerande funktion. Både detta kriterium och denna tes gör det möjligt att föra en rationell moralisk dialog om exempelvis den demokratiska värdegrundens värden både internt inom ramen för denna värdegrund och externt i förhållande till andra värdegrunder. Empatikriteriet möjliggör en fokusering på människors upplevelse av att vara exempelvis kränkta, exkluderade eller diskriminerade, och en generalisering av denna fokusering genom att de i dialogen deltagande ger uttryck för sin mänskliga inlevelseförmåga och på så sätt försöker sätta sig in i vad handlingar och förhållningssätt som strider mot de demokratiska värdena som »jämförbarhet mellan kvinnor och män« eller »aktning och respekt för varje människas egenvärde« kan ge upphov till med avseende på upplevelser av olika slag av kränkningar. Genom att dessutom använda sig av universaliserbarhetstesens kan varierande handlingar

och förhållningssätt beaktas som allmängiltiga i den meningen, att den som tillämpar den på en eller annan situation därmed föreskriver att hon eller han i alla identiska situationer kommer att handla och förhålla sig på liknande sätt. En person som med avseende på en viss kontext gör gällande att det exempelvis är moraliskt orätt att behandla kvinnor och män olika beroende på deras kön, har därmed försvurit sig åt att i alla identiska situationer behandla kvinnor och män jämställt. Naturligtvis ligger det en svårighet i att generellt avgöra vad en »identisk situation« är, därför att mellanmänniska relationer är så skiftande och så mångtydiga. Men universaliserbarhetstesens ska ses som uttryck för att på en allmän snarare än på en konkret specificerad nivå i det etiska samtalet värda en rationalitet som motverkar godtyckliga och inkonsekventa handlingar och förhållningssätt.

Den etiska intersubjektivitet som empatikriteriet, kompletterat med universaliserbarhetstesens, ger uttryck för förlägger den rationella prövningen av etiska värden och moraliska normer till den etiska tolkningsprocessen snarare än till ett tänkt slutresultat av denna. Företrädare för stillebenteorier om etiska värden – och inte minst de som motiverar sina ställningstaganden med religiösa referenser – tillskriver inte sällan bestämda uppsättningar av värden en »objektivitet« som på förhand antas kunna styra den etiska dialogen mot förväntade mål, mål som antas vara mer eller mindre omöjliga att förhandla om. I religiösa kontexter antas de inte sällan vara eviga i meningen oföränderliga.

Den teori om etiska värden som ligger som grund för resonemanget ovan förlägger istället de intersubjektiva – (snarare än »objektiva«) – momenten till själva den etiska dialog där exempelvis den demokratiska värdegrundens värden görs till föremål för tolkning och tillämpning. I enlighet med synen på denna och andra värdegrunder som »processer« eller »paradigm« tar en sådan här teori tillvara det förhållandet, att etiska värden alltid kan göras till föremål för diskussion och tolkning och att varje deltagare i det etiska samtalet har rätt och möjlighet att påverka den moraliska processen.

Som tidigare framhölls med avseende på en renodlat deliberativ demokratisyn betyder inte detta att det inte finns några värden som betraktas som kompromisslöst giltiga. De värden som listas inom ramen för den demokratiska värdegrunden är inte förhandlingsbara – inte därför att de skulle vara gudomligt instiftade eller existera i en av människan oberoende verklighet – men därför att de alla sammantagna och var för sig äger en förankring i den universella rätten till upplevelse av mening, och det universella människovärdet uttryckt i termer av »rättigheter« och »skyldigheter«. Varken denna rätt eller detta människovärde kan på logisk väg ledas i bevis, men kan förankras i ett etiskt och existentiellt val med avseende på hur mellanmänniska relationer kan och bör betraktas och gestaltas. Ett sådant val gör man inte en gång och aldrig mer: det måste göras om och om igen vid varje nytt möte med medmänniskor och i relation till det omgivande samhället. Härvidlag kan empatikriteriet och universaliserbarhetstesens reglera de handlingar och förhållningssätt som sanktioneras och som påbjuds som allmängiltiga. Mänsklig inlevelseförmåga och mänsklig rationalitet öppnar sammantagna dörren för en stabil etisk dialog kring den demokratiska värdegrundens värden. En sådan dialog är inte beroende av varken en stille-

benteori om etiska värden eller en tillämpning av objektivitetsbegreppet som sådant. I kapitel 11 nedan ska vi se närmare på hur en sådan tillämpning mer konkret kan gestalta sig med avseende på värdegrundsvärdet »jämslaldhet«.

Kapitel 5

Etik, subjektivitet och mening Relativistisk respektive relativ etik

Den som företräder en sådan intersubjektivistisk syn på etiska värden som ovan presenterats, löper ständigt risk för att av förespråkare för en etisk objektivism kritiserats för att sanktionera en relativistisk hållning i moraliska kontexter. Därvidlag är det viktigt att skilja mellan å ena sidan moralisk relativism och å den andra moralisk *relativitet*. En intersubjektivism av det slag som här framställts ger inte uttryck för en relativistisk – men en relativ – syn på etiska värden och moraliska normer, inom ramen för den tolkningsprocess som i en etisk dialog genomförs med avseende på exempelvis en demokratisk värdegrundens värden.

Den intersubjektivistiska syn som presenterats fokuserar på mänsklig empati. Allmänt sett kan känslomässiga upplevelser tillskrivas en central roll i moraliska sammanhang, och det kan hävdas att just känslor i den filosofiska debatten om etik och moral ofta underskattats i förhållande till en förståelse av verkligheten och vardagens mellanmänskliga relationer. Den empati som kommer till uttryck hos de flesta människor om de betraktar en bild av utmärglade barn i Auschwitz eller Treblinka, eller ett reportage där en kvinna visas bli misshandlad av en man, visar på ett känslomässigt djup som i princip alla människor delar och som därför säger något om medmänsklighet som ett grundläggande attribut hos människor i kraft av att de är människor. Men detta utgör bara det första steget in i moralens värld. Empati måste också systematiseras med hänsyn till grundläggande normer och principer som växer fram ur de demokratiska värdegrundsvärden, vilkas yttersta syfte är att förbättra förutsättningarna för varje människa att förverkliga rätten till en upplevelse av mening. Känslan av empati är inte detsamma som ett »moraliskt faktum«, men den kan relateras till nämnda normer och principer vilka i princip kan tillskrivas en allmängiltighet. Hit hör sådana centraletiska normer som den »gylle regeln«.

Moral konstitueras av att begreppen mening och värde förs samman med avseende på människors faktiska och tänkbara livssituationer, och känslan av empati utgör här en brygga mellan de båda begreppen. Men det är inte känslan i sig som utgör ett »moraliskt faktum«. Om femtio personer samtidigt betraktar en vuxen som slår ett barn kommer de flesta under normala omständigheter att uppleva empati i förhållande till barnet. I denna mening kan man, på det sätt som ovan angivits, tala om empatin som »intersubjektiv«, det vill säga som en känsla som delas av flera subjekt. Men det betyder inte att empatikänslan i sig skapar en »objektiv« giltighet av något slag. Vad som ger den moraliska utsagan »Man bör inte slå barn« en allmängiltighet är de förnuftsmässiga och logiska konsekvenser som dras ur betraktandet av vad som händer när barn misshandlas (jfr. Franck 2002, s. 27ff!)

Återigen ser vi hur empatikriteriet och universaliserbarhetstesens samverkar för att förankra exempelvis den demokratiska värdegrundens värden i en allmängiltig bemärkelse. En sådan förankring är långtifrån godtycklig – och än mindre »relativistisk«. Det är sant att den genererar ett förespråkande för »relativitet« i tolkningarna av till exempel de demokratiska värdena, i den meningen nämligen att dessa värden alltid måste göras till föremål för en tolkning och en tillämpning som relaterar direkt till de mänskliga och samhälleliga kontexter och omständigheter med avseende på vilka en etisk dialog om värdena förs. Men empatikriteriet och universaliserbarhetstesens sätter gränser för dessa tolkningar och tillämpningar. »Allt är inte tillåtet« bara för att etiken inte kan förankras i en Guds existens eller i förment objektiva värden. Som vi framhöll med avseende på den renodlat deliberativa synen på demokrati kan ställningstaganden och förhållningssätt som på olika sätt står i strid med värdegrundsvärdena, och därmed riskerar att kränka människor, i enlighet med värdegrundens egen etiska och existentiella förankring inte accepteras. Man kan mycket väl tänka sig att jämställdhetsvärdet eller värdet »solidaritet med svaga och utsatta« kan göras till föremål för varierande tolkningar och tillämpningar, men empatikriteriet och universaliserbarhetstesens sätter tillsammans gränser som hindrar dem från att bli föremål för *vilka tolkningar och tillämpningar som helst*. Det är skillnad mellan att förorda en lyhördhet för tolkningsvariationer med avseende på värdegrundsvärdena och att förespråka moralisk anarki!

Postmoderniteten och upplysningsprojektet igen

Vi refererade i den här studiens inledande avsnitt till den skillnad i uppfattning om bland annat etiska värden som en postmodern respektive en upplysningsfokuserad tolkning representerar. Den intersubjektivistiska syn på exempelvis de demokratiska värdena som ovan framställts och försvarats genererar ett bemötande av den postmodernistiska utmaningen enligt vilken etiska värden och moraliska normer inte kan göras till föremål för generaliserade – och än mindre universaliserade – anspråk. Med hänsyn till empatikriteriet och universaliserbarhetstesens kan en sådan generalisering och universalisering uppfattas som möjlig att genomföra. Den principiellt allmänmänskliga inlevelseförmåga vi beskriver i termer av »empati« och den universaliserbarhet som nämnda tes föreskriver, tillhandahåller sammantagna en metod för att med universella anspråk förfäktade den demokratiska värdegrundens värden. Dessa värden ses härmed inte som vare sig renodlat »subjektiva« eller »provisoriska«, utan som giltiga för alla människor över tid och kontext. Som historien visar har inte vad tidigare nämnde Sven-Eric Liedman beskriver som den »mjuka upplysningen« genomgått en sådan närmast kronologisk, positiv utveckling som upplysningsfilosoferna önskade och förfäktade vara möjlig – förekomsten av förtryck, odemokratiska regimer, exkluderande förhållningssätt och diskriminering av både enskilda och grupper visar på ett nedslående sätt detta. Men det betyder inte att det skulle vara omöjligt att över huvud taget tala om »etisk upplysning« som ett projekt med visioner för framtiden.

»Utveckling« behöver inte bara uppfattas kronologiskt enligt något slags given värdeskala där gången från »sämre« till »bättre« sker stegvis som om man vandrade uppför en rak och fast vilande trappa. Moralisk utveckling kan också tolkas exempelvis i bilder av hermeneutiska cirklar, där både enskilda och grupper – och kanske rentav hela samhällsgemenskaper – kan tänkas vara involverade i en process där exempelvis de demokratiska värdena om och om igen görs till föremål för tolkning, omtolkning och nytolkning i relation till varierande situationer, omständigheter och mellanmänniska relationer. Empatikriteriet och universaliserbarhetstesens gör det möjligt att förankra en sådan tolkningsprocess i en solid och närvarande mänsklig erfarenhet och rationalitet, utan att friheten vad gäller tolkningsvariationer rubbas eller stryps – av annat än de demokratiska värdegrundsvärdena egna moraliska gränsdragningar.

En sådan här tolkningsprocess kräver att många slag av värdepedagogiska metoder används för att involvera så många människor och så många mänskliga erfarenheter som möjligt. Det är inte självklart att de metoder som används i skolans värld kan användas också i det övriga samhället, bemötande av olika slag av exkluderande och diskriminerande förhållningssätt kan kräva varierande metoder, människor med varierande social och etnisk bakgrund kan på olika sätt behöva medvetandegöras om vilka moraliska krav de demokratiska värdegrundsvärdena reser och vilka tolkningsfriheter som kan knytas till dem.

Alla sådana metoder faller emellertid ytterst tillbaka på ett sådant etiskt samtal kring den demokratiska värdegrundens värden som ovan skisserats och diskuterats. Värdepedagogik handlar inte om en predikan av »färdiga lösningar« på moraliska problem utan om ett gestaltande av vad olika tolkningar av dessa problem kan innebära och av hur de skulle kunna hanteras och bemötas på ett rimligt och konstruktivt sätt.

Den goda människan och demokratin

Med empatikriteriet och universaliserbarhetstesens genereras förutsättningar för en etiska dialog kring den demokratiska värdegrundens värden – inte bara bland dem som själva försvar sig åt dessa värden – utan också tillsammans med dem som representerar uppfattningar som tycks strida mot nämnda värden och med dem som kanske över huvud taget inte närmare reflekterat över desamma. Den som exempelvis företräder en rasistisk eller främlingsfientlig hållning kan involveras i den etiska dialogen genom att denna tar sin utgångspunkt i sådana centraletiska värderingar och normer som delas av de flesta. Också rasisten eller nazisten har en principiell tillgång till – den allmänmänniska – förmågan till empati, och även den som hyser rasistiska eller nazistiska uppfattningar kan i många fall använda sig av och tillämpa universaliserbarhetstesens. Även om sådana uppfattningar på ett eller annat sätt avhåller den som accepterar och försvarar dem från att visa empati för den som upplever sig vara diskriminerad på grund av etnisk bakgrund, finns det andra fall av kränkningar där vederbörande låter sin empatiska förmåga komma till uttryck. Ingen människa saknar i fullkomlig mening förmågan till empati – detta är en etisk grundsats för en sokratisk människosyn där utvecklandet av inneboende mänskliga

dygder står i centrum. Enligt en sådan människosyn finns det alltid hopp om att också den som inte visar synbarliga tecken på medkänsla ska kunna väckas och få tillgång till den. Också rasister och nazister har människor som står dem nära och för vilka de känner empati: om någon utomstående skulle kränka dessa personer skulle vederbörande reagera med deltagande, bestörtning, ilska, ledsnad, sorg eller liknande. Med universaliserbarhetstesens möjliggöring att för den som hyser odemokratiska uppfattningar av nämnda slag visa på att det universaliserade kravet på att inte behandla någon diskriminerande eller exkluderande gäller alla människor, och inte bara dem som är för henne eller honom närstående. Det handlar här om att finna värdepedagogiska metoder för att göra dessa ting tydliga, och det gäller också att det demokratiska samhällets representanter här tar sitt moraliska ansvar för att skapa tillfällen där etiska samtal tillsammans med dem som företräder odemokratiska uppfattningar kan genomföras. Ett konkret exempel på ett forum där en relevant värdepedagogik tillämpas är det välkända *Exit*.¹⁶ Men det handlar också om att från samhällets sida arbeta med förebyggande värdepedagogiska projekt – inte minst i skolans värld där unga människor kan nås med samtal kring den demokratiska värdegrundens värden. Regeringens 1998 publicerade projekt *Levande historia* är ett exempel på hur man från statens sida försöker sprida information om Förintelsen och därmed motverka rasistiska strömningar som utnyttjar okunskap hos unga människor (...om detta må ni berätta...En bok om Förintelsen i Europa 19330–1945). Men ännu mycket mer skulle behöva göras inte minst i skolvärlden när det handlar om att aktualisera förhållningssätt och ståndpunkter som ger uttryck för exkluderande och diskriminerande kränkningar av människor på grund av etnisk bakgrund, diskutera dem med hänsyn till den demokratiska värdegrundens värden och på så vis arbeta för att genom en etisk dialog förebygga överskridanden av dessa värden. Alltför ofta tycks det bli fråga om brandkärsuttryckningar när något fall av kränkande förhållningssätt blivit verklighet. Naturligtvis är det betydelsefullt att bemöta sådana förhållningssätt när de väl inträffat, och givetvis kan man aldrig skapa några garantier mot att de händer. Men om kontinuiteten i arbetet för att förverkliga den demokratiska värdegrundens värden ska bevaras måste den etiska dialogen föras oavsett om faktiska fall av diskriminering och exkluderande förhållningssätt inträffar eller ej.

Detsamma gäller givetvis även kränkningar på grund av kön eller sexuell identitet. I skolans värld har alltför ofta jämställdhetsfrågorna satts på undantag, och en sådan tystnad bidrar inte till att förebygga diskriminering av kvinnor eller människor med icke heterosexuell identitet. I varje demokratiskt samhälle – mångkulturellt eller ej – måste den etiska dialogen kring värdegrundsvärdena föras kontinuerligt för att skapa förutsättningar för att motverka kränkningar av olika slag. Vi såg tidigare närmare på det exempel på exkluderande förhållningssätt gentemot kvinnor respektive homosexuella som grundaren av den kristna församlingen Livets Ord gav uttryck för. Vi har i det existerande samhället sett exempel på förekomsten av så kallade »hedersmord« och uttryck för diskriminerande förhållningssätt gentemot inte minst unga kvinnor, uttryckta inom ramen för andra kulturella och religiösa kontexter än den traditionellt västerländskt kristna.¹⁸ Också här är det möjligt att arbeta med den demokratiska värdegrundens värden i förebyg-

gande syfte, där de värdepedagogiska metoder som prioriteras tillåts ta sig utgångspunkt i de centraletiska värden och normer som förenar människor över kultur- och religionsgränser. Med hjälp av empatikriteriet och universaliserbarhetstesens tillhandahålls betydande förutsättningar att föra en konstruktiv etisk dialog kring värdegrundsvärdena. Det finns också exempel på tillämpning av sådana kultur- och religionsöverskridande samtal som tycks visa på goda möjligheter att i det mångkulturella samhället föra en levande och framgångsrik värdegrundsdiskussion (se till exempel Bozarslan 2001 och jfr. Järtelius 1993!).

Syftet med en sådan etisk dialog är att förverkliga varje människas existentiellt och etiskt givna rätt att uppleva mening, och att bli respekterad och rättvist behandlad för de livsval och de livsvägar hon gör till sina. Det handlar om att låta de demokratiska värdena integreras i hennes liv på så vis att hon själv förmår tolka och tillämpa det universella människovärdet uttryckt i termer av såväl »rättigheter« som »skyldigheter«. På så vis kommer hon inte bara att låta relevanta rättigheter och skyldigheter gestaltas i det egna livet utan också i relation till andra människor, och därmed också i förhållande till samhället i stort. Hon både integrerar de demokratiska värdena i sitt eget liv och i relation till den moraliska omvärlden. Härvidlag kan man tala om det »integrera(n)de medborgarskapet«.

16 För diskussioner kring bemötande av rasistiska och främlingsfientliga grupper: se Lodenius 1999 samt Larsson och Ekman 2001!

17 Det finns emellertid goda exempel på litteratur och studiematerial som med fördel kan användas i skoldiskussioner kring sådan här exklusions- och diskrimineringsproblematik, till exempel Tiby och Lander 1996 och JämO:s handbok om sexuella trakasserier.

18 För en analys av hur etisk problematik kan hanteras i mångkulturella kontexter: se Gerle!

Kapitel 6

Värdegrundsfrågorna och intersubjektiviteten Begreppen rimlighet och sanning

Vi har nu slagit fast att empatikriteriet och universaliserbarhetste- sen sammantagna genererar förutsättningar för att föra en centrale- tiskt konstruktiv dialog kring den demokratiska värdegrundens vär- den. Det betyder att vi gjort gällande att det rent faktiskt föreligger en principiell, kunskapsteoretisk bas för att genomföra rationella samtal angående moraliska ställningstaganden. Den principiellt allmänmännsliga förmågan till empati gör det möjligt att förankra en intersubjektiv prövning av moraliska utsagor: människor har en förmåga att leva sig in i vad det innebär att uppleva sig vara kränkt, diskriminerad och exkluderad, och utifrån detta förhållande möjlig- görs en etisk dialog om vad den demokratiska värdegrundens vär- den innebär och om vad det innebär att dessa värden överskrids.

En sådan här principiellt gemensam erfarenhetsgrund utgör emellertid bara det första steget i den tolkningsprocess där värde- grundsvärdena är föremål för diskussion och tillämpning. Även om man accepterar grundtesen att empati är en inneboende mänsklig förmåga som endast av särskilda skäl kan bli satt på undantag, kan man undra över hur man också når enighet om vilka principer och normer som torde kunna antas ligga i linje med nämnda värden. Rent faktiskt kan man konstatera att människor många gånger ger uttryck för olika tolkningar av både värdena och av de upplevelse som är relevanta för desamma. Ett exempel är värdet »individens frihet och integritet«. Människor som delar en positiv inställning till detta värde kan samtidigt ge uttryck för olika uppfattningar i frågor som är relevanta för det. Ta till exempel frågan om en legalisering av eutanasi – eller, som det brukar uttryckas, »dödshjälp«. Vissa män- niskor anser att detta värde bäst tillvaratas genom att en sådan lega- lisering genomförs, i enlighet med principen »var och en har rätt att bestämma över sitt eget liv«. Andra skulle snarare säga att »fri- het och integritet« manar till andra slag av åtgärder, såsom smärt- lindring och en god palliativ vård – gärna i relation till en respekt för det värdegrundsvärde som talar om »människolivets okränk- barhet«. På samma sätt när det handlar om jämställdhetsvärdet. Vissa skulle hävda att detta värde innebär att män och kvinnor i alla avseenden betraktas som lika, och att man över huvud taget utifrån denna utgångspunkt inte med avseende på arbets-, familje- eller kärleksliv kan skilja människor åt på grund av kön. Andra menar att man mycket väl kan hävda att kvinnor och män av exempelvis könsskal kan tillskrivas olika roller och uppgifter vad gäller exem- pelvis föräldraskap och försörjaransvar, men att detta inte innebär att kvinnor och män har olika värde men bara olika funktioner.

Med avseende på sådana här diskussioner är det viktigt att för-

söka identifiera på vilken grund exempelvis kvinnor och män tillskrivs olika egenskaper, uppgifter och roller. Vi nämnde tidigare Ulf Ekmans uppfattningar på området, och där man kan på goda grunder tala om en *ontologisk* motivering: män och kvinnor tillskrivs varierande uppgifter och funktioner beroende på faktorer som ligger utanför människans möjlighet att påverka. I den analytiska filosofin beskriver man ofta sådana ställningstaganden som utslag av »realism«: relationen mellan språk och verklighet föreligger oberoende av människan, vad människor har att göra i sitt moraliska sökande är att försöka upptäcka de förhållningssätt som ontologiskt föreligger och sedan rätta efter sig dem. Ett exempel på sådana uppfattningar är sådana som gör gällande att kvinnor »av naturen« eller »genom Guds vilja« är mer eller mindre lämpade för olika slag av uppdrag eller arbeten. Man kan till exempel göra gällande att kvinnor är bättre lämpade för omsorgstagande yrken som sjuksköterska eller dagisfröken därför att de av några slags biologiska skäl, genom att vara födda till kvinnor, har en större benägenhet för omsorg och moderskap än vad män har. Påståenden som »Kvinnor bör inte förvärvsarbeta om de har barn« eller »Kvinnor bör inte bli brandmän eller ambulansförare« är exempel på sådana här »realistiska« förhållningssätt. Oavsett vad människor kan tycka och tänka existerar – av naturen eller genom Guds försorg – vissa grundläggande könsordningar, mot vilka man inte kan bryta utan att göra våld mot naturen själv. Det är inte helt enkelt att diskutera exempelvis det demokratiska värdegrundsvärdet »jämställdhet mellan kvinnor och män« med företrädare för en sådan tolkning (jfr. Gerle 1999 och Franck 2002!).

Företrädare för en »realistisk« hållning med avseende på exempelvis kvinnors och mäns relationer gör gällande att »naturen« eller »Gud« eller någon annan av människan oberoende auktoritet sanktionerat att det är »sant« att vissa moraliska förhållningssätt med avseende på sådana relationer är giltiga. Det kan vara svårt att möta sådana argument, om man anser att värdegrundens värden såsom jämställdhetsvärdet kan och bör vara föremål för en tolkningsprocess, till exempel inom ramen för en etisk dialog. Hur argumenterar man mot den som hävdar att ojämsställda relationer har en ontologisk bas i »verkligheten«, vilken varken kan eller bör ifrågasättas?

Ett alternativ till en realistisk tolkning av värdegrundsvärdena skulle vara en »non-realistisk«. Här hävdas en bestämd moralisk uppfattning inte vara »sann« – utan mer eller mindre »rimlig«. Moraliska ståndpunkter refererar inte till några i verkligheten existerande förhållanden, utan kan snarare ses som resultat av traditioners bärkraft eller kulturella omständigheter (jfr. Putnam 1982, s. 49ff!). I denna bemärkelse har den »non-realistiska« positionen likheter med en tredje relevant uppfattning, nämligen den »internalistiska«. Här avvisas visserligen varje slag av givna samband mellan exempelvis naturliga eller gudomligt givna förhållanden och moraliska utsagor, men samtidigt hålls en möjlighet öppen för att sådana utsagor åtminstone delvis kan förankras i en verklighet utanför moralen. Ett sådant samband konstitueras emellertid inte av att »Naturen« eller »Gud« etablerar det, utan snarare av att det är människor som med hjälp av olika slag av metoder kan visa att ett samband föreligger (jfr. Putnam 1982, s. 49ff!).

Låt oss kortfattat referera ett exempel för att förtydliga skiljelinjerna mellan dessa tre – språkvetenskapliga – alternativ! Låt säga att

någon med avseende på den demokratiska värdegrundens jämställdhetsvärde vill göra gällande, att jämställda relationer mellan kvinnor och män inte är moraliskt försvarbara där för att Bibeln förespråkar mannens överordning över kvinnan!¹⁹ Ser man till sådana religiöst fundamentalistiska ståndpunkter som uppfattar en eller annan så kallad »helig skrift« som stöd för en sådan inställning, ska man finna att de närmast uteslutande kan karakteriseras som »realistiska«. Vad de gör anspråk på är att referera till en given gudomlig ordning för könsens ömsesidiga relation, en relation som människor inte varken kan eller bör ifrågasätta. Ulf Ekman tidigare nämnda inställning till både feministiskt tänkande och till homosexuellas relationer kan sägas vara uttryck för en sådan »realism« – enligt Ekman och dem som resonerar som honom är det helt enkelt »sant« att kvinnor och män har olika uppgifter, roller och funktioner, precis som homosexuella genom att utöva sin sexuella identitet bryter mot en verkligt existerande, naturlig och gudomligt instiftad ordning. Det kan, som sagt, te sig vanskligt hur man, om man vill förfäktas den demokratiska värdegrundens värden, på bästa sätt ska bemöta sådana ståndpunkter. »Non-realisterna« tillbakavisar varje slag av ontologiska anspråk ibland annat moraliska frågor, och därför kan hon eller han inte hävda att det finns *en annan* giltig ontologisk ordning än den Ekman och hans meningsfränder förespråkar. »Non-realisterna« får istället hänvisa till att normer för mäns och kvinnors relationer, och för synen på sexuella variationer, är exempelvis kulturellt betingad och framväxt, och att en ontologiskt grundad ojämfälld ståndpunkt därför faller på att den bortser från dessa kulturella variationer.

Det finns en hel del som ter sig rimligt i ett sådant bemötande förhållningssätt: just moralens koppling till kulturella variationer är ett välkänt tema, och det är betydelsefullt att dessa variationer lyfts fram i en diskussion kring värdegrundens värden. Däremot frånhänder sig företrädare för den »non-realistiska« positionen möjligheten av att visa, att det kanske – trots allt – verkligen finns tecken på att jämställdhetsvärdet kan ges något slag av ontologisk förankring. Vi hänvisade tidigare till empatikriteriet, formulerat på basis av antagandet om en allmänmänskligt given förmåga till inlevelseförmåga – inte minst med avseende på omständigheter där de demokratiska värdena kränks. En »internalistisk« ståndpunkt skulle kunna fånga upp denna referens till de verkligt existerande känslor som empati i grunden handlar om, och visa att upplevelsen av att vara exkluderad, utanför, osedd och diskriminerad berättigar ett tal om att moraliska normer i särskilda avseenden anknyter till en verklighet som antas existera på basis av människors upplevelser – i detta fall av att vara kränkta och åsidosatta på grund av kön eller sexuell identitet. Det är, som den amerikanska filosofen Jane Soslke påpekat (jfr. Soslke 1985!), som om de moraliska värdena »rörde vid« verkligheten via de känslor människor har och upplever. Vad »realisterna« hävdar är att det finns ett av människan oberoende förhållande mellan å ena sidan moraliska »sanningar« och å den andra en verklighet till vilken dessa refererar. Vad »internalisterna« gör gällande är att det visserligen inte finns något sådant samband oberoende av människors upplevelser, men att ett samband kan visas existera såsom giltigt via de erfarenheter människan gör av exempelvis empati. När jag utövar min inlevelseförmåga i förhållande till den som på grund av exempelvis kön eller sexuell identitet eller

etnisk bakgrund upplever sig vara kränkt eller diskriminerad, så är detta uttryck för mer än (vad »non-realisten« påstår) en kulturellt betingad känsla, samtidigt som den är uttryck för något filosofiskt mindre anspråksfullt än (vad »realisten« gör gällande) en av människan oberoende relation mellan å ena sidan moraliska utsagor och å den andra en av människan oberoende verklighet.

Inom ramen för den här studien avvisas såväl »realism« som »non-realism«. Moraliska utsagor – normer och värden – är inte uttryck för varken av människan oberoende »sanningar« eller för rent kulturellt relaterade känslouttryck. Sådana utsagor kan se olika ut i olika kulturella och sociala omständigheter, men gemensamt för dem alla är att de faller tillbaka på en verklighetsnära upplevelse av empati vilken etablerar moraliska utsagors relativa rimlighet utan att därför göra dem till uttryck för »naturliga« eller »gudomliga« sanningar (jfr. Herrmann 1995!).

Vilar demokratins värden på ett gungfly?

Det finns debattörer – inte minst inom »realistiska« kretsar – som varnar för en moralisk relativism i händelse av att man frånhänder sig en ontologiskt realistisk förankring för de moraliska ställningstaganden man gör.²⁰ Kanske kan det ur psykologisk synpunkt vara förståeligt att man resonerar på detta sätt. Det kan vara begripligt att en frustration över att inte kunna grunda etiska värden och moraliska normer på vad som syns vara en ontologiskt stabil grund i termer av till exempel »Naturen« eller »Gud«. Om inte de etiska värdena på ett övertygande sätt kan motiveras med hänvisning till förment »objektiva« överväganden som hänvisar till »naturliga« eller »gudomliga« sanktioner som bas, så kan man förstås fråga sig om inte hela moralen vilar på ett gungfly? Hur går det till exempel med den demokratiska värdegrunden om den inte tillåts vara sanktionerad av »Naturen« eller »Gud«, utan mest av allt bör ses som ett resultat av mänskliga beslut och reflexioner?

Det finns tre motargument som här bör lyftas fram. För det första är den moraliska variation som runtom i världen motiveras med hänvisning till »gudsantaganden« och »heliga skrifter« så rik och så omfattande, att man med säkerhet kan konstatera att ontologiska anspråk inte har någon självklar auktoritet. Det finns kristna grupper som på förment bibeltrogen grund argumenterar mot exempelvis jämställda tvåkönade relationer, mot homosexuellas rättigheter eller mot rättvisa mellan olika samhällsgrupper, samtidigt som det finns kristna grupper som – på likaledes förment bibeltrogen grund – argumenterar för motsatsen. Det finns inga självautentiserande anspråk när det gäller moral. Visst kan företrädare för olika religiösa traditioner för sina moraliska ställningstaganden hänvisa till Bibeln, Koranen eller Vedaskrifterna, men eftersom uppfattningarna om vad som där sägs går isär är det helt uppenbart att religiösa och ideologiska anspråk inte äger en självklar giltighet utan måste tolkas.

För det andra bör det understrykas att den som företräder en påstått bibeltrogen – eller korantrogen – tolkning av moralisk problematik, alltid finner motståndare i de läger som tillhör samma religiösa tradition som de själva. Kristna grupper har olika åsikter om exempelvis homosexuella relationer, precis som islamska grupper kan skilja sig åt vad gäller inställningen till bland annat kärleks-

relationer mellan män och kvinnor respektive mellan människor av samma kön. Varje religiös lära, varje religiös dogm och varje religiös skrift måste göras till föremål för tolkning i ljuset av den demokratiska värdegrundens värden – det är dessa värden, snarare än traditionella religionsuppfattningar om etik och moral, som ska ses som normerande.

Den som önskar argumentera för den demokratiska värdegrundens värden bör inte rädas utmaningar som motiveras utifrån »realistiska« uppfattningar om etiska värden och moraliska normer. Lika litet som nämnda värdegrund kan förankras i något slag av »objektivt« förankrade förhållanden, kan dess – mer eller mindre odemokratiska – alternativ göra det. De demokratiska värdegrundsvärdena äger inte sitt berättigande i kraft av »naturligt« eller »gudomligt« givna förhållanden, utan bör göras till föremål för en etisk dialog där färdiga svar och lösningar inte har en plats. Nämnda värden är stadgade i de – moraliskt – förankrade teserna om en universell rätt till upplevelse av mening och om universaliserbarhetstesens giltighet. Detta är moraliska ställningstaganden som gör det möjligt att möta icke-diskriminerande förhållningssätt i form av en diskussion där de deltagande parterna godtar det förhållandet att moralen lever av och genom människor – varken mer eller mindre.

Som i inledningen till den här studien framhölls, kan förstås beteckningen »grund« i ordet »värdegrund« leda till associationer rörande något slag av av människan oberoende – och kanske rentav transcendent – förankring för etiska värden och moraliska normer. Men, som vi upprepade gånger har understrukit – tillhandahåller en intersubjektivistisk syn där empatikriteriet och universaliserbarhetstesen intar centrala roller en vägledning till hur begreppet värdegrund ska tolkas utan att vare sig förankras oberoende av människors existens och upplevelsevärld eller relativiseras så att ingen förankring värd namnet är möjlig.

Tolkingar av empatibegreppet

Vi har framhållit empatikriteriet och universaliserbarhetstesen som en ontologisk referens för en etisk och existentiell förankring för den demokratiska värdegrundens värden. En etisk dialog kring dessa värden kan genom en sådan förankring visas vara både meningsfull och konstruktiv. Den kan också vara vägledande i reflexionen över vilka värdepedagogiska metoder som på olika samhällsområden och i varierande situationer kan tänkas vara klagörande och utvecklande att använda.

Samtidigt måste man vara medveten om att en universellt föreliggande empatisk förmåga inte med nödvändighet resulterar i likartade ställningstaganden. När det handlar om en centraletisk problematik kan man nog ofta finna ett underlag för relativt samstämmiga beslut och ställningstaganden rörande vilka normer som bör sanktioneras. Inför den tidigare nämnda bilden av en ung mamma som just ska avrättas kommer de flesta människor att resonera enligt den centraletiska normen »Det är orätt att döda«. Däremot finns det nästan alltid skäl för en misstanke om att inte alla skulle instämma i en sådan norm. En antisemit som känner till att kvinnan på bilden är judinna kommer kanske att med hänvisning till en rasistisk grundsyn att betrakta detta fall som ett undantag från nämnda

norm. Här har det demokratiska samhällets företrädare ett värdepedagogiskt problem att hantera: vad gör man med medborgare som i olika frågor sätter empatikriteriet på undantag därför att de hyser exkluderande uppfattningar om vissa medmänniskor, och tillåter sig att utesluta dessa ur gemenskapen av etiskt värdiga individer?

Vi har tidigare hänvisat till olika slag av värdepedagogiska metoder som bygger på samtal och etiskt gestaltande, och man kan tänka sig att valet av metod i varje enskilt fall måste föregås av noggranna och väl genomtänkta psykologiska och etiska överväganden.

Det faktum att inte alla människor i alla etiskt relevanta situationer är benägna eller beredda att tillämpa empatikriteriet, innebär att ett fall som det nyss nämnda kan ge upphov till varierande moraliska tolkningar. Dessutom ska man komma ihåg att det är svårt att finna exempel på etiskt relevanta situationer där inte meningarna kan gå isär vad gäller val och beslut om vilket eller vilka förhållningssätt som ur moralisk synpunkt bör rekommenderas. Ibland handlar det om sådana dramatiska fall som det nämnda, ibland om omständigheter som kan vara allvarliga men som kanske inte rör förhållandet liv – död. I Sverige har som i många andra länder förts en debatt om hur man i skolans värld ska hantera fall av mobbning. Vissa har menat att den elev som mobbar en annan bör flyttas från sin klass eller skola för att där skapa lugn och ro, medan andra har hävdat att den problematik som ligger bakom det aktuella beteendet bäst löses på plats med alla inblandade parter närvarande. Två personer kan förstås ha delade uppfattningar om vilken av dessa värdepedagogiska metoder som är att föredra, och ändå dela en empati i förhållande till både den som är offer för och den som utövar mobbning.

Det här innebär inte att en relativistisk hållning måste följa med avseende på etiska ställningstaganden. Som tidigare har påpekats är det möjligt att varierande moraliska normer hävdas kunna vara förenliga med den demokratiska värdegrundens värden, utan att detta behöver vara uttryck för en moralisk relativism. Man kan mycket väl tänka sig att olika omständigheter kräver olika värdepedagogiska metoder med grund i varierande moraliska normer, och ändå göra gällande att dessa specifika normer har en gemensam centraletisk grund i exempelvis den »gylle regeln«. Den demokratiska värdegrunden kan inte läsas som ett etiskt facit över hur varje mellanmänsklig relation i detalj bör fungera på ett moraliskt tillfredsställande sätt. Snarare ska den ses som ett vägledande dokument för hur den universella rätten till upplevelse av mening och det universella människovärdet med uttryck i vissa centraletiska normer bör försvaras, gestaltas och upprätthållas.

Betraktad på detta sätt hotas inte heller den demokratiska värdegrunden av det faktum att det kan föreligga en semantisk variation vad gäller hur människor önskar uttrycka dessa centraletiska normer. Beroende på exempelvis individuella, sociala, kulturella eller religiösa förutsättningar och implikationer kan de här normerna formuleras lite olika. Det betyder inte att en semantisk relativism måste förfäktas, det vill säga en uppfattning enligt vilken människors kommunikation kring etiska frågor inte kan göras till föremål för en analys som visar på gemensamma grunddrag. En språklig och en moralisk variation i diskussionen kring etiska värden och moraliska normer är inte så särskilt märklig med tanke på de varierande omständigheter under vilka vi människor föds och lever, och

det finns åtskilliga exempel på att sådana variationer inte måste utgöra hinder för samstämmiga centraletiska ställningstaganden i frågor som rör den demokratiska värdegrundens värden. Den »gyl-lene regeln« har exempelvis en betydelsekärna som bakom varierande formuleringar och uttryckssätt tycks vila relativt stabil bakom språkliga och moraliska variationer (jfr. Hedin 2001a!)

Engagemang och distans

I den här studiens avslutande kapitel ska vi se något närmare på hur en etisk dialog kring den demokratiska värdegrundens jämställdhetsvärde mer konkret skulle kunna gestalta sig, givet den teoretiska bakgrund som i det föregående presenterats. Det är betydelsefullt att med avseende på varje sådan dialog reflektera över hur rätten att få uttrycka moraliska uppfattningar, en rätt som, precis som tidigare nämnde Sven-Eric Liedman framhåller, måste anses utgöra en kärna i själva demokratibegreppet, ska balanseras gentemot den etiska demarkationslinje som empatikriteriet och universaliserbarhetstesen sätter för etiska samtal. Vi har flera gånger understrukt det moraliska ansvar det demokratiska samhällets företrädare har för att åsikts- och yttrandefrihet inte kränker någon medborgares rätt till upplevelse av mening och hennes eller hans del av det universella människovärdet, uttryckt i termer av »rättigheter« och »skyldigheter«. Vi har tagit ställning mot en renodlat deliberativ demokratisyn och hävdar att nämnda ansvar är nödvändigt för att den demokratiska värdegrunden på ett så etiskt tillfredsställande och ett så omfattande sätt som möjligt ska kunna gestaltas och tillämpas. Givet detta bör någonting sägas med avseende på hur den demokratiska mångfalden ska kunna upprätthållas och inte på ett odemokratiskt och oetiskt sätt beskåras.

Redan nu bör det emellertid framhållas att den etiska dialog som är önskvärd – ja, nödvändig – att föra kring den demokratiska värdegrundens värden genomförs med ett moraliskt engagemang. I skolans värld ges i olika styrdokument tydliga signaler om hur viktigt det är att göra barn och unga medvetna om vikten av goda mellanmänniska relationer, och att engagera dem för frågor som rör människors rättigheter och skyldigheter (jfr. Zackari och Modigh 2000!). På samma sätt torde det i övriga samhället vara av största vikt att medvetandegöra samtliga medborgare om vikten av att ur moralisk synpunkt studera och diskutera mellanmänniska relationer – på arbetet, i ideella organisationer, i politiska sammanhang och så vidare. I skolans värld torde det kunna sägas att man på många sätt har nått långt när det gäller att tillsammans med alla i skolan berörda diskutera den demokratiska värdegrundens värden. Det vore önskvärt att försöka skapa en bild av hur motsvarande diskussioner förs på andra håll i samhället. Värdegrundsfrågorna har, som tidigare påpekats, kommit att föras in i styrdokument och vägledande paragrafer på många arbetsplatser och i åtskilliga organisationer. Detta behöver emellertid inte innebära att frågorna också diskuteras med avseende på konkreta fall, både vad gäller tolkning och tillämpning. På samma sätt som det torde vara berättigat att fråga i vilken mån de på en arbetsplats anställda eller i en organisation verksamma i realiteten för en konkret diskussion kring de jämställdhetsplaner som bör föreligga, kan frågan resas huruvida den

demokratiska värdegrunden i praktiken diskuteras. Det torde åligga både arbetsgivare och fackliga företrädare att initiera sådana diskussioner. Om den etiska dialogen kring värdegrunden – och kring det goda medborgarskapet – ska hållas levande, måste tillfällen att föra en sådan dialog erbjudas på många olika håll i samhället. Om inte värdegrundsbegreppet ska distanseras från människors vardag måste det visas att det den säger verkligen är relevant för var och en som lever i den demokratiska samhällsgemenskapen.

I vissa skolor diskuteras i personalgrupper kontinuerligt konkreta fallbeskrivningar och exempel på moraliskt relevanta situationer där den demokratiska värdegrundens värden framstår som nödvändiga att tolka och tillämpa.²¹ På motsvarande sätt torde den etiska dialogen kunna föras på andra håll i den demokratiska samhällsgemenskapen.

Kollektiv sorg och etisk kanalisering

Kanske kan den ovan tecknade bilden av ett nationellt etiskt samtal kring den demokratiska värdegrundens värden tyckas generera en väl optimistisk syn på den kommunikativa etikens möjligheter att hantera olikheter vad gäller moraliska uppfattningar i det kulturellt, socialt, religiöst och politiskt mångfaldiga samhället. Vi ska i den här studiens avslutande kapitel återkomma till denna fråga med avseende särskilt på jämställdhetsvärdet.

Däremot bör det redan nu framhållas att det i olika sammanhang tycks kunna skönjas tecken på att den etiska pluralism som på många håll föreligger, i särskilda situationer tycks balanseras mot en mer eller mindre kollektiv samhörighetskänsla där empatikriteriet syns spela en praktisk roll. Under senare år har Sverige drabbats av ett antal omfattande och tragiska händelser som syns ha förenat de flesta medborgare i en närmast existentiellt förankrad gemenskap. Mordet på Olof Palme 1986, Estoniakatastrofen 1994, diskoteksbranden i Göteborg 1998 och mordet på utrikesminister Anna Lindh i september 2003 ledde till omfattande uttryck för en kollektiv sorg och ett mellanmänniskt deltagande som tycktes skära genom alla kulturella, sociala, religiösa och politiska grupperingar och sammanhang. Sympatyttringar för anhöriga och andra berörda framstod som starka och mycket tydliga. I krissituationer är det naturligt att en gemenskapskänsla förankrad i empati uppstår och varar under en mer eller mindre begränsad tid. Här kan en möjlig utgångspunkt för diskussioner kring en analys av empatikriteriet – och av universaliserbarhetstesen – identifieras. Givet de uttryck för nationell sorg och kollektivt deltagande som har kunnat noteras i samband med nämnda händelser, kanske det inte ter sig som särskilt realistiskt att ett antal centraletiska värden och normer skulle vara möjliga att förankra som bas för en gemensam demokratisk värdegrund.

Gyllene regelns fram- och baksida

Återstoden av den här studien ska vi nu ägna åt att i en mer konkret form fokusera på en sådan etisk dialog kring den demokratiska värdegrundens värden som tidigare diskuterats. En av de frågor som vi

då har anledning att beröra gäller det förut omnämnda förhållandet mellan å ena sidan en centraletiskt förankrad värdegrund, uttryckt i termer av empatikriteriet och universaliserbarhetstesens, och å den andra den variation som i ett pluralistiskt, demokratiskt samhälle förekommer när det handlar om ställningstaganden i enskilda moraliska frågor.

Låt oss emellertid redan här understryka att den centraletiska norm som kanske av många betraktas som den primära och mest grundläggande, nämligen den ovan refererade »gylle regeln«, trots att den utgör en norm vilkens giltighet få skulle vilja betvivla, ändå, vid närmare eftertanke, visar sig vara ett exempel på att också centraletiska normer och värden kan göras till föremål för varierande tolkningar. »Handla mot andra så som du själv vill bli behandlad« låter som ett oomtvistligt moraliskt påstående – och i linje med empatikriteriet och universaliserbarhetstesens är det också det i en allmän och generell mening. Däremot finns det också en annan sida av den »gylle regeln« som inte alltid uppmärksammas, och som kan anses utgöra en stötesten mot denna norm. Formuleringen ovan ger uttryck för en moralisk rekommendation till ett bestämt generaliserat beteende, grundat på en ömsesidighet: mitt handlande mot medmänniskor ska harmoniera med de önskemål jag själv har vad gäller andras bemötande av mig. Men en sådan generaliserad innebörd tar inte hänsyn till det faktum att människor har individuella och specifika önskemål om hur de vill bli behandlade. Tolkar man den »gylle regeln« bokstavligt skulle det vara moraliskt försvarbart att behandla andra utifrån de egna önskemål man hyser, utan att försöka sätta sig in i och respektera de önskemål de själva har. Låt säga att en man med uttalat patriarkala värderingar anser sig vilja bli behandlad med vederbörlig respekt, inte bli ifrågasatt eller kritiserad, bemött som en person som inom ramen för en sexistisk över- och underordning besitter makt och ett universellt tolkningsföreträde i synnerhet gentemot kvinnor! Om denna man utgår från att han i enlighet med den »gylle regeln« bör generalisera dessa patriarkalt grundade önskemål i mötet med andra män, kommer han inte bara att bryta mot bland annat den demokratiska värdegrundens jämställdhetsvärde. Han kommer också att överstrida de värden som talar om »individens frihet och integritet« och »respekt för varje människas egenvärde«, eftersom han genom sitt beteende kränker medmänniskor av kvinnligt kön och dessutom bortser från att långtifrån alla män delar hans värderingar och vill bli behandlade som han.

Om inte centraletiska normer såsom den »gylle regeln« relateras till specifika personliga, sociala och kulturella omständigheter, riskerar de att motivera beteenden och förhållningssätt som inte respekterar individuella önskemål och enskildas integritet. Å andra sidan är det dessa normers universella grundformulering som gör det möjligt för oss att tala om goda förutsättningar för att finna en för åtminstone de flesta människor gemensam förankring för den demokratiska värdegrundens värden, nämligen i relation till empatikriteriet och universaliserbarhetstesens.

Exemplet med den »gylle regeln« visar hur betydelsefullt det är att vi försöker reflektera över hur föreskrivet universella normer är relaterade till individuella och personliga variationer vad gäller önskemål, drömmar, viljor och beslut. I det följande ska vi genomföra

några sådana reflexioner för att, i studiens sista kapitel, tillämpa dessa på jämställdhetsvärdet.

19 Man kan kanske tycka att en sådan här rak formulering av patriarkala ställningstaganden är så sällsynt förekommande i den offentliga debatten, att den kan framstå som en kuriositet utan klar relevans för en verklighetsnära diskussion av jämställdhetsbegreppet. Emellertid utgör Ekmans resonemang inte det enda exemplet som skulle kunna lyftas fram, och dessutom kan det hävdas att en formulering av nämnda, explicita slag har mycket att berätta om hur implicita inställningar och förhållningsätt präglar det patriarkala samhälle av vilket vi alla är en – mer eller mindre medveten – del. Jfr. Gustafsson 2001!

20 Tidigare nämnde Ekman utgör ett exempel härpå, men det finns en förekomst av sådana uttryck långt utanför den begränsade kontext som är hans.

21 Intressanta studier av till exempel små barns moral och mellanmänniska relationer, värda att diskutera i etiskt perspektiv, presenteras i Johansson 2003.

Kapitel 7

När »vi« möter »dom« Identitet och kontext

I en diskussion kring hur ett etiskt samtal kring den demokratiska värdegrunden ska kunna tänkas genomföras i ett pluralistiskt samhälle, måste man för det första beakta det förhållandet att värderingar som är relevanta att fokusera inte kan isoleras från de identitetsbärande funktioner de ofta har. Den som till exempel har vuxit upp i en bestämd religiös miljö där etiska värden och moraliska normer sanktioneras i termer av en eller annan religiös lära eller livsåskådning kommer med största sannolikhet att ge uttryck för och motivera dessa värden och normer med referens till den föreställningsvärld hon eller han bär med sig som ett resultat av uppfostran och specifik uppväxtmiljö. Detta gäller inte endast om vederbörande själv gör dessa värderingar och normer till sina och önskar ge sitt instämmande i dem. Också den som vid mogen ålder tar av stånd från och frigör sig från dem kommer ofta att i större eller mindre utsträckning vara präglad av deras innebörd och formuleringar.

Vi nämnde tidigare i den här studien religionshistorikerna Christer Hedins påpekande att signaletiska värden och normer inte sällan kan accentueras under sådana omständigheter där den grupp eller de enskilda som representerar dessa värden och normer befinner sig i minoritet, och därför har behov av att understryka sin kulturella identitet och religiösa hemvist. Sådana här förfaringssätt måste inte tolkas som uttryck för en i förhållande till antagandet av existerande kultur- och religionstrascenderande värden och normer. Det är mycket möjligt att tänka sig både att människor med varierande kulturell, religiös och social hemvist kan dela vissa centraletiska värderingar, samtidigt som de kan skilja sig åt vad gäller olika slag av signaletiska ställningstaganden. Man kan också tänka sig att de gemensamma centraletiska värderingarna kan tolkas på delvis olikartade sätt beroende på att människor gärna uttrycker dessa i termer som är relaterade till specifika kulturella, religiösa och sociala kontexter. Den »gyllene regeln« har, som vi gjort gällande, en betydelsekärna som överskrider kulturella, religiösa och sociala gränser, men det är rimligt att tänka sig att denna kärna vad gäller både språkliga uttryck och praktiska gestaltanden kan variera beroende på inom ramen för vilken kontext den fokuseras. Detta är inte tecken på att betydelsekärnan varierar, men på att människors uttrycksmedel gör det.

Den personliga koden

Till sådana här kulturellt, religiöst och socialt relaterade variationer kan läggas de olikheter som kan noteras med hänsyn till den individuella mångfalden i – inte bara det pluralistiska samhället – utan i vilken samhällsgemenskap som helst. Människor är varken på moralens eller något annat område rent kollektiva varelser, utan tänker, tycker, talar, handlar i egenskap av att vara mer eller mindre självständiga personer med tillgång till specifika sammansättningar av egenskaper, förmågor, talanger, beslut och ställningstaganden.

Inte heller denna rika variation utgör något hot eller hinder i förhållande till antagandet av existerande kultur- och religionsöverskridande värderingar. Människor kan oavsett individuella variationer enas om att exempelvis den »gylle regeln« ger uttryck för en central etisk grundprincip som bör anses giltig och värd att eftersträva och tillämpa, och ändå variera vad gäller vägarna för att applicera den i olika omständigheter och med avseende på olikartade mellanmänskliga relationer.

Antagandet av en gemensam central etisk bas för exempelvis den demokratiska värdegrundens värden, ska såldes inte uppfattas som implicerande ett stöd för något slag av strömlinjeformad eller stereotyp människosyn. En människosyn som sätter mångfalden i centrum kan ändå harmoniera med en ståndpunkt i enlighet med vilken central etiska värden och normer antas föreligga.

Människan och moralen

Det finns nu naturligtvis åtskilliga omständigheter som kan tyckas motsäga de förutsättningar vi ovan tecknat i en relativt ljus dager vad gäller möjligheten av att föra en konstruktiv etisk dialog kring den demokratiska värdegrundens värden, också mellan människor med hemvist i skilda sociala, kulturella och religiösa kontexter.

I *Inte som vi. Psykologiska aspekter på främlingsfientlighet och rasism* diskuterar psykiatern och psykoanalytikern Thomas Böhm en undersökning som den svenska forskaren Marta Henricson-Cullberg genomförde i september 1991 i det konflikthärjade Jugoslavien (Böhm 1993, s. 161ff). Henricson-Cullberg ger i sin undersökning en knappast uppbygglig bild av hur människor i utsatta situationer reagerar med hänsyn till varandra när de grupper de tillhör konfronteras med andra i dramatiska former där krig och fiendskap gestaltas. Böhm kommenterar hennes studie genom att slå fast att »Etniska grupper har ofta ett starkt behov av att försvara sina gränser mot fysiskt intrång för att upprätthålla den psykologiska identiteten. Gränser får då en djup psykologisk innebörd. På grund av alla tidigare strider under historiens lopp finns mycket gammalt hat, många oförrätter att hämnas. Man inriktar sig på att hitta någon att skylla på istället för att uppnå en lösning... Alla folkgrupper och ledare som intervjuades i undersökningen ser sig själva som offer! Man biter sig alltså fast i oförrätter, för att slippa se och ta sitt eget ansvar och bidra till möjliga lösningar... Alla har de givetvis gamla trauman att bära på. Dessa trauman hålls vid liv med stor kraft och tar ny gestalt. All slags frustration skylls på fienden på det vanliga svartvita sättet. Dessutom har varje grupp sitt »chosen trauma«... som betyder att medlemmarna i varje generation delar en medveten

och omedveten önskan om att reparera det som har skadat deras identitet. Detta hänger också samman med att omständigheterna inte givit utrymme att sörja sig igenom de traumatiska upplevelser som ständigt dyker upp på nytt« (Böhm 1993, s. 162).

Att diskutera förutsättningarna för en etisk dialog kring värdegrundsvärdena inom ramen för en svensk, demokratisk kontext präglad av mångårig fred är nu givetvis mycket annorlunda än att göra det med avseende på det vid nämnda tidpunkt krigshärjade Jugoslavien. Ändå säger Henricson-Cullbergs undersökning, och Böhms kommentar till den, något väsentligt att ta med också till en etisk diskussion på svensk mark. När människor kommer i konflikt med varandra ska man se att de psykologiska faktorerna knutna till ett starkt behov av att markera en exempelvis kulturell eller religiös identitet, får en betydande relevans också för vilka värderingar som kommer att ställas i fokus. Det blir helt enkelt ett mer svår genomförbart projekt att föra ett konstruktivt etiskt samtal. Psykologin står hindrande i vägen för både empatikriteriets tillämpning och för en rationell applicering av universaliserbarhetstesens. Även om vi sällan i Sverige ser sådana här konflikter av lika dramatisk intensitet och omfattning, så betyder inte det att sådana konflikter och rätt så vasst definierade gränsdragningar inte förekommer också här. Tidigare nämnde Christer Hedin pekade ju också på hur minoritetsgrupper, också i en demokratisk samhällskontext, kan uppleva ett starkt behov av att uttrycka identitet i form av exempelvis specifika signaletiska ställningstaganden. Och givet en sådan här bakgrund där psykologi, identitet och värderingar tecknas som mycket intimt förbundna, kan man undra om det över huvud taget är möjligt att tänka sig kontexttranscenderande dialoger om de demokratiska värdegrundsvärdena, där centraletiska värden och normer prioriteras på bekostnad av signaletiska?

Böhm refererar också en annan forskare, A C Raman, som studerat relationen mellan svarta och vita i empatiperspektiv, och nämner härvidlag två exempel som tycks motsäga att en etisk samförståndsdialog skulle vara möjlig: »Raman refererar en intervju med en man som deltog i en lynchning av en svart man. När han tillfrågades om hur hans starka religiösa övertygelse kunde gå ihop med mordet, svarade han: »Religion är en sak och livet en annan.« Liknande intervjuer visar...att det är möjligt att ha två motstridiga tankar inom sig, som i avskilda rum. En sådan klyvning, som exemplet med mannen ovan visar, får stöd av en inre rationalisering (bortförklaring) – det var riktigt att mörda den svarte mannen, och sådana beslut har inte med religion att göra...Här följer ett annat exempel som också illustrerar de avskilda rummen...I en stad där det förekom diskriminering mot svarta medborgare beslöt styrelsemännen att motarbeta diskrimineringen genom upplysning och genom att vädja till människors bättre känslor. På en affisch i centrum av staden visades en grupp vita barn som lekte med varandra, medan ett svart barn stod ensam en bit bort och grät. När man efteråt intervjuade vita invånare var alla var alla av den åsikten att det svarta barnet grät för att han var tvungen att leka med de vita barnen, och att det var fel att tvinga honom till det. De som har fördomar tolkar verkligheten så att den passar deras fördomar« (Böhm 1993, s. 161).

De två exemplen visar – återigen – på svårigheter vad gäller förutsättningarna för ett konstruktivt etiskt värdegrundssamtal. Om det är så att signaletiska ställningstaganden blir särskilt tydliga i vissa

situationer där människor upplever sig vara vid sidan om, osedda eller kanske till och med kränkta, kommer hinder att byggas för att finna en centraletisk bas vilken har sådana gemensamma drag att den bär genom ett etiskt samtal som är gränsöverskridande.

Kultur, kontext och moral

Det här är emellertid inte hela sanningen. Det finns exempel på forskare som argumenterat för att det också i det mångkulturella samhället är möjligt att tala om »universella värden och normer«, värden och normer som så att säga transcenderar de exempelvis sociala, etniska och religiösa gränser och skapar förutsättningar för en etisk dialog kring värdegrundsvärdena. Trots den starka koppling som föreligger mellan psykologiskt betingade gränssättningar kring en bestämd identitet och de värderingar som inom ramen för sådana gränssättningar gör sig gällande, kan man tänka sig att det – inte minst i kontexter där motsättningar och konflikter inte är lika dramatiska som i fallet med det krigshärjade Jugoslavien – är möjligt att finna en centraletisk förankring för ett konstruktivt och meningsfullt etiskt samtal kring den demokratiska värdegrundens värden.

Professor Åke Daun diskuterar i *Det allmänmänskliga och det kulturbundna* en rad faktorer och omständigheter med relevans för just de tänkbara hinder för en centraletiskt förankrad dialog kring värdegrundsvärdena som ovan refererats. Om vi sammanfattar dessa hinder genom att säga dels att signaletiska värderingar, intimt kopplade till behovet av att markera identitet och sätta kulturrelaterade gränser kring den egna gruppen, inte minst under dramatiska konfliktsituationer riskerar att tendera till ett aktivt överläge gentemot uttrycken för centraletiska värderingar i det moraliska livet, samt dels att de personliga koder alla människor är utrustade med på många varierande och rikt facetterande sätt kan tänkas sätta käppar i hjulet för en upplevelse av och ett försvar för en centraletisk gemenskap, så kan vi från Dauns diskussion utmönstra två reflexioner vilka tycks motverka påståendet att en gemensam förankring för en dialog kring den demokratiska värdegrundens värden inte har förutsättningar att utvecklas och ta form.

För det första påpekar Daun med hänvisning till bland annat Schalom N Schwarz' enkätundersökningar bland medborgare i olika länder, att det är rimligt att anta att det existerar värderingar som är »universella« i den meningen att de »är kollektivt delade värderingar som har en sådan geografisk spridning att de kan antas existera globalt« (Daun 1999, s. 188).

Eftersom det är individer som bär upp dessa värderingar betyder visserligen inte universaliteten att *alla* världsmedborgare omfattar dem och inte heller att de som gör det gör det i samma utsträckning (Daun 1999, s. 188). I olika kulturer kan också de värderingar det handlar om betonas och komma till uttryck i varierande omfattning, med skiftande fokus och inbördes prioritering och så vidare. Vad bland annat Schwarz' studier visar är dock, enligt Daun, att vissa allmänt formulerade värderingar såsom »tolerans«, »självständighet«, »anpassning«, social försiktighet«, »respekt för traditioner«, »livsnjutning«, »sinnlighet«, »skapande«, »trygghet« och »harmonik« i olika former och i varierande utsträckning kan identifieras som

»universella« i den meningen att de, trots varianser vad gäller tolkning, tillämpning och gestaltande, förekommer globalt (Daun 1999, s. 189ff).

En andra faktor med relevans för förutsättningarna för en konstruktiv etisk dialog kring värdegrundsvärdena rör de personliga koder vi tidigare refererat till. Med hänvisning till Henry Murrays beteckning »personologi«, vilken åsyftar den del av psykologin som studerar »individuella »människa liv och de faktorer som influerar de individuella förloppen« (Daun 1999, s. 100), kommenterar Daun förhållandet mellan individ och kultur på följande sätt: »Hur förhåller sig då det individuella livet till kulturen? Kultur står för vissa inre förutsättningar som människor bär på och som de också kollektivt skapar. Dock är den enskilda personen mycket mer bärare av kultur än hon är skapare av kultur...Det är genom anhopade (ackumulerade) resultat av individuella handlingar som kultur alstras, bibehålls och förändras. Det är alltså individer som tillsammans – som ett kollektiv eller en grupp – bär upp en kultur. Kulturens relativa enhetlighet framträder därvid som ett mönster, men med variationer och avvikelser. Att människor lever under ett tryck (*press*) av kulturen, betyder...inte att (nästan) allt som en person gör är kulturbestämt. Att så inte är fallet beror bl.a. på *det individuella genetiska arvet* vilket står för en stor del av de bakomliggande faktorerna. Dessutom beror det på *situationsrelaterade faktorer*. Individens särdrag beror slutligen på *den unika kombinationen av erfarenheter* (möten, iakttagelser, upplevelser). Detta gör det omöjligt att betrakta en människa som en »docka« som lyder alla yttre krafters order. Både det unika erfarenhetsmaterialet (det personliga livet) och situationerna bidrar till att utlösa och forma beteendena« (Daun 1999, s. 102).

Det individuella arvet, de specifika och exempelvis kulturellrelaterade situationerna och de unika erfarenheterna av bland annat möten med andra människor, bidrar till att forma individens relation till kulturen. Kultur och individ lever i en ömsesidig påverkan, och ingen enskild människa kan ses som enbart marionett för de värderingar eller föreställningar som i mer eller mindre tydlig form kan knytas till den kulturella kontext av vilken hon är en del. Detta öppnar möjligheter för en tänkbar motvikt till det tidigare avvaktande förhållningssättet med avseende på förutsättningarna för en etisk dialog kring värdegrundsvärdena, förankrad i en centraletisk bas. Också där individer kommit att uppleva behovet av att markera identitetsmässiga gränser, finns utrymme för personliga variationer och avvikelser, för sådana öppningar som visar att människor inte uteslutande agerar som förutsägbara »dockor« med uppdrag att till varje pris försvara exempelvis signaletiska värderingar för att gestalta den egna kulturella identiteten och därigenom markera en mer eller mindre definitiv gräns gentemot andra – faktiska och tänkbara – identiteter.

Är det dessutom på det viset att Schwarz' enkätstudier verkligen visar på en förekomst av – visserligen allmänt formulerade men ändå existerande – universella värderingar, tycks förutsättningarna för en etisk dialog kring värdegrundsvärdena ytterligare ha stärkts och förbättrats. Under sådana omständigheter torde en centraletisk förankring för dialogen, gestaltad i form av empatikriteriet och av universaliserbarhetstesens, inte kunna betraktas som vare sig omöjlig eller orimlig.

Det här innebär givetvis inte att vägen till en konstruktiv värdegrundsdiallog över kultur-, religions- och socialitetsgränser skulle vara lätt och enkel att genomföra – och det finns många inte minst teoretiska förutsättningar som torde kunna diskuteras och vara i behov av ytterligare analys när det gäller såväl Schwarz' som Mur-rays teorier. Men det faktum att deras slutsatser ändå tycks harmoniera med sådana riktlinjer vi ovan framhållit vad gäller förutsättningarna för en etisk dialog kring den demokratiska värdegrundens värden gör dem ändå intressanta och upplyftande.

Det förtjänar naturligtvis också här att påpekas att den inställning man här väljer till möjligheten av nämnda förutsättningar har att göra med vilken människosyn man önskar företräda och fokusera på. Vi har tidigare anslutit oss till en sokratisk syn enligt vilken förstågan att utveckla inneboende dygder tillkommer alla människor, också om en paulinsk realism enligt vilken detta inte betyder att var och en av oss alltid vill eller kan lyckas måste tillskrivas en roll att spela i tolkningen av människors moraliska liv. Med en sådan här inställning torde förutsättningarna för en meningsfull och konstruktiv värdegrundsdiallog dessutom tillföras ytterligare en viktig dimension.

Situationsetik vs regeletik

I den etiska teorin skiljer man ibland mellan olika slag av uppfattningar angående vilket slag av motivering som skulle kunna tänkas generera moraliskt försvarbara handlingar. Två sådana uppfattningar med relevans för de dimensioner vi nu lyft fram med avseende på en dialog kring värdegrundsvärdena brukar benämnas »situations-« respektive »regeletik«. En renodlad distinktion mellan de båda uppfattningarna skulle kunna uttryckas så att regeletikerna gör gällande att moraliskt försvarbara handlingar är sådana, att de motiveras med hänvisning till en eller annan mer eller mindre allmängiltig etisk norm eller princip, medan situationsetikern istället fokuserar på de specifika omständigheter där handlingen utförs och hävdar att det är de etiska aspekterna på dessa omständigheter som avgör huruvida handlingen är moraliskt försvarbar eller ej (jfr. Franck 2003a, s. 51ff!)

Det är svårt att se att det skulle vara möjligt att finna någon som i en extrem version följer något av de här båda alternativen, och därför bör de nog snarast ses som pedagogiska hjälpmedel för att underlätta förståelsen av hur vi önskar motivera moraliskt försvarbara handlingar. De flesta regeletiker skulle acceptera att det finns undantag från de regler de förfäktar, och de flesta situationsetiker skulle acceptera att de moraliska val de i enskilda situationer gör i någon bemärkelse faller tillbaka på normer som de anser vara giltiga också utanför dessa situationer. Att ta hänsyn till speciella omständigheter i sina moraliska bedömningar är inte att avsvära sig tilltron till bestämda normer som tänks kunna reglera det moraliska samlivet, lika litet som detta att fokusera på behovet av normer och etiska principer måste innebära att man fränkänner de moraliska bedömningarna en lyhördhet och ett hänsynstagande till speciella, beaktansvärda situationer och villkor. Ta exempelvis normen »Man bör inte döda andra människor«! Denna norm torde omfattas av de flesta, men förmodligen skulle en och annan också säga att det finns tänkbara undantag från den. Låt säga att en person i Nazi-

Tyskland av en händelse blev ensam med Hitler, att denne givit livvakterna ledigt och att personen ifråga, när Hitler vänder ryggen till eller somnar, upptäcker en laddad pistol färdig att ta i bruk. Givet att vederbörande vet den moraliska börda Führern bär på i form av koncentrationsläger, avrättningar och utrotning: skulle det inte vara moraliskt rätt att ta tillfället i akt och skjuta honom?

I den moralfilosofiska litteraturen finns det gott om sådana här mer eller mindre dramatiska dilemman att fundera över, och det är viktigt att se att de gånger man vill förespråka ett undantag från sådana universella normer som exempelvis »Man bör inte döda andra människor« så innebär inte detta att man avsagt sig generell tilltro till normerna ifråga utan snarare kontextualiserat dem. I fallet med Hitler kanske någon vill göra ett undantag från den universella normen genom att kontextualisera den så: »Man bör inte döda andra människor såvida det inte handlar om en diktator vars kränkande och mördande inte kan stoppas på annat sätt«. Här är inte platsen att ta ställning till om detta är en etiskt tillfredsställande kontextualisering av den universella normen eller ej, men det bör framhållas att liknande kontextualiseringar är vanligt förekommande i många olika fall och att detta inte måste innebära att de universella normernas giltighet sätts på undantag.

Här är det emellertid viktigt att understryka vad som i exempelvis situationsetiska kontexter alltför sällan påpekas, nämligen att man inte på etiskt godtagbara grunder kan sanktionera kontextuella normer som står i strid med det människovärde de universella normerna är avsedda att värna. I januari 2002 mördades i Uppsala Fadime Sahindal och hennes far dömdes för mordet. Enligt vittnesmål från rättegången föregicks mordet av faderns och andra släktingars fördömanden av dotterns vilja att leva sitt liv på icke-traditionellt sätt med svensk pojkvän och så vidare, fördömanden som för övrigt var kända långt innan mordet begicks. Den universella normen »Man bör inte döda andra människor« kan inte i det här fallet ersättas med den kontextualiserade normen »Man bör inte döda andra människor såvida det inte handlar om en dotter som vägrar följa traditionella könsrollsmönster«, därför att denna senare norm på ett uppenbart sätt bryter mot människovärdets innebörd rörande varje människas rätt att uppleva mening, och mot övriga värdegrundsvärden såsom »individens frihet och integritet« och »jämsällighet mellan kvinnor och män«. Så kallade »hedersmord« kan inte försvaras med hänsyn till några kontextuella undantag från den universella normen att inte döda. Sådana undantag skulle vittna om passivitet inför människovärdets universalitet och om dubbelmoral (jfr. kap. 11 nedan!)

I det här sammanhanget kan det vara viktigt att påminna om att normer också kan vara av olika slag på andra sätt. Man kan till exempel skilja mellan *verbaliserade* och *reella* normer. I en viss religiös, konservativ gemenskap kan exempelvis den verbaliserade normen att inte ha sex utanför äktenskap förkunnas samtidigt som denna norm i praktiken görs till föremål för undantag om två personer haft sällskap länge, är förlovade och planerar att gifta sig. Även i sådana här situationer måste man vara vaksam, nämligen på så vis att inte flexibiliteten i tolkningen av den verbaliserade normen övergår i någon form av dubbelmoral. De reella undantagen från normen måste ha tydlig etisk relevans och får inte stå i strid med den universella rätten att uppleva mening, med människovärdet eller den demokratiska värdegrundens värden.

Under vårvintern 2002 uppmärksammades i USA att ansvariga kyrkliga ledare tigit om ett större antal sexuella övergrepp på barn utförda av katolska präster, trots vetskap om vad som inträffat. En sådan tystnad kan givetvis inte under några omständigheter ur moralisk synpunkt accepteras, men givet att nämnda ledare och präster dessutom förkunnat och försvarat en synnerligen sträng sexualmoral blir den än mer graverande. Det kan vara generellt svårt att avgöra när flexibiliteten i tillämpningen av verbaliserade normer övergår från att vara hälsosamt mänsklig i hänsynstagandet till människors reella livsomständigheter till att vara uttryck för dubbelmoral, men inte sällan är det faktiskt möjligt genom att flexibiliteten ger uttryck för en tydlig konflikt i förhållande till vad sådana normer föreskriver och på vilket sätt de omfattas och sanktioneras (jfr. Franck 2003a, s. 80f!)

Diskussionen om situations- respektive regeletik, om universella respektive kontextuella normer och om normer som är verbaliserade respektive reella, kan tillföra betydelsefulla perspektiv på hur sambandet mellan en centraletisk, gemensam förankring för en dialog kring den demokratiska värdegrundens värden ska relateras till signaletiska variationer mellan människor med hemvist i olika kulturella, religiösa och sociala kontexter.

»Gyllene regeln« som klokhetsmaxim vs kärleksvision

Vi har tidigare i den här studien framhållit vikten av att ett etiskt samtal kring värdegrundsvärdena genomförs i relation till sådana värdepedagogiska metoder, som kan underlätta en integration av dessa värden i enlighet med etiskt förankrade reflexioner rörande det goda medborgarskapet. På samma sätt som varje medborgare bereds tillfälle att delta i ett sådant samtal och där medverka till en både vidgad och fördjupad integration av värdena med hänsyn till tolkningar och tillämpningar, bör dialogen uppfattas som inspirerande för samma medborgare att i sina egna liv och relationer integrera – och gestalta – den demokratiska värdegrundens värden. Det integrera(n)de medborgarskapet är i denna mening dubbelverkande, och ligger i linje med vad som tidigare sades om individens samverkan med kulturen. Lika litet som kultur är något som existerar oberoende av människor existerar människor oberoende av kultur. Det är fråga om en samverkan – och det gäller också en samhällsgemenskap präglad av den etiskt och existentiellt förankrade visionen om en gemenskap präglad av den demokratiska värdegrundens värden. Existerande tolkningar och tillämpningar av dessa värden, och den pågående dialogen kring hur sådana tolkningar och tillämpningar kan och bör genomföras och eventuellt förändras, utgör en del av den kulturella kontexten.

I en sådan kontext är det av största vikt att också förhållandet mellan universella och kontextuella normer, likaväl som relationen mellan normer av verbaliserad respektive reell natur, diskuteras. Visionen om en centraletisk och kultur-, religions- och socialitetsöverskridande förankring för den demokratiska värdegrundens värden har att relateras till frågor som rör exempelvis vilka etiska värden och moraliska normer som ska kunna tänkas uppfattas uni-

versellt respektive kontextuellt. Här blir det också intressant att ventilera sådana universella normer som den tidigare diskuterade »Man bör inte döda andra människor« och eventuella kontextualiseringar av den. I linje med den kritik som ovan riktats mot en renodlat deliberativ demokratisyn föreligger ett moraliskt ansvar på de i samtalet deltagande att urskilja gränser mellan kontextualiseringar som kränker det universella människovärdet och värdegrundens värden, till exempel den ovan anförda som i bestämda fall försvarar förekomsten av så kallade »hedersmord«, och kontextualiseringar som på ett demokratiskt och etiskt försvarbart sätt tar tillvara mångfalden i uppfattningar och ståndpunkter på moralens område.

I centrum för ett etiskt samtal av nämnda slag kommer, kan man förmoda, i en eller annan form den centraletiska »gyllene regeln« att stå. Den kommer att fungera som en grundläggande norm om vilkens giltighet en bred och kontextöverskridande enighet är möjlig att nå, samtidigt som uppfattningarna säkert kan gå isär när det gäller kontextualiserande tolkningar och tillämpningar av den. Det är en uppgift att inom ramen för ett brett och fördjupat samtal om dessa tolkningar och tillämpningar fokusera på etiskt försvarbara respektive etiskt kränkande kontextualiseringar.

Härvidlag kan man se att både empatikriteriet och universaliserbarhetstesens kan komma att spela en nyckelroll. Empatikriteriet fokuserar den »gyllene regeln« som en kärleksvision för det goda demokratiska samhället där varje medborgare behandlas med värdighet och respekt, får sin rätt till upplevelse av mening och sitt människovärde respekterat och bemöts i enlighet med den demokratiska värdegrundens värden – i avsaknad av exempelvis exkluderande och diskriminerande förhållningssätt. Universaliserbarhetstesens tillför en rationell dimension till det etiska samtalet där den »gyllene regeln« uppfattas som en ömsesidighetsprincip i termer av »rättigheter« och motsvarande »skyldigheter«, och en konsekvensprincip i enlighet med vilken ett moraliskt försvarbart handlande präglas av kontinuitet och stringens snarare än godtycke och bristande rationalitet.

Den »gyllene regeln« behöver i den etiska dialogen uppfattas som både kärleksvision och klokhetsmaxim. Om den enbart sågs som en rationalitetsprincip skulle den nödvändiga grunden för ett moraliskt förankrat förhållningssätt, nämligen empatin, gå förlorad och lämna kvar en rent formaliserad etik som inte bygger på annat än rationella överväganden. Om den enbart sågs som kärleksvision föreligger visserligen den nödvändiga empatin som bas för det moraliska förhållningssätt som rekommenderas i enlighet med värdegrundsvärdena, men samtidigt förlorar man ett väsentligt värdepedagogiskt hjälpmedel för att medvetandegöra samtliga deltagande att moral inte bara handlar om »rättigheter« utan också om »skyldigheter« vilka underlättar vårdandet av inte bara den egna rätten till upplevelse av mening och respekt för människovärdet, utan också andras.

Den medkännande människan

Vi är därmed tillbaka vid det anläggande av en etisk dialog kring den demokratiska värdegrundens värden som tidigare framhållits, nämligen i empatikriteriet och i universaliserbarhetstesens. Vad den

föregående diskussionen har visat på är behovet av att i en sådan dialog vara lyhörd och inkännande för de variationer – signaletiska och andra – som kan tänkas vara knutna till specifika kulturella, religiösa och sociala kontexter, samtidigt som markeringen och upprätthållandet av värdegrundsvärdena görs utmed tydliga värdepedagogiska vägar. I enlighet med värdegrundens övergripande värde »demokrati« måste nämnda dialog ge uttryck för respekt för en etisk mångfald, samtidigt som en sådan respekt inte leds till en innehållslig inflation som medger eller berättigar kränkningar av värdegrundsvärdena. Det är här hänsynstagandet till distinktionerna mellan å ena sidan universella respektive kontextuella normer och å den andra normer av verbaliserad respektive reell karaktär är viktigt att värda. Det är också här som den tidigare genomgången av såväl hinder såsom möjligheter med avseende på förutsättningarna för att genomföra en konstruktiv värdegrundsdiallog bör visa sig ha relevans. Såväl de reflexioner som tidigare nämnda Böhm respektive Daun ger uttryck för har en roll att spela i utformandet av en sådan dialog, för att denna ska kunna genomföras både på realistiska grunder och med konstruktiva visioner för ögonen. Såväl Sokrates' som Paulus' respektive människosyner har därför i sammanhanget relevans.

Vi ska nu gå vidare mot en ytterligare konkretisering av förutsättningarna för ett etiskt samtal kring den demokratiska värdegrundens värden. Med hänsyn till att dessa förutsättningar inte sällan relaterats till religiösa föreställningar och traditioner, ska vi i nästa kapitel säga något om just religionens och moralens ömsesidiga förhållande. I de därpå följande kapitlen ska vi återigen – men nu mer konkretiserat och förtydligat – fokusera på den demokratiska värdegrundens roll som etiskt kriterium, och i ett avslutande kapitel genomför vi en tillämpning av de slutsatser som nåtts med avseende på jämställdhetsvärdet.

Kapitel 8

Begreppen religion, moral och fundamentalism

Att definiera »religion«

Det latinska ordet »religare«, till vilket beteckningen »religion« kan knytas, betyder ungefär »binda samman«. En sådan här bundenhet kan sägas ha två dimensioner. Å ena sidan är religion ett socialt begrepp: människor som tillhör en eller annan religiös tradition binds samman med varandra och förenas i en eller annan tro och livshållning. Å andra sidan har begreppet en individuell dimension: den enskilde troende upplever sig vara bunden till en tro vilkens sanning och riktighet hon eller han uppfattar som given och fundamental i tillvaron och i det egna livet.

Båda dessa dimensioner kan relateras till vad som tidigare sagts om upplevelsen av identitet, värden, normer och moral. Den som tillhör en specifik religiös gemenskap upplever en bundenhet både i förhållande till den gudomliga auktoritet hon eller han bekänner som sin, och till den grupp av människor som delar samma tro. I etiska frågor kan en sådan här religiös dimension förstärka både behovet och önskvärldheten av att fokusera på bestämda värden och normer som – inte bara gudomligt givna – utan också som sammanbindande för dem som tillhör den givna religiösa gruppen. I enlighet med vad som tidigare sagts kan ett sådan här behov och en sådan här önskvärldhet bli särskilt tydlig i situationer där en viss religiös gemenskap befinner sig i en minoritetsposition. När världen utanför ter sig hotfull, fientlig eller främmande, växer behovet och önskan att binda sig samman till både den gudomliga auktoritet till vilken man sätter sin tillit och till de medmänniskor som delar religiös grundsyn. I det läget kan inte minst signaletiska värden och normer upplevas som oerhört betydelsefulla att försvara och vårda, till skydd för gruppens identitet och den egna önskan att tillhöra och gestalta denna.

Den tysk-amerikanske religionsfilosofen Paul Tillich har bland annat i *Modet att vara till* presenterat en definition enligt vilken en människas religion är det hon uppfattar som sin yttersta angelägenhet – eller hennes *ultimate concern* (Tillich 1962). Så definierad behöver visserligen inga referenser göras till transcendent föreställningar, men definitionen säger något viktigt om de psykologiskt-existentiella dimensionerna av en religiös tro. Om en människas religion har med hennes »yttersta angelägenheter« att göra, ger detta vissa tecken på att diskussioner som rör etiska värden och normer i religiöst perspektiv måste ta hänsyn till de identitetsbärande funktioner dessa där har. Sådana diskussioner kräver inte bara logisk stringens och argumentationsanalytisk skicklighet, utan också inlevelseförmåga och ett stort mått av varsamhet och lyhördhet inför de

sätt på vilka en religiös tro kan motivera människors behov av att på etikens och moralens område ge uttryck för och gestalta religiösa övertygelser.

Religiös moral och moralisk religion

Det intima sambandet mellan religiös tro, moraliska övertygelser och upplevelse av identitet betyder emellertid inte att religiöst motiverade ställningstaganden i etiska frågor skulle vara friköpta från kritiska överväganden. Som tidigare framhölls står och faller inte moralens värld med påstådda gudomliga sanktioner. Det duger inte för en människa att motivera en eller annan etisk ståndpunkt med hänvisning till religiösa överväganden, och tro att detta gör denna ståndpunkt ointaglig för kritiska synpunkter. Moral är, som vi tidigare har understrukit en mänsklig historia, och den är inte beroende av religiösa trosföreställningar – även om sådana föreställningar givetvis kan användas som argument för ett eller annat ställningstagande.

Det kan i detta sammanhang vara rimligt att skilja mellan »religiös moral« och »moralisk religion«. En religiös moral är sådan att den motiveras med hänsyn till religiösa föreställningar eller överväganden, men en sådan motivering innebär inte med nödvändighet att man också kan tala om en »moralisk religion«. Ser man till religionshistorien ska man finna gott om exempel på etiska ställningstaganden som visserligen kan sägas vara uttryck för en »religiös moral« men som inte gestaltar en »moralisk religion«. Ett klassiskt exempel kan utgöras av korstågstitidens moraliskt nedslående resultat av religiöst motiverade, etiska ställningstaganden. Under denna tid använde kristna härförare Bibeln som stöd för att försöka utplåna bland annat muslimska trosutövare, och påve Urban påbjöd att Jesu uppmaning att förlåta och vända andra kinden till i likhet med budet att inte dräpa enbart skulle förstås gälla kristna bekännare. Det ansågs alltså vara förbjudet att döda kristna bröder och systrar men däremot inte att göra detsamma med människor av annan religiös tro – vilket dock inte hindrade korstågsfararna från att ta livet av inte så få kristna vilka de av olika skäl inte uppfattade som trosbröder och trossystrar (jfr. Franck 2003a, s. 71!).

Religion kan således, kunde man säga, uppväcka både det bästa och det sämsta hos människan – man kan finna gott om exempel på hur en religiös tro motiverat både goda och positivt sanktionerade, etiska ställningstaganden och onda och negativt sanktionerade uppfattningar och ståndpunkter. När man funderar över hur en etisk dialog kring den demokratiska värdegrundens värden ska genomföras i det mångkulturella samhället, där olika livsåskådningar inte minst på religionens område är samexisterande, bör man beakta detta förhållande. Religiös tro kan motivera ställningstaganden och ståndpunkter som både ligger i linje med och som strider mot den demokratiska värdegrunden. Det är inte en eller annan religiös auktoritet som kan användas för att avgöra när det råder harmoni eller disharmoni mellan religion och värdegrund. Istället är det nämnda värdegrund, och dess etiska och existentiella förankring i den universella rätten till upplevelse av mening och det likaledes universella människovärdet, som bör tjäna som kriterium på när ett givet ställningstagande är etiskt försvarbart och när det inte är det.

När Gud får styra etiken

Det kunde kanske för någon framstå som om den som för sina etiska ställningstaganden menar sig finna stöd i en gudomlig auktoritet skulle befinna sig i ett överläge i en diskussion med den som istället för sina etiska övertygelser hämtar motiveringar i den demokratiska värdegrundens värden. Det kan kanske te sig som om formuleringen »därför att Gud vill eller inte vill det« vore så att säga mer konkret och mindre svävande än alternativet »därför att det harmonierar respektive disharmonierar med den demokratiska värdegrundens värden«.

Det här är emellertid ett skenbart överläge. För det första kan existensen av en gudomlig auktoritet varken bevisas eller motbevisas, varför den måste betraktas som ur filosofisk synpunkt öppen och omöjlig att slutligt avgöra.²² En hänvisning till en sådan auktoritet ter sig därför vansklig och osäker. För det andra kan man här peka på det faktum att företrädare för olika religiösa traditioner på exempelvis signaletikens område inte så sällan når fram till varierande ställningstaganden och ståndpunkter, och att gudomliga referenser därför måste betraktas som relativa till bland annat religiösa, kulturella och sociala kontexter snarare än som absolut och universellt giltiga. Således varierar till exempel synen på kvinnors och mäns relationer inte bara mellan olika religiösa traditioner, utan också inom en och samma tradition. Vi nämnde tidigare exemplen på hur uppfattningar om jämställdhet skiljer sig åt mellan muslimska feminister och muslimska traditionalister, och hur ställningstaganden till homosexuellas rättigheter varierar mellan olika kristna grupper. För det tredje, slutligen, kan man anföra vad vi redan tidigare framhållit, nämligen att många centraletiska värden och normer är universellt omfattade av människor oavsett vilken religiös – eller icke-religiös – livsåskådning de bekänner sig till. Den »gyllene regeln« skulle förmodligen väcka gillande hos de flesta människor vare sig de kallar sig »kristna«, »muslimer«, »hinduer« eller »ateister«. Därmed finns det en etisk förankring för denna och andra centraletiska normer helt oberoende av religiösa ställningstaganden. Centraletikens värden och normer visar på en moralisk allmängiltighet vilken inte är i behov av religiösa motiveringar. Det betyder inte att det inte skulle vara omöjligt eller orimligt att rent faktiskt för den som vill hävda att dessa värden och normer har en gudomlig förankring, men det innebär att ett sådant förfäktande inte är nödvändigt för att förankra dem. Det betyder dessutom att den som vill motivera dem med hänvisning till en gudomlig auktoritet inte befinner sig i ett »bättre läge« eller ett »överläge« gentemot den som inte vill det. Dessa normer och värden har sin förankring i den etiska och existentiella bas som den universella rätten till upplevelse av mening och det universella människovärdet utgör, och står inte i behov av någon ytterligare motivering för sitt existensberättigande eller sin allmängiltighet.

Heliga skrifter som etiska facit

I vissa religiösa grupper knyts behovet av en upplevelse av förenande identitet – med en gudomlig auktoritet och med de övriga medlemmarna av gemenskapen – till en mer eller mindre bok-

stavstrogen läsning av de skrifter och dokument som inom ramen för den relevanta traditionen betraktas som »heliga«. I etiska frågor ges då en hänvisning till Bibeln eller Koranen en auktoritet som kanske varken anses kunna eller böra ifrågasättas. Ett sådant förhållningssätt kan sätta den etiska dialogen kring den demokratiska värdegrundens värden på svårforcerade prov, i synnerhet om övriga deltagande inte riktigt är medvetna om hur man argumentationsanalytiskt kan hantera mer eller mindre kategoriska hänvisningar till förrent »heliga« textreferenser.

I en dialog av nämnda slag måste det här bli en huvudsaklig värdepedagogisk uppgift att visa på att ingen läsning av någon text – presumtivt »helig« eller ej – kan ske på bokstavlig grund. Varje text är öppen för tolkning, och det är ur etisk synpunkt viktigt att gestalta det förhållandet att också den som hävdar sig ha tillgång till »moraliska sanningar« och »etiska facit« i form av exempelvis bibliska eller koranska texter också genomför ett eller annat slag av tolkning av dessa.

I debatten om en kristen syn på homosexualitet har detta förhållande ofta påpekats. Motståndare till homosexuella relationer har inte sällan hävdats att de kan belägga att sådana relationer etiskt strider mot Guds vilja därför att de ibland annat Romarbrevets första kapitel kan läsa hur Paulus påstår att »Därför plågar Gud dem som i deras hjärtans begärelser åt orenhet, så att de med varandra skändade sina kroppar...Fördenskull gav Gud dem till pris åt skamliga lustar: deras kvinnor utbytte det naturliga umgänget mot ett onaturligt, sammalunda övergävo ock männen det naturliga umgänget med kvinnan och upptändes i lusta till varandra och bedrevo stygelse, man med man«. ²³

Som många kommentatorer – kristna och icke-kristna har framhållit, kräver varje citat ur en så kallad »helig skrift« att det ses i ljuset av sin samtida kultur och sociala situation samt att det tolkas med hänsyn till de kulturella och sociala överväganden som är förhärskande i den samtid där läsaren lever. Citatet ovan kan således ses i ljuset av det faktum att homosexuella relationer av det slag vi idag tänker på – mellan vuxna, självständiga och fria människor – var ovanliga på Paulus' tid och att det snarast måste ha varit sexuella relationer där prostitution i en eller annan form han avsett att kritisera. Till detta bör läggas det förhållandet att den som önskar vara bibeltrogen i det här fallet också i konsekvensens namn borde vara bibeltrogen när det gäller andra frågor än sådana som rör homosexualitet. Närmare bestämt borde vederbörande, för att inte vara inkonsekvent, försvära sig åt sådana bibliska påbud som att två makar bara får skilja sig om otukt förekommit (Matt 5:32), att kvinnor ska be med täckta huvuden och att män inte får ha långt hår (1 Kor 11:13–16), att det är acceptabelt med slaveri (Ef 6:5–9) samt att kvinnor bör förbjudas både att predika för och undervisa män (1 Kor 11:14). Så sker emellertid långtifrån alltid: många kristet övertygade bibelläsare väljer att tolka citatet om homosexualitet bokstavligt medan i de senare fallen väljer att inte göra det. Det är svårt att finna ett rimligt kriterium som skulle berättiga en sådan inkonsekvens. Alltså förhåller det sig så att också den som menar sig kunna använda den »heliga skriften« Bibeln som etiskt facit eller rättesnöre, inte gör detta fullt ut utan tillåter sig undantag – vilket är detsamma som att säga att varje människa oavsett inställning till en »helig skrift« inte kan annat än tolka det hon läser, snarare än att

sammantaget förhålla sig till texten som om den vore möjlig att läsa utan tolkande moment.²⁴

I den etiska dialogen kring den demokratiska värdegrundens värden kan ett sådant här »konsekvensargument« visa sig vara betydelsefullt att lyfta fram, när en eller flera av de deltagande menar sig kunna belägga bestämda etiska ståndpunkter med direkt hänvisning till »heliga skrifter«. Jämställdhetsvärdet har, som vi tidigare sett, bestridits av exempelvis övertygade kristna och muslimer med hänvisning till Bibeln eller Koranen, men eftersom alla sådana referenser måste tillskrivas ett mått av tolkning är de inte självautentiserande. Den som för sin etiska ställningstaganden hänvisar till en eller annan »helig skrift« befinner sig inte i en moraliskt »bättre« eller »överlägsen« situation bara för att hon eller han via en sådan skrift menar sig ha tillgång till vissa gudomligt förankrade »sanningar«. Snarare befinner sig varje människa – oavsett livsåskådning – i det läget att hennes etiska ställningstaganden måste motiveras med hänsyn till bland annat centraletiska överväganden, och det betyder att ställningstaganden av nämnda slag inte kan överlåtas på en förment gudomlig auktoritet. Vart och ett av sådana ställningstaganden bygger på eller antyder en viss människosyn och en given uppfattning om de etiska värdena och de moraliska normernas plats i det tolkande sammanhanget. Religiösa deltagare i det etiska samtalet kring värdegrundens värden har således inte någon självskrivna roll som förankrar det etiska övertaget hos vissa medaktörer. I denna mening står alla människor på den gemensamma bas där etik, mening och värde förenas i empatikriteriet och antagandet av ett universellt människovärde.

Religionsfrihet och moral

Här förtjänar det också att understrykas att den sedan 1951 lagstadgade religionsfriheten inte kan användas som en moraliskt tillfredsställande motivering för förhållningssätt och handlingar som strider mot de demokratiska värdena. Det förhållandet att ett demokratiskt samhälle har att ta hänsyn till och värna mångfalden vad gäller exempelvis religiösa trosföreställningar, implicerar inte att det kan tillåta uttryck för odemokratiska uppfattningar att omsättas i praktisk form.

I den av och till uppblommande diskussionen kring religiösa friskolor har ibland till exempel jämställdhetsvärdet satts på dagordningen, till följd av att vissa sådana skolor uppfattats gestalta en människosyn där kvinnor och män, flickor och pojkar, betraktas och behandlas i enlighet med traditionella könsrollsmönster vilka står i strid med ett jämställt förhållande mellan könen.²⁵ I den mån detta med avseende på en eller annan skola skulle visa sig vara en berättigad reflexion, duger det inte för den som representerar ett sådant här förhållningssätt att försvara detsamma med hänvisning till religionsfrihetens värn för olika religiösa uppfattningar. Att till exempel hävda att traditionella och ojämställda könsrollsmönster har sin grund i Bibeln eller i Koranen och att ett förfäktande av dem därför måste respekteras i enlighet med nämnda religionsfrihet, är att bortse från vad som tidigare i den här studien påpekats: nämligen att demokratiska rättigheter motsvaras av demokratiska skyldigheter, och att de förra inte kan åberopas och användas på bekostnad av de senare.

Som vi i föregående avsnitt framhållit tillhandahåller inte religionerna och deras »heliga skrifter« några allmängiltiga facit för hur etiska ställningstaganden ska formuleras och tillämpas. Sådana skrifter måste alltid vara föremål för människors tolkningar, och om någon önskar tolka dem i strid med den demokratiska värdegrundens värden finns det alltid skäl för det demokratiska samhällets företrädare att gå in i en etisk dialog där den som förfäktar en odemokratisk uppfattning inte kan förskansa sig bakom murar byggda på visionen om ett automatiskt tolkningsföreträde.

Religionsfriheten är fundamental att värna i det demokratiska samhället, och med det avses inte bara att människor i detta samhälle ska få tro vad de vill. En religionsfrihet värd namnet måste också ge stort utrymme för utövare av olika religioner att praktisera sina religiösa uppfattningar – en sådan frihet kan inte bara innebära att dessa utövare i tysthet ska få ägna sig åt religiösa riter och andra trosuttryck, utan också att sådana här praktiska uttryck ska få synas och ta plats i samhällets liv. De protester som på olika håll hörts vad gäller exempelvis moskébyggen på svensk mark, visar att detta inte är något för alla självklart.

Men att säga detta är inte att också välsigna odemokratiska uttryck för en eller annan religiös trosuppfattning. Den som försöker gömma sina odemokratiska ståndpunkter vad avsevärd till exempel jämställdhetsvärdet bakom religionsfriheten, har inte förstått vad denna frihet i grunden innebär när det gäller förhållandet rättigheter – skyldigheter. Här finns det anledning att i den etiska dialogen kring den demokratiska värdegrundens värden försöka utforma värdepedagogiska metoder som skulle kunna tjäna som grund för upplysning och vägledning.

»Kristen tradition och västerländsk humanism«

Inte minst inom ramen för den diskussion som präglat skolans gestaltande av de demokratiska värdena, har ofta den demokratiska värdegrundens ideologiska ursprung knutits till ett förankrande av dess värden i – vad som beskrivits som – »kristen tradition och västerländsk humanism«.²⁶ Utifrån våra kulturella infallsvinklar behöver inte en sådan referens vara felaktig eller historiskt missvisande. Däremot finns det, som en och annan författare understrukt, skäl att ändå förhålla sig avvaktande, om inte direkt kritisk, till att på detta sätt försöka härleda och motivera den demokratiska värdegrundens.

För det första står, som till exempel tidigare nämnde Christer Hedin framhållit, »humanismen« för »en grundsyn som är så allmän att den ständigt måste konkretiseras« (Hedin 2001b, s. 198).

Det vi beskriver som »humanistiska värden« är värden som är centraletiska, och som omfattats och omfattas på många håll utanför »västerlandets« gränser, och därför tycks det märkligt, om inte imperialistiskt och fördomsfullt, att reservera dessa värdenas ursprung till en västerländsk, kulturell miljö. För det andra kan det konstateras att »kristen tradition« långtifrån alltid representerat förhållningssätt som ligger i linje med den demokratiska värdegrundens värden. »Många företrädare för humanism och kristendom har exempelvis«, noterar Hedin,

accepterat slaveriet när det var något självklart och förkastat det när det sedan ifrågasattes. På samma sätt har man förhållit sig till dödsstraff och tortyr. Slaveri är inte så aktuellt i dag, åtminstone inte i sin klassiska form, men dödsstraff förekommer och diskuteras (Hedin 2001b, s. 198).

Även om man således med utgångspunkt i vår värdekulturella kontext kan finna det naturligt att tala om den demokratiska värdegrunden som rotad i »kristen tradition och västerländsk humanism«, så betyder inte det vare sig att de värden som här avses inte skulle kunna identifieras som centraletiskt bärande på andra håll i världen eller att nämnda »humanism« och »kristna tradition« entydigt och reservationslöst genom historien och idag skulle ha försvarat och värnat de demokratiska värdena.

I en etisk dialog kring den demokratiska värdegrundens värden är det av stor betydelse att detta beaktas och uppmärksammas. En centraletisk enighet kring vissa grundläggande värden är möjlig att nå mellan representanter för varierande kulturella traditioner, och då är det fundamentalt att inte någon av de i dialogen deltagande reserverar »upphovsrätten« till dessa värden för egen del.

Läran om den dubbla utgången i teori och praktik

I bland annat kristen och muslimsk tradition har läran om den dubbla utgången inte sällan spelat en framträdande roll i exempelvis förkunnelse och teologisk debatt. Även om det är tvivelaktigt i vilken utsträckning man i relevanta »heliga texter« kan finna stöd för tanken att rättrogna efter döden kommer att belönas med ett liv i himmelen medan otrogna straffas med evig pina och ett aldrig avslutat lidande, så är det uppenbart att denna tanke i praktiken har kunnat fungera som sanktionsgrund för olika slag av exempelvis moraliska förhållningssätt: den som sköter sig och följer de etiska principer som anses vara gudomligt givna kan förvänta sig en evigt lyckosam belöning, medan den som förhåller sig på motsatt sätt går miste om denna.

De flesta nu levande människor ser säkert det moraliskt förkastliga och det intellektuellt barocka i en sådan här idé, men det betyder inte att de också gjort sig kvitt det teologiska grundkonceptet i den. Istället för att förlägga belöningar och bestraffningar för oönskade beteenden till en existens efter döden, tycks behovet av att dela in människor i dikotoma fack och schablonisera dem efter något slags domsskala ta sig andra och mer inomvärldsliga uttryck. De som inte anses passa in i gällande normer – »avvikarna« – exkluderas från gemenskapen, inte i ett liv efter detta, utan just i det här livet. Människor med visst kön, sexuell identitet eller etnisk bakgrund blir föremål för diskriminerande förhållningssätt därför att de faller utanför de ramar som av ett eller annat skäl anses vara normerande.

Det kan tyckas vara gott och väl att teologiska versioner av läran om den dubbla utgången inte har den förankring idag som de hade tidigare i historien, men denna lära tar sig inte enbart teologiska uttryck. För att bli kvitt belönings-/bestraffningstänkandet på etikens och värdegrundens område räcker det inte med att göra rent

hus med lärans teologiska versioner. Man måste också i en etisk dialog kring den demokratiska värdegrundens värden våga gå en rond mot dess immanenta eller inomvärldsliga uttryck. Varje slag av exkluderande förhållningssätt gentemot medmänniskor strider mot nämnda värden, och det betyder att inte bara teologiska – utan också immanenta – uttryck för ett sådant förhållningssätt måste beaktas och bemötas i ett samtal kring värdegrundens värden.

Teologi och psykologi

Vi har, med hänsyn till det ovan sagda, anledning att återigen understryka att en religiöst motiverad etik inte kan betraktas som självautenticerande. Ur demokratisk synpunkt har varje människa, i enlighet med den universella rätten till upplevelse av mening och antagandet av det universella människovärdet, frihet att själv utforma sitt liv som hon önskar, så länge detta inte kränker andras motsvarande frihet. Den som låter en religiös tro eller lära färga eller styra uttrycken för denna frihet är i sin fulla rätt att göra så – men endast så länge förhållningssätt och praktiska konsekvenser av detta inte strider mot den demokratiska värdegrundens värden. Religionsfriheten kan inte på moraliskt tillfredsställande grunder motivera etiska kränkningar. Hänvisningar till »heliga skrifter« har inte ett med automatik etiskt berättigande. Sådana hänvisningar rymmer alltid något slag av tolkning, varför den som företräder respektive inte företräder dem ur moralisk synpunkt spelar i samma division. Teologi kan inte frikopplas från psykologi, lika lite som etiska ställningstaganden i allmänhet kan göra det.

Är vi alla fundamentalister?

Det finns anledning att avslutningsvis framhålla att en med hänsyn till de demokratiska värdena etiskt berättigad kritik av religiöst motiverade, moraliska ställningstaganden bör genomföras med varsamhet och vederhäftighet. Som ibland har påpekats (se t.ex. Sandahl 2000!) tycks ibland beteckningen »fundamentalism« florera alltför rikligt i den etisk-religiösa debatten, och då ofta för att negativt sanktionera varje sådant ställningstagande som man själv inte företräder utan vill markera distans till. Men alla de moraliska ståndpunkter som på mer eller mindre tydliga sätt tycks strida mot den demokratiska värdegrundens värden kan inte på goda grunder samklassificeras som »fundamentalistiska«. I själva verket har man inte i sak bidragit med några som helst konstruktiva synpunkter enbart genom att beteckna ett bestämt förhållningssätt som »fundamentalistiskt«. Begreppet fundamentalism har inte mer än en knappt tvåhundraårig historia på nacken (jfr. Peker 2003!), det är ett begrepp som kan tolkas på varierande sätt och tänkas referera till inbördes mycket olika uppfattningar. I den mån man önskar använda det har man således alltid en skyldighet att definiera och förklara vad det är man avser med det.

I synnerhet är det viktigt att i den etiska dialogen kring den demokratiska värdegrundens värden inte tillgripa begreppet som ett odefinierat och oförklarat, argumentativt tillhygge. Detta är inte att tillämpa en konstruktiv värdepedagogisk metod för att föra det etiska samtalet vidare.

Som vi i de tre återstående kapitlen ska se förhåller det sig dessutom inte så, att man med självklarhet ska uppfatta begreppet fundamentalism som inbegripande en renodlat negativ innebörd. Vi har alla för våra etiska ställningstaganden och moraliska förhållningssätt behov av något slag av »fundament«, en grund att stå på när vi önskar realisera de värden vi vill se förverkligade. Om föräldrar fråntog sig ansvaret att förmedla centrala etiska värden till sina barn, om skolan undvek att markera gränser gentemot exkluderande förhållningssätt, mobbning eller utanförskap eller om samhället i stort inte på olika relevanta områden gav uttryck för visionen om rättvisa och likaberättigande, skulle vi med rätta reagera: detta är uttryck för ett förhållningssätt som, i linje med vad som tidigare beskrivits, harmonierar med en stramare syn på en etisk dialog än vad en renodlat deliberativ uppfattning medger. Vi anser att det finns vissa etiska fundamenta – till exempel den demokratiska värdegrundens värden – som hävdas utgöra grundstrukturen för mellanmänniska relationer. Att försvara och vårda dessa fundamenta är inte uttryck för en »fundamentalism« som kan betraktas som etiskt otillfredsställande, utan tvärtom som moraliskt önskvärd. Det är helt enkelt fråga om en »god fundamentalism« eftersom ett sådant förhållningssätt på etiska och existentiella grunder kan visas ligga i linje med värdegrundsvärdena och demokratins grundprinciper.

En väsentlig fråga att reflektera över är emellertid hur en sådan här »god fundamentalism« ska tänkas vara relaterad till mindre goda utslag av fundamentalistiska uppfattningar och förhållningssätt, och på vilka etiska grunder relevanta värdepedagogiska metoder ska utformas. Det är till denna fråga vi nu vänder blicken.

22 Annorlunda uttryckt: utgångspunkten för en filosofisk diskussion kring förhållandet etik – religion bör vara agnostisk.

23 För en diskussion kring hur bland annat detta citat motiverat en förment bibeltrogen rörelse mot homosexualitet och homosexuellas likaberättigande: se till exempel Gårdfeldt 2001! Jfr. Gustafsson 2001!

24 För konkreta tillämpningar av denna uppfattning: jfr. kap. 11 nedan!

25 För en diskussion rörande religiösa friskolor: se Gerle 1999!

26 Jfr. Hedins diskussion av denna formulering i 2001b!

Kapitel 9

Finns det en demokratisk »värdegrundsfundamentalism«? Olikhetens evangelium

Vill man sammanfatta den ideologiska grundsyn som vilar som en bas för de resonemang och ställningstaganden som genom den här studien presenterats, kunde man säga att en etiska dialog kring den demokratiska värdegrundens värden bör – ja, måste – präglas av ett förhållningssätt där människors olikheter ses som möjligheter snarare än som hinder. I enlighet med den definition av begreppet människovärde, formulerad av filosofen Ingemar Hedenius, som tidigare angavs uppfattas detta begrepp som så: »Att alla människor har samma värde är detsamma som att alla människor har samma mänskliga rättigheter och samma rätt att få dem respekterade och att ingen i detta avseende är förmer än någon annan« (Hedenius 1982).

Människovärdesbegreppet definieras således här i termer av en relation mellan å ena sidan demokratiska rättigheter och å den andra demokratiska skyldigheter – vilket är en definition som vi i det föregående åtskilliga gånger återkommit till. Givet det förhållandet att vi människor är olika – med hänsyn till kön, sexuell identitet, etnisk bakgrund, ålder, social situation, kulturell hemvist, personliga egenskaper och så vidare – blir ett värn för sambanden mellan rättigheter och skyldigheter etiskt fundamentalt. Det faktum att vi i varierande avseenden är olika genererar inte skäl att vi ur människovärdesynpunkt behandlar varandra ojämnt eller utan lika-berättigande. Tvärtom utgår från relationen mellan rättigheter och skyldigheter ett moraliskt påbud att vi alla förhåller oss till varandra så, att var och en – oavsett specifika egenskaper – får sina etiska och existentiellt förankrade rättigheter respekterade, vilket är detsamma som att säga att vi härvidlag tillämpar de demokratiska skyldigheter vi är moraliskt ålagda att förvalta.

Det förhållandet att vi människor är olika innebär emellertid inte, har vi hävdat, att vi skulle sakna förmåga att leva oss in i varandras omständigheter – åtminstone så långt som krävs för att vi ska utöva ett empatiskt förhållningssätt gentemot varann. Empatikriteriet och universaliserbarhetstesens lägger en grund för hur ett etiskt förhållningssätt, baserat på inlevelseförmåga, kan uppfattas. Det här kan beskrivas som en »intersubjektivistisk« tolkning av etiska värden: människors förmåga till inlevelse i varandras svårigheter och möjligheter skapar en bas för etisk samsyn i åtskilliga grundläggande moraliska frågor. Det är här centraletikens plats ska lokaliseras, och det är med utgångspunkt i centraletiska värden och normer som en etisk dialog kring den demokratiska värdegrundens värden kan föras konstruktivt i enlighet med användbara och förlösande värdepedagogiska metoder.

Frågan är nu emellertid hur en sådan här intersubjektivistisk förankring för det etiska samtalet kring demokratins värden ska uppfattas, givet förekomsten av läror och ståndpunkter som står i strid med dessa värden?

Vad är kommunikativ etik?

För det första bör det noteras att det perspektiv på det etiska värdegrundssamtalet som i det föregående utmönstrats är »kommunikativt« i den meningen, att det uppfattas som genomsyrat av en öppen dialog mellan deltagare som tillsammans skapar det etiska utbyte av överväganden, reflexioner, argument, ståndpunkter och ställningstaganden som inom ramen för det ser dagens ljus. I själva verket kan de alla ses som »medskapare«: de bidrar alla utifrån sina respektive olikheter vad gäller kön, sexuell identitet, etnisk bakgrund, sociala och kulturella förhållanden och så vidare till den dialog vars syfte är att inom ramen för olika samhälleliga kontexter tolka och gestalta den demokratiska värdegrundens värden. Inga synpunkter är förbjudna att lyfta fram till beaktande: ett etiskt samtal som profilerar ett förhållningssätt till dessa värden kan i någon mening censureras. En sådan här öppenhet står inte i strid med vad vi tidigare, med udden riktad mot en renodlat deliberativ uppfattning, hävdade, nämligen att det demokratiska samhällets företrädare har ett moraliskt ansvar för att markera de gränser bortom vilka kränkningar, diskriminerande och exkluderande förhållningssätt tornar upp sig. För att kunna beakta och bemöta sådana förhållningssätt måste man våga ta upp dem till diskussion, men det betyder givetvis inte att man också härigenom ger sitt stöd för att de på ett eller annat sätt bör kunna gestaltas och omsättas i handling. De demokratiska skyldigheterna tar inte semester bara för att rätten att hysa odemokratiska ståndpunkter medges.

Det är viktigt att – återigen – notera att den (öppna) dialogen kring den demokratiska värdegrundens värden måste föras på olika områden i samhällsgemenskapen: i skolor, på arbetsplatser, i näringslivet och i sjukvården, i fackliga och politiska sammanhang och så vidare. Inte något sammanhang är för litet och inte något är för stort för att ge utrymme för människor att agera medskapare i det etiska samtalet. Detta samtal kan och bör dessutom föras – inte bara i nationellt begränsade kontexter – utan också i internationella sammanhang. De centraletiska värden och normer som härvidlag bör stå i centrum äger sin giltighet i ett vidare perspektiv än ett »svenskt, kristet, västerländskt«.

Ontologiska förutsättningar

Nämnda tolkning av det kommunikativa, etiska samtalet kring den demokratiska värdegrundens värden vilar på den ontologiska förutsättning vi tidigare i den här studien anfört. Vi har i det föregående framhållit att dessa värden inte kan på i någon mening »objektiva« grunder vare sig visas äga giltighet eller vara »sanna«, eftersom de inte kan betraktas, diskuteras eller bedömas som vore de självständigt existerande oberoende av mänskliga överväganden. Det betyder emellertid inte heller – vilket vi också slagit fast i den tidigare

framställningen – att de skulle vara godtyckligt formulerade eller kunna betraktas ur relativistisk synvinkel. Värdena kan nämligen med hjälp av empatikriteriet och universaliserbarhetstesens vila på en intersubjektiv grund, vilket inte frikopplar dem från människors medskapande men inte heller låter dem förlora sin allmängiltighet. Centraletikens normer och värden, ovan exemplifierade med bland annat den »gyllene regeln«, är uttryck för en sådan här allmän giltighet baserad på mänsklig inlevelseförmåga. Detta är också vad som behövs för att förankra den demokratiska värdegrundens värden etiskt och existentiellt, utan att därför gå så långt som att objektivera dem och betrakta dem som självständigt existerande facit, färdiga att studera och tyda för den som så vill och önskar.

Den kommunikativa etikens ontologiska förutsättningar kommer till uttryck i den medskapande aktivitet de i värdegrundssamtal deltagande gestaltar genom att bidra med synpunkter, argument och ställningstaganden utifrån sina respektive olikartade egenskaper och omständigheter.

Ett etiskt tolkningsföreträde?

Man kan här fråga sig hur företrädaren för en demokratisk värdegrund bör förhålla sig i en etisk dialog där också representanter för odemokratiska uppfattningar får komma till tals. Om de demokratiska värdena inte existerar i objektiv mening: med vilken rätt anser sig nämnda företrädare förfäktas dem som allmängiltiga, och som skäl för att värdepedagogiskt markera en skyldighet att efterleva dem också för den som representerar en annan etisk grundsyn?

Svaret på denna fråga är trefaldigt. För det första är det just en demokratisk värdegrund som förankrar den rätt att fritt hysa uppfattningar och ståndpunkter, vilken omfattar även den som inte delar en positiv inställning till densamma. I ett samhälle präglad av en odemokratisk värdegrund är det långtifrån självklart att just homofoben, sexismen eller rasisten skulle få tänka och tro vad de vill och önskar. Alla odemokratiska samhällen vilar inte på exakt samma värden, och man skulle mycket väl kunna tänka sig att många av dem som i vårt samhälle kränker de demokratiska värdena i en icke demokratisk samhällsgemenskap inte skulle tillåtas ge uttryck för just de specifika uppfattningar de representerar. Det är den demokratiska värdegrundens som oreserverat ger utrymme för var och en – också den som företräder en på något sätt intolerant, etisk ståndpunkt – att utnyttja tanke- och trosfrihet.

För det andra bör företrädare för en demokratisk grundsyn tillerkännas etiskt tolkningsföreträde, därför att de konsekvent tillämpar de existentiella förutsättningar det här livet erbjuder oss människor. Eftersom ingen av oss valt att födas eller att leva i någon specifik situation eller kontext, ter det sig godtyckligt att från gemenskapen exkludera vissa människor med hänsyn till egenskaper eller omständigheter vilka utgör ett resultat av livets ibland mer, ibland mindre, grymma lotteri. Oavsett vilken egenskap eller omständighet som här identifieras som kriterium för diskriminering, så kommer det att framstå som godtyckligt och som omöjligt att på vare sig rationella eller etiska grunder motivera. Det universella människovärdet, tolkat i termer av allmängiltiga rättigheter och skyldigheter, genererar inte några sådana godtyckliga anspråk, utan faller tillbaka på

det förhållandet att vi alla, oavsett vilka specifika egenskaper och omständigheter som är våra, görs till föremål för ett alla inkluderande förhållningssätt där ingen i moralisk bemärkelse spelas ut mot någon annan.

För det tredje, slutligen, förankrar den demokratiska värdegrundens bas i empatikriteriet och universaliserbarhetstesens sammantagna den förutsättningen, att var och en oavsett hur livsomständigheter i olika bemärkelser kan variera har rätt att bli föremål för ett moraliskt förhållningssätt. Livet är inte oföränderligt och goda och lyckliga omständigheter kan förvandlas till sina motsatser. Det demokratiska värdegrundsvärdet »solidaritet med svaga och utsatta« kan exempelvis visa sig utgöra det räddande nät som fångar upp den som, till följd av olyckliga omständigheter eller villkor, får sin livssituation försämrad. Ingen människa har någon garanti för att hon inte själv ska bli drabbad av sådana försämringar, och därvidlag utgör den demokratiska värdegrundens värden en etisk och existentiell trygghet för alla, oavsett vilken position man just för tillfället befinner sig i.

Dessa tre skäl utgör tillsammans en betydelsefull kärna i den etiska dialogen kring den demokratiska värdegrundens värden, och ligger i linje med såväl antagandet om en etisk allmängiltighet som det universella människovärdet. Det är människans inlevelseförmåga som här spelar en aktiv roll, och de värdepedagogiska metoder som härvidlag kan utformas är lika lite strikt objektivt som strikt subjektivt grundade. En intersubjektivistisk grundsyn förankrar det etiska värdegrundssamtalen, utan att falla i vare sig objektivismens eller relativismens oberättigade och olyckliga diken.

Existerar den demokratiska fundamentalismen?

Det är inte felaktigt att beskriva en sådan här syn på den etiska värdegrundsdialogen som uttryck för en demokratisk »värdegrundsfundamentalism« – förutsatt att man då påminner sig om vad som tidigare understrukits, nämligen att ordet »fundamentalism« inte bara genererar negativa, utan också positiva, referenser. Det är här inte fråga om en lära som med hänvisning till exempelvis en eller annan förment »helig skrift« motiverar ett exkluderande förhållningssätt gentemot människor med hänsyn till de olikheter de representerar, eller gör anspråk på att uttrycka en evig och för människor odisputabel sanning.

En demokratisk värdegrundsfundamentalism riktar sig, för det första, till alla människor oavsett vilka de är eller vilka egenskaper och omständigheter de representerar. Var och en hävdas vara delaktig av det universella människovärdet, var och en tillskrivs ett etiskt likaberättigande och var och en tilldelas i lika mån såväl demokratiska rättigheter som demokratiska skyldigheter. Detta är ett utslag av en »god fundamentalism«, därför att den demokratiska värdegrund som här står i centrum förankras i ett etiskt fundament vilket motiverar och värnar alla människors lika rätt till upplevelse av mening i livet. Dessutom anges i formuleringen av detta fundament uttryckligen att den som befinner sig i en underordnad position av något slag – vilket är en omständighet som kan komma att drabba

vem som helst av de berörda – ska kunna resa anspråk på att göras till föremål för särskilda insatser. Det är detta förhållande som bland annat värdegrundsvärdet »solidaritet med svaga och utsatta« refererar till och ger stöd för.

För det andra kan en sådan här värdegrundsfundamentalism betraktas som »god« därför att den, till skillnad från alternativa och exkluderande fundamentalismer, inte skiljs från och görs oåtkomlig för människors förmåga att vara medskapande i den etiska och demokratiska processen. Javisst: den demokratiska värdegrundens värden står klart och tydligt formulerade, och i enlighet med denna värdegrundens etiska och existentiella förankring kan de inte betraktas som förhandlingsbara. Men när det gäller själva tolkningen och tillämpningen av dessa värden så är det, i enlighet med vad vi ovan antagit, den »kommunikativa« och »öppna« vägens politik som gäller. Den etiska dialogen kring värdegrundsvärdena står öppen för var och en att delta i, var och en erbjuds en plats för medskapande i den demokratiska process vars syfte är att så långt möjligt realisera visionen om det universella människovärdet och den universella rätten till upplevelse av mening. Här exkluderas ingen ur det etiska samtalet på grund av kön, sexuell identitet, etnisk bakgrund eller någon annan specifik egenskap, och här är heller inte målsättningen att någon på sådana grunder, i ett framtida samhälle, ska uteslutas ur den mänskliga gemenskapen. Målsättningen är istället den omvända: var och en ska i kraft av sin delaktighet av det universella människovärdet inneslutas i samhällsgemenskapen, och där försäkras förutsättningar att fritt utöva rätten till upplevelse av mening.

En sådan här »god värdegrundsfundamentalism« är därför inklusiv, inneslutande: alla människor, oavsett specifika egenskaper eller livsomständigheter, erbjuds en delaktighet i den demokratiska och etiska process vars mål är ett samhälle där ingen exkluderas eller diskrimineras. Det är här fråga om en process där det integrera(n)de medborgarskapet fokuseras, och drömmen om det goda samhället och den goda människan sätts i blickfånget.

Att agera och betrakta

En förutsättning för att denna process, i form av en konstruktiv etisk dialog kring den demokratiska värdegrundens värden, ska utvecklas, är att så många som möjligt erbjuds tillfälle att vara delaktiga av den. Det är skillnad mellan att inifrån »agera« i och att utifrån »betrakta« vad som händer och sker, och det demokratiska samhällets företrädare har här ett stort ansvar för att se till att inte enskilda eller grupper, oavsett vilka de är, etiskt marginaliseras eller sätts på undantag i förhållande till den pågående etiska dialogen.

Naturligtvis kan skola och utbildning här spela en fundamental roll – och det är väl också detta förhållande som utgör skälet till att så mycket av det som sagts på värdegrundsforskningens område varit fokuserat just på skol- och utbildningsvärlden. Men den etiska dialogen förs också på många andra håll i samhället – i näringsliv, på arbetsplatser, i sjukvårdssammanhang, fackligt och politiskt och så vidare.

Vad som i en än större utsträckning än vad som för närvarande är fallet borde sättas på dagordningen är emellertid frågan hur denna dialog kan och bör utvecklas ytterligare. Etiska frågor löser man

inte genom att under en eller annan dag med hjälp av föreläsare och konsulter låta ungdomar eller anställda ta del av allmänna och ofta rätt så teoretiska föredrag och genomgångar. Den etiska dialogen kommer inte att landa i människors hjärtan förrän de givits möjlighet att i mycket konkreta ordalag få diskutera och vara medskapande i samtalet, att reflektera över vad det innebär att vara människa och leva i relation till andra som på många sätt är lika, men på minst lika många sätt är olika, en själv. Det etiska samtalet måste, var det än förs, självklart ges en tydlig ideologisk förankring – och den finns redan i form av den demokratiska värdegrundens värden. Problemen och svårigheterna är mindre knutna till själva formuleringen av dessa värden, än till tolkningen och tillämpningen av dem. Därför krävs för ett konstruktivt etiskt samtal att de deltagande ges tillfälle att på olika sätt och utifrån sina specifika förutsättningar och omständigheter *gestalta* vad demokratins värden i praktiken kan tänkas innebära: i vardagslivet, i familjelivet, i arbetslivet, i de sociala relationerna, i förväntningarna på samhällets offentliga företrädare såsom politiker och myndighetsutövare och så vidare.

För att så många som möjligt ska få tillfälle att aktivt delta och vara medskapande i den etiska dialogen, bör således den demokratiska värdegrundens värden göras till föremål för konkreta tolkningar och tillämpningar vilka lämpar sig för diskussioner som har en hög grad av angelägenhet för de människor som berörs av sådana situationer där värdegrundsvärdena sätts på prov. Det kan handla om arbetsplatskonflikter, utslag av diskriminering, exempel på upplevelser av utanförskap eller något annat. Här finns givetvis ett stort behov av att människor med livserfarenhet finns på plats i diskussionen: den som har en längre erfarenhet av rutinerna på en viss arbetsplats har exempelvis en kunskap som är högst betydelsefull när man där reflekterar över en etiskt relevant problematik. Här finns också ett stort behov av dem som professionellt ägnat sig åt etik- och värdegrundsforskning. Även om ett aktivt deltagande i den etiska dialogen kräver att denna har ett fokus på konkreta problem och möjligheter, så kan inte de teoretiska perspektiven negligeras. Det är genom att ge plats för både teori och praktik som det etiska samtalet kan föras framåt på ett konstruktivt sätt.

Den demokratiska värdegrundens representanter

Vad som nu framhållits angående vikten av att samtliga medborgare i det demokratiska samhället erbjuds tillfälle att agera medskapare i den etiska dialogen kring värdegrundens värden, implicerar givetvis att samtliga medborgare också kan och bör betraktas som representanter för dessa värden. Detta etiska representantskap varken kan eller får förbehållas vissa utvalda personer som så att säga tillåts inta något slag av mer eller mindre auktoritära expertpositioner när det kommer till att tolka och tillämpa värdegrundsvärdena.

Å andra sidan innebär inte detta att man inte skulle kunna finna vissa grupper av medborgare som kan tillskrivas ett särskilt ansvar för både *att* den etiska dialogen förs och hur den förs och bereds tillfälle att komma till uttryck i konkreta insatser. På ett plan kan till exempel vuxna medborgare sägas ha ett sådant särskilt ansvar i

förhållande till barn och ungdomar – inte minst föräldrar och skolpersonal kan i det här sammanhanget lyftas fram. På arbetsplatser kan arbetsgivare och fackliga representanter på motsvarande sätt tillskrivas ett liknande ansvar för att värdegrundsdialogen förs och för att denna dialog följs upp och, där så är nödvändigt, tillåts resultera i konkreta åtgärder. Det kan handla om att praktiskt motverka mobbning, bristande jämställdhet, diskriminering och utanförskap, eller kanske att på mer eller mindre tydliga sätt diskutera hur demokratiska rättigheter och demokratiska skyldigheter ska gestaltas i konkreta situationer.

På en mer allmän nivå har inte minst politiska företrädare och myndighetsutövare ett särskilt ansvar för att den etiska dialogen kring värdegrundsvärdena får pulsera på olika områden i det demokratiska samhället. JämO, HomO och DO är exempel på myndigheter där det officiella uppdraget just riktas mot en fokusering på olika relevanta dimensioner av en sådan dialog, och detsamma kan sägas med avseende på exempelvis Integrationsverket och det relativt nybildade Forum för levande historia.

För att dessa myndigheters ansvar för den etiska dialogen kring värdegrundsvärdena på olika samhällsområden ska kunna ta form och utvecklas, är det av stor vikt att forskningsvärldens representanter engageras i olika faser av arbetet. Dessa representanter kan bidra med sådana teoretiska perspektiv på värdegrundsproblematik som annars skulle kunna bli förbisedda, och i många fall föreligger också – som tidigare nämnda Gunnel Colneruds och Robert Thornbergs värdegrundsstudie utgör ett exempel på – empirisk forskning som är nödvändig att beakta om en konstruktiv strukturering och ett framgångsrikt genomförande av relevanta etiska samtal ska kunna verkställas. En etisk dialog kring den demokratiska värdegrundens värden bör byggas nedifrån och upp, snarare än tvärtom, och i den meningen är det av största vikt att empiriska studier som ger vägledning rörande etikens plats i exempelvis skolor och i arbetsliv ges en framträdande position när värdegrundsarbetet ska utformas, planeras och genomföras.

Det finns härvidlag också en lång rad specialistkompetenser som inom ramen för ett sådant arbete bör konsulteras och erbjudas medverkan. Det kan till exempel handla om specifika kultur- eller religionsvetenskapliga perspektiv som i många sammanhang är nödvändiga att beakta när värdegrundsproblematik eller värdepedagogik ska ventileras. Det kan också, som vi i den här studiens avslutande kapitel ska se prov på, handla om genusvetenskapliga överväganden som kan bidra till att både bredda och fördjupa en analys, en tolkning och en tillämpning av exempelvis det demokratiska värdegrundsvärdet »jämställdhet«.

Sådana här forskningsreferenser är givetvis också fundamentala att beakta för det demokratiska samhällets valda representanter – de politiska företrädarna – när de på olika nivåer och i varierande kontexter har att verka för ett underlättande av en etisk dialog kring värdegrundsvärdena, och när de på olika områden ska finna vägar att stödja ett förverkligande av ett sådant allmängiltigt förverkligande av det universella människovärdet vilket utgör själva kärnan i den demokratiska värdegrunden. Oavsett om det är ekonomiska, juridiska eller andra slag av överväganden som ventileras med relevans för den demokratiska värdegrundens värden och en etisk

dialog kring deras tolkning och tillämpning, bör forskning kring värdegrund, värdepedagogik och olika specialistdiscipliner ges en framträdande konsultativ position.

Upplysningsprojektet och demokratin

Ett värdegrundsarbete kan nu emellertid inte genomföras enbart på basis av föreställningen att alla människor i en samhällsgemenskap verkligen i praktiken beaktar och försvarar demokratins värden. Även om visionen om människans inneboende förmåga att göra gott i enlighet med den sokratiska grundsyn vi tidigare förfäktat måste förankra detta arbete om det ska kunna genomföras konstruktivt, så måste arbetet också ta hänsyn till ett (vad vi tidigare kallat) »paulinskt« perspektiv på människan: verklighetens människor gör inte bara gott och rätt, utan också ont och orätt.

Upplysningsprojektets målsättning att varje människa har förutsättningar att utvecklas etiskt och moraliskt kan inte sättas åt sidan i dialogen kring den demokratiska värdegrundens värden, men en sådan dialog kan inte heller – i enlighet med vad vi i det föregående hävdade, nämligen att en renodlat deliberativ syn på denna dialog inte kan motiveras, därför att det av och till föreligger ett behov av att argumentativt, värdepedagogiskt och i förekommande fall juridiskt markera gränser gentemot kränkande och exkluderande förhållningssätt – befrias från tydliga signaler rörande vikten av att i både teori och praktik värda de demokratiska värdena.

Oavsett i vilket samhälleligt sammanhang den etiska dialogen förs är det av största vikt att de centraletiska normer och principer som förankrar demokratins värdegrund görs tydliga och värnas, men det betyder inte att en pekpinns eller bestraffningarnas pedagogik är den enda möjliga. Den demokratiska värdegrunden upprätthålls inte främst med hjälp av straff och dom, utan i en tilltro till människors moraliska utvecklingsmöjligheter där vägledning, diskussion, samtal och argumentation utgör de viktigaste ingredienserna. I skolor, på arbetsplatser och i andra sammanhang där den etiska dialogen förs måste signalerna om tilltro och tillit kontinuerligt sändas ut och förtydligas. Den som åtnjuter ett förtroende kommer som regel ta sig moraliska ansvar, den som förväntas missbruka förtroendet kommer som regel att känna sig mer ambivalent i förhållande till det som hon eller han får sig tilldelat att göra och utföra. Varje del av värdegrundsarbetet förutsätter att människor görs till föremål för en tilltro, för ett förtroende. Det är en sådan tilltro och ett sådant förtroende som gör det möjligt för dem att axla sitt moraliska ansvar, mogna som människor och ta sig an uppgiften att agera medskapare i den etiska dialogen kring den demokratiska värdegrundens värden.

Kapitel 10

Värdegrunden som etiskt kriterium Att ta den svagares parti

Den »kommunikativa« etik som vi i det föregående knutit till en dialog kring den demokratiska värdegrundens värden, fokuserar på ömsesidighet och öppenhet i det etiska samtalet. Det här är en inställning som pekar hän mot en grundläggande tolkning av moralens plats i människors liv. Människan är inte till för moralens skull: förhållandet är istället det omvända. Moral tillhandahåller under gynnsamma omständigheter redskap för att samlivet människor emellan ska präglas av mening och värde för de parter som möts och lever sida vid sida. Moral har inget egenvärde, utan syftar till att sprida menings- och värdeupplevelser bland människor. Rätten till sådana upplevelser är universell: detta är och måste vara en orubblig utgångspunkt för varje dialog i den kommunikativa etikens anda.

Det här innebär att etiska omdömen, om de ska kunna betraktas som moraliskt rimliga, inte kan föreskriva att ett subjekts rätt till upplevelse av mening och värde inte tillfredsställs på bekostnad av ett annats rätt till sådana upplevelser. Naturligtvis uppstår av och till intressekonflikter mellan olika subjekt och grupper av subjekt, och då kan det bli komplicerat att på intersubjektiva grunder bedöma huruvida en eller annan etisk ståndpunkt är etiskt försvarbar eller ej.

I linje med den grundsyn som kommer till uttryck i den demokratiska värdegrunden är det i sådana här fall principiellt rimligt att utgå från den mest utsattes position. Värdet »solidaritet med svaga och utsatta« intar bland värdegrundsvärdena en central position, därför att värdegrundens etiska och existentiella förankring vilar på antagandet om det universella människovärdet och den universella rätten till upplevelse av mening. Det är den underordnade som måste erhålla stöd för att få sin position förbättrad, det är hennes eller hans avsaknad av fullvärdiga rättigheter som måste prioriteras i ett värdegrundsarbete som ligger i linje med demokratins etiska och existentiella hörnstenar.

Enligt en kommunikativ etik gäller således att den person som uppfattas vara den mest utsatta och den minst gynnade bör få stå i centrum när etiska ställningstagandens och ståndpunkters rimlighet ska bedömas på grundval av moraliska erfarenheter, erfarenheter där upplevelsen av empati intar en nyckelroll. Vad som ska bedömas vara »rätt« respektive »orätt«, »gott« respektive »ont«, måste alltid övervägas med särskild hänsyn till den person som, initialt sett, uppfattas vara sämst ställd. Exakt hur en sådan bedömning sedan kan och bör gestalta sig kan inte fastställas på förhand, men den orubbliga utgångspunkten på ett generellt plan inom ramen för en etisk dialog kring de demokratiska värdegrundsvärdena måste vara att rätten till upplevelse av mening är universell.

Samtidigt är det, som vi tidigare framhållit, viktigt att understryka att den som upplever tvekan eller tvivel inför denna rätt – eller den som till och med vill gå så långt som att förneka den – måste ges möjlighet att uttrycka sin uppfattning. Den kommunikativa etikens metod är dialog, och detta är detsamma som att säga att det öppna samtalet har getts prioritet. Man kan givetvis, som vi också i det föregående har berört, diskutera hur långt toleransen ska sträcka sig gentemot intoleranta och odemokratiska ståndpunkter och uppfattningar. Det kan te sig tveksamt att den som är beredd att på grundval av exempelvis kön, sexuell identitet eller etnisk bakgrund utesluta människor från det etiska samtal som, med hänsyn till relevanta moraliska erfarenheter, ligger till grund för bedömningar av hur de demokratiska värdena ska tolkas och tillämpas, själva utan reservation ska tillåtas delta i detta samtal. Det är emellertid av stor vikt att en dialog omfattar också företrädare för sådana här exkluderande synsätt – vilket inte är detsamma som att ge uttryck för tanken att de också ska tillåtas tillämpa dessa synsätt i sina relationer till andra människor. Skär man av de kommunikativa banden till demokratins motståndare riskerar man att hos dessa odla en offermentalitet som kan komma att ta sig oväntade och oönskade uttryck. Dessutom kan man av ideologiska skäl inte kapa banden till dem: demokratins värden måste också, i enlighet med de demokratiska grundprinciperna, på ett kommunikativt plan tillåtas omfatta också den som inte vill eller kan ge sitt uttryckliga stöd för de aktuella värdena. Det finns många olika sätt att, inom ramen för den pågående etiska dialogen, markera gränser för var dessa värden kränks och överskrids, och de värdepedagogiska metoder som här kan visa sig vara användbara bör prioriteras framför ett drastiskt förhållningssätt där varje slag av kommunikation med företrädare för odemokratiska uppfattningar sägs upp och avslutas.

Vårt förakt för svaghet

Det är viktigt att i en diskussion rörande hur företrädare för odemokratiska uppfattningar bör bemötas inom ramen för den etiska dialogen kring värdegrundsvärdena påminna sig att sådana uppfattningar långtifrån alltid tar sig drastiska och övertydliga uttryck. Det finns grå fält och glidande skalor utmed vilka vi alla av och till riskerar att röra oss, även om vi inte vill gå med på att ge ett uttalat stöd till öppet rasistiska, sexistiska eller homofoba förhållningssätt. Föraktet för svaghet har många ansikten, och ingen av oss kan med gott samvete luta oss tillbaka och mer eller mindre förnöjsamt konstatera att vi själva på denna punkt inte berörs eller drabbas.

I den ofta citerade boken *Vårt förakt för svaghet* framhåller filosofen Harald Ofstad apropå »identifikation med makt och förakt för svaghet« att »föraktets förutsättningar har vuxit sig starkare, och därför måste vi räkna med att det kan komma till uttryck. Ty i och med att det som sker rationaliseras och framställs som förnuftigt och bra har vi blivit bättre på att acceptera att de militärt svaga, de ekonomiskt svaga, de begåvningsmässigt svaga inte har så lätt att klara sig... Vårt förakt för den socialt misslyckade, den socialt onyttiga, för den som förlorar och lider nederlag, är en del av den kraft som driver vårt samhälle till större effektivitet. Det är inbyggt i själva systemet« (Ofstad 1987, s. 198).

I den mån ett sådant här strukturellt förankrat förakt för de svaga och de underordnade kan identifieras och synliggöras, har var och en i det demokratiska samhällets gemenskap ett moraliskt ansvar att bidra till en etisk förändring av den människosyn som på olika sätt kommer till uttryck i exkluderande och diskriminerande förhållningssätt och attityder. Den etiska dialogen kring värdegrundsvärdena måste fokusera på allas vår benägenhet att av och till inordna oss i de samhälleliga över- och underordningar som är förhärskande, och låta utmönstra värdepedagogiska metoder som pekar hän mot en förändring som ligger i linje med den demokratiska värdegrundens etiska och existentiella förankring i antagandet om det universella människovärdet och den likaledes universella rätten till upplevelse av mening. Varje tillfälle att tolka och tillämpa empatikriteriet och universaliserbarhetstesens måste tas i akt, och varje situation där det är möjligt att spåra utslag av exkluderande och diskriminerande förhållningssätt lyftas upp till belysning, reflexion och diskussion. Det demokratiska samhällets företrädare kan inte förfäkta demokratins värden, inklusive »solidaritet med svaga och utsatta«, samtidigt som de negligerar eller avhåller sig från att motverka sådana strukturella över- och underordningar som riskerar att planteras som naturliga eller normala företeelser i människors medvetanden. Där en människa far illa, är osedd, blir förbigången eller kränkt har den demokratiska värdegrunden sin allra främsta roll att spela och sin viktigaste uppgift att fylla.

För att kunna föra in ett konstruktivt motverkande av sådana här exkluderande förhållningssätt och attityder i den etiska dialogen kring värdegrundsvärdena, krävs att man inledningsvis vågar erkänna det förhållandet att det universella människovärdet och den universella rätten till upplevelse av mening i praktiken inte respekteras överallt och i alla situationer. För att kunna göra något åt problemet måste man först och främst se att det finns ett problem att möta och hantera. Det kräver att man, trots en stolthet och tillfredsställelse över att leva i ett demokratiskt land, har modet att erkänna att inte alla mellanmänniska relationer, trots goda, officiella intentioner, fungerar i enlighet med demokratins värden. Man måste exempelvis våga se att det bland medborgarna i den samhälleliga gemenskapen råder orättvisa förhållanden och omständigheter som strider mot det universella människovärdet.

Inte alla samhällsdebattörer på den svenska arenan har velat gå med på att en sådan här inställning är rimlig. I Svaghetens moral, en publikation som enligt baksidestexten »visar...att det inte finns några »svaga grupper«, och att svensk välfärdspolitik är kränkande i sin människosyn«, säger till exempel Dick Erixon: »Förr var det självklart för människor att ta sig vidare i livet för egen maskin, eftersom denna strävan genererade stolthet och tillfredsställelse, trots de många gånger fysiskt tunga och ekonomiskt begränsade villkoren. Idag uppmanas människor att ge upp, att sluta tro på sig själva. Och vem kan stå emot, när den kategori man själv anses tillhöra dag ut och dag in av politiker och debattörer stämplas som svag? Det kanske är sant? Har mina föräldrar utländsk bakgrund är jag invandrare och som sådan svag. Har jag föräldrar med missbruk eller sociala problem får jag ständigt höra hur utsatt och svag jag är. Den underliggande tonen är att samhället ber de utsatta att lägga sig ner och ropa på hjälp, så att sociala experter och krisgrupper får rycka ut« (Erixon 1999, s. 26).

Det är inte helt lätt att bedöma vilken tes Erixon önskar driva i sin publikation. Om den är att utsatta människor inte verbalt och omsorgsmässigt bör behandlas som utsatta, tycks risken för ett elitistiskt och oempatiskt samhälles inbrytande inte ligga långt borta. Kan personlig, social och ekonomisk utsatthet elimineras genom att förtigas och inte nämnas vid namn? Om tesen istället är att de utsatta människor som existerar kommer att känna sig än mer utsatta genom att göras till föremål för särskilda åtgärder – personliga, sociala och ekonomiska – tycks en konsekvens bli att ett samhälle bör låta sina mindre bemedlade medborgare att själva lösa sina problem på egen hand, vilket knappast indikerar en mer etiskt konstruktiv hållning än från det förra alternativet! Om tesen, för det tredje, ska tolkas som så att inga utsatta människor över huvud taget existerar – eller rentav *kan* existera – syns den inte bara avslöja en oreflekterad hållning och en cynisk människosyn. Den tycks dessutom sakna förankring i den verklighet som för inte så få ter sig bisiter, rå och orättvis.

Erixons argumentation bygger på en polarisering mellan å ena sidan ansvar och å den andra frihet: den som inte tillåts ta ansvar för sitt eget liv kommer inte att kunna utnyttja sin mänskliga frihet att göra något av detsamma utan att för att så ska ske göras till föremål för mer eller mindre konstanta hjälpinsatser från till exempel samhällets sida. Den människosyn som i det föregående har knutits till den etiska dialogen kring värdegrundsvärdena, och som exemplifierats med Ofstads tidigare citerade uttalande, inbegriper inte någon sådan polarisering. Varje medborgare i den demokratiska samhällsgemenskapen tillskrivs en moralisk *frihet under ansvar*, där rättigheter och skyldigheter relateras till varandra i enlighet med det universella människovärdet. Värdegrundsvärdet »solidaritet med svaga och utsatta« innebär att särskilda insatser behövs för de medborgare som av olika skäl inte har förutsättningar för att bevaka och praktisera sina demokratiska rättigheter och sitt människovärde, men det betyder inte att målet är att dessa människor ska fränkännas ansvar för sitt eget liv och för hur detta kommer att gestalta sig i olika hänseenden. De insatser som från samhällets sida kan motiveras med hänsyn till en »solidaritet med svaga och utsatta« bör vara ägnade att förbättra den personliga, sociala, ekonomiska och etiska situation där den mer eller mindre tillfälligtvis utsatta människan befinner sig – en situation i vilken var och en av övriga medborgare också under bestämda omständigheter skulle kunna komma att hamna – men inte att cementera ett beroende av sådana insatser.

I enlighet med vad som i det föregående antagits gälla är solidaritetsvärdet fundamentalt för den som önskar förverkliga drömmen om det goda demokratiska samhället, och därför kan man inte inom ramen för den etiska dialogen kring värdegrundsvärdena bortse från det faktum att också det existerande demokratiska samhället präglas av olika slag av över- och underordning där vissa människor befinner sig i en starkare och andra i en svagare position. Om den demokratiska värdegrunden ska kunna gestaltas och utvecklas måste den pågående dialogen kring dess värden vila på en realistisk och vederhäftig grund, även om man skulle önska att det omgivande samhället på många relevanta områden såg annorlunda ut vad gäller de mellanmännsliga relationerna.

Självförvållandeprincipen

Den människosyn som kommer till uttryck i exempelvis Erixons resonemang ovan, kan lätt knytas till en tillämpning av den så kallade »självförvållandeprincipen«. För några år sedan presenterade docent Åke Bergmark en intervjuundersökning enligt vilken påfallande många av respondenterna, alla ansvariga för eller delaktiga i arbetet med att hantera socialbidrag, sade sig förespråka att den som själv förorsakat den situation som lett till att behovet av ekonomiskt bidrag föreligger bör anses vara mindre berättigad till det än den som oförskyllt hamnat i en socialt och ekonomiskt utsatt situation (*Dagens Nyheter* 960624). Vad de här ger sitt stöd för är ett praktiserande av nyssnämnda princip: det vill säga den som av egen brist eller oförmåga försätter sig i en trängd situation bör inte kunna påräkna stöd, eller lika mycket stöd som andra, från omgivningen eller det samhälle i vilket hon lever.

Många gånger tycks något slags tolkning av självförvållandeprincipen ligga till grund för argument för strängare straff för brottslingar och hårdare tag för normbrytare. Det är som om varje enskild människa betraktades som en värld av möjligheter vilka hon av egen kraft måste lyckas göra något av om hon inte ska riskera att bli negativt särbehandlad vad gäller stöd och omsorg, som om hon sågs vara en isolerad ö i det omgivande samhället som har att klara sig själv och på egen hand, som om hennes förutsättningar för att utvecklas personligt och moraliskt inte alls stod i någon relation till hem- och skolmiljö, familje- och uppväxtförhållanden, social och ekonomisk situation och så vidare.

Självförvållandeprincipen skulle, om den fick råda, skapa ett hårt och omänskligt samhälle. Det är inte bara det att det rent faktiskt många gånger är omöjligt att avgöra vad eller vem som är »skuld till« vilka brister och tillkortakommanden. Om personen A börjar missbruka alkohol efter en uppslitande skilsmässa: vems är skulden till detta? Är det över huvud taget intressant att göra denna situation till föremål för bedömningar utifrån skuldbegreppet? Vore det inte rimligare att, som i Ludvig Holbergs välkända skådespel *Jeppé på berget*, fråga *varför* Jeppé super och försöka hjälpa honom utifrån de förutsättningar han har än att strikt konstatera *att* han missbrukar och att han därför får skylla sig själv när han mottar beskedet att något stöd och någon omsorg inte kan tilldelas honom?

Dessutom glömmes den som förespråkar självförvållandeprincipen att vi alla av och till möter livets svåra sidor och att vi har olika förutsättningar att hantera dem. Barn som lever i hem där pappan återkommande misshandlar mamman är på många sätt utsatta och har ett särskilt behov av stöd och hjälp. De bilder av vad som hemmaplan är ett normalt förhållningssätt i konfliktsituationer är här inte lätta att bära och detsamma gäller för den som växer upp i eller lever under omständigheter med exempelvis missbruks- eller social problematik. Dessa barn har andra bilder av mellanmänskliga relationer med sig till umgänget i skolan och i livet som väntar därefter. Sådana skillnader bör man vara medveten om när man diskuterar etik och ansvar, rättigheter och skyldigheter, inom ramen för en dialog kring den demokratiska värdegrundens värden.

Vi har alla olika förutsättningar, alltifrån personliga och sociala till ekonomiska och materiella, att hantera de situationer som möter utmed vår livsväg. När konflikter uppstår kan det vara en stor hjälp

att vara förankrad i en trygg hemmiljö där omtanke och respekt präglar samvaron. En sådan förankring kommer inte alla till del och man måste därför visa förståelse för den som saknar identifikationsbilder vilka kunde spela en utvecklande roll i det moraliska livets tillväxt.

Det finns alltid skäl och orsaker till att vi människor betar oss så som vi gör och vi handlar inte alltid på ett sätt som kan betraktas moraliskt eftersträvansvärt. Därför får inte domen falla hård över den som inte når ända fram på vägen eller över den som misslyckas med att i en given situation ta vara på sin inneboende förmåga till empati och respekt. Sådana misslyckanden drabbas vi alla av då och då och ingen av os förtjänar att bli dömd efter anklagelse att vi själva skapat en situation som försätter oss i ett utsatt läge. Givetvis måste vi lära oss att ta ansvar för de handlingar vi utför men detta är något annat än att bli bedömda utifrån en självförvällandeprincip som på ett skenbart lättmanövrerat sätt avgör vem som är »skuld till« sina tillkortakommanden och vem som inte är det.

Den etiska dialogen kring den demokratiska värdegrunden kan inte på ett moraliskt tillfredsställande sätt genomföras under beskydd av nämnda princip. En sådan dialog har, i linje med vad som tidigare framförts, att bygga på visionen om varje människas inneboende förmåga att göra rätt och gott, och på antaganden om det universella människovärde vilket bäst förklaras i termer av demokratiska rättigheter respektive demokratiska skyldigheter.

När rädsla urholkar själen

Rädsla urholkar själen är titeln på en av den tyske regissören Rainer Werner Fassbinders tidigaste och mest uppmärksammade filmer. Handlingen bygger på mötet mellan en äldre kvinna, infödd tyska med sparsamt socialt liv och en rätt så bräcklig ekonomi baserad på den låga lön hon har som städerska, och en från Algeriet invandrad yngre man, och filmens huvudtema kan sägas vara omgivningens reaktioner när detta möte utvecklas till en kärleksrelation och till äktenskap, och de båda parternas känslor och reaktioner inför dessa.

På ett övertygande sätt låter Fassbinder filmens många personer gestalta det exkluderande förhållningssättets alla ansikten i form av ilska, förakt, nedlåtenhet, förskjutande, skepsis, misstänksamhet, avund, ledsnad – och, inte minst, *dom*: den som inte följer rådande normer bör inte bara beklagas utan förpassas till ensamhet och utanförskap. De exkluderande attityderna ackompanjeras av högst konkreta tillämpningar av självförvällandeprincipen.

När man inom ramen för en etisk dialog kring demokratins värden diskuterar de exkluderande förhållningssättets psykologi har man att, oavsett om det handlar om ämnen som berör exempelvis rasism, sexism eller homofobi, mobbning, kränkningar eller trakasserier, brott och straff eller liv och död, ständigt påminna sig om de dramatiska risker som är förknippade med ett tanke- och handlingsmönster som på ett eller annat sätt sanktionerar över- och underordningar människor emellan. Det är inte bara det att de som drabbas av diskriminering och utanförskap själva blir till offer för ett omoraliskt förhållningssätt som strider mot det universella människovärdets grundläggande principer och mot den demokratiska

värdegrundens värden. Också förtryckaren blir ett offer – den som odlar ett exkluderande förhållningssätt förlorar den naturliga tilliten till människor i den omgivande världen, i det omgivande samhället, till *medmänniskorna* som möter på vägen, och insikten om den trygga etiska och existentiella förankring som upplevelsen av att tillhöra den inklusiva moraliska gemenskapen utgör.

Ingen människa är en ö, vi är alla beroende av varandra och var och en av os bör behandlas så att vi med gott samvete och utvecklad självkänsla kan säga »jag vet att just jag gör en positiv skillnad i världen bara i kraft av det faktum att jag är just jag«. Den centrala etiska »gyllene regeln« står och faller med en medvetenhet om varje människas rätt att bli respekterad för just den hon är snarare än anses vara beroende av vad hon *gör* eller *åstadkommer*. Det är en sådan här människosyn som utgör grunden för det goda – och det integrera(n)de – medborgarskapet. Människors olikheter ses som möjligheter snarare än som hinder, och var och en med hennes eller hans specifika kombination av förutsättningar, egenskaper och talanger betraktas som en tillgång för samhällsgemenskapens fortlevnad och utveckling.

Paradigmskiften och värden

I en öppen värdegrundsdialog som genomförs i den kommunikativa etikens anda, bör utrymme lämnas också för den som önskar ifrågasätta demokratins värden att yttra sig. Om ett samhälles medborgare ska erbjudas att agera medskapare i en sådan dialog, och om denna dialog ska kunna vara vederhäftig och verklighetstrogen, kan man inte förbjuda en eller annan ståndpunkt att komma till – verbalt – uttryck i diskussionen. Var och en måste tillerkännas rätten att få delta i samtalet – samtidigt som var och en givetvis tillerkännas rätten att kritisera och ta ställning mot sådana odemokratiska och exkluderande uppfattningar som härvidlag ges en identifierbar röst.

För att den demokratiska värdegrundens värden ska kunna försvaras och vårdas, och för att exkluderande förhållningssätt ska kunna hållas i schack, krävs emellertid att verksamma värdepedagogiska metoder sätts på dagordningen. I enlighet med vad vi tidigare slagit fast i vår kritik av en renodlat deliberativ syn på det demokratiska samtalet måste gränser kunna markeras för var den demokratiska värdegrundens värden riskerar att kränkas.

Men på samma sätt som rädsla för det okända kan väcka just exkluderande förhållningssätt till liv, kan rädsla hos den som skulle önska vilja bemöta sådana förhållningssätt förlama och passivisera. De flesta människor tycks uppenbart benägna att vilja följa demokratiska, värdepedagogiska metoder när de går in i en etisk dialog som rör värdegrund och människosyn. Därför är det betydelsefulla att så många som möjligt av dem erbjuds plats och utrymme i samtalet. Om odemokratiska värden ska kunna bemötas och förändras, och om man önskar hjälpa ett paradigmskifte på vägen när det handlar om att argumentera mot odemokratiska värdegrunders rimlighet och hållbarhet, måste det moraliska ansvaret spridas så att motståndet mot sådana värdegrundsperspektiv vidgas och intensifieras. Detta är att verka för ett vidgat medborgerligt medskapande i den etiska, demokratiska processen.

Xenofobi, homofobi och sexism

I det föregående har vi åtskilliga gånger återkommit till rasistiska, homofoba och sexistiska ståndpunkter och handlingar som exempel på uttryck för exkluderande förhållningssätt. Det förhållandet att dessa tre uttryck sammanförs ska inte tolkas som så att de alltid och överallt, inom ramen för den etiska värdegrundsdialogen, skulle kunna mötas och hanteras på samma – eller ens likartat – sätt. Xenofobi, homofobi och sexism är grenar på samma trista och omoraliska träd, men de värdepedagogiska metoderna för att bemöta dem kan och bör variera efter sammanhang och kontext. Det kan till exempel vara stor skillnad mellan att bemöta dessa exkluderande förhållningssätt när de gestaltas bland ungdomar och när de gör det bland vuxna.

De värdepedagogiska metoderna man väljer att använda sig av bör anpassas efter vilka sammanhang och vilka personer som är berörda. Gemensamt för dessa olikartade metoder är emellertid att de alla bör falla tillbaka på ett värn för den universella rätten till upplevelse av mening och det universella människovärdet, tolkat i termer av demokratiska rättigheter och demokratiska skyldigheter.

Rent allmänt kunde man kanske också kunna göra den reflexionen att det möjligen kunde vara lättare att se hur ett exkluderande förhållningssätt i termer av »vi« och »dom« kan ta gestalt med hänsyn till xenofobi och homofobi än när det handlar om sexism. De flesta av oss har visserligen säkert erfarenheter av människor med annan etnisk bakgrund eller med en icke heterosexuell identitet – men i ett fördomsfullt samhälle kan det finnas skäl att misstänka att åtminstone människor med exempelvis homosexuell läggning inte alltid ger sig till känna i offentlighetens ljus. Vad som är helt uppenbart är dock att alla män har erfarenheter av kvinnor – och det utan omsvep: de har och har haft relationer till mödrar, systrar, älskarinnor, fruar och så vidare. Trots rikedomerna av könsöverskridande möten är emellertid fortfarande sexistiska förhållningssätt utbredda och vanligt förekommande på många av samhällslivets områden. Detta kan kanske tyckas märkligt, eftersom argumentet att »rädsla för det okända« här inte finner en lika självklar tillämpning som när det handlar om andra exkluderande uttryck i form av ståndpunkter och ställningstaganden. Vi ska återkomma till detta när vi i nästa, och den här studiens avslutande, kapitel reflekterar över distinktionen mellan »kön« och »genus«.

De diskriminerades dilemma

Här finns det dock anledning att också påpeka att de människor som på ett eller annat sätt blir utsatta för sådana här exkluderande förhållningssätt inte alltid tilldelas helt lättforcerade förutsättningar för att motverka diskriminering. De icke ursprungssvenska personer, de homosexuella och de kvinnor som önskar bekämpa exkluderande förhållningssätt, kan komma att bli försatta i ett etiskt dilemma. Dilemmat förutsätter de definitioner av begreppen norm och avvikelse som överordnade grupper genomför och tillämpar, och som fungerar konserverande med avseende på människors ojämnställda positioner. Å ena sidan tycks den i ett över- och underordnat samhälle möjliga vägen till – det demokratiska värdegrunds-

värdet – »jämställdhet« gå utmed det »normalas« gränstrakter: den som vill möta respekt och acceptans måste anpassa sig till rådande normalitetsprinciper. Å den andra kan inte kampen för underordnade gruppers rättigheter föras om inte deras »särart«, betraktad i ljuset av rådande normer, lyfts fram i anslutning till argumentet att alla människor – också »avvikarna« – omfattas av principen om en universell rätt till ett gott, meningsfullt och fritt liv utan kränkningar.

Om jag är homosexuell, somalier eller kvinna har jag rätt till min identitet även om denna avviker från vad som anses vara »normalt«, och kampen för denna rätt kan inte inbegripa en reduktion eller ett negligierande av min upplevelse av den jag är utan att en kränkning av personligt slag begås. Min rätt att leva som homosexuell, som invandrare eller kvinna kräver respekt för den identitet jag har, snarare än för en identitet som det överordnade samhället förväntar sig att jag borde ha. Jämställdhetsarbete går i korthet inte ut på anpassning till det »normala«, utan likvärdig respekt för både presumtvt »normalt« och presumtvt »onormalt«.

Kanske är det spänningen i det här dilemmat som får vissa homosexuella att utåt leva »svenssonliv«, medan de i hemlighet besöker gaybarer och ragningsställen där män möter män och kvinnor kvinnor, och som får en del invandrare att byta efternamn för att över huvud taget kunna komma ifråga för en anställningsintervju. Men detta är knappast uttryck för ett framgångsrikt jämställdhetsarbete. Vad ett sådant arbete kräver är modet att visa vem man är, styrkan att hålla fast vid sin personliga identitet också om den avviker från en som följer gängse normer, stoltheten över att vara trygg i denna identitet och kraften att kräva respekt för och ett icke kränkande bemötande av personlig livsstil, personlig frihet och personliga val.

Man kunde kanske hos författaren Nina Björk finna en ledtråd till hur detta dilemma kan undvikas – inte bara för kvinnor (som står i centrum för hennes framställning i *Under det rosa täcket*), utan också för homosexuella och människor med icke ursprungssvensk bakgrund. Varje människa – homosexuell eller heterosexuell, invandrare eller ursprungssvensk, kvinna eller man – bär på en unik livsberättelse som är svaret på frågan vem hon eller han är. Respekten för dessa livsberättelser – deras innebörd och mening – kan ur moralisk synpunkt inte bygga på den »Homosexuella i Sig« eller den »Heterosexuella i Sig«, »Invandraren i Sig« eller »Ursprungssvensken i Sig«, »Kvinnan i Sig« eller »Mannen i Sig«. Den kan bara vila på vetskapen om det Du, den Människa, som står framför en. Livsberättelser är personliga och identitetsskapande, och därför kan man inte föra in dem i värderande och jämförande fack vilka ges olika prioritet. Schabloniseringar av mänskliga egenskaper och identiteter är helt enkelt irrelevanta – och dessutom grundlösa (jfr. Björk 1999, s. 13f!).

När ömsesidigheten – det vill säga vetskapen om att vi alla är ett specifikt »Jag« inför oss själva och ett specifikt »Du« inför andra – skadas eller glöms bort eller krackelerar, ligger vägen öppen för en moraliskt orättfärdig över- och underordning, vilken strider mot de demokratiska värdena. Respekten för alla människors lika värde – för det universella människovärdet – kan bara bevaras så länge vi vårdar egna och inte nedvärderar eller negligierar andras upplevelser av vad det är att vara människa, med fria val, med rätt att finna

vägen till ett gott och meningsfullt liv och med empatisk acceptans för att en människas val av livsväg kan vara lika gott och lika respektgivande som en annans.

Detta är, skulle man kunna säga, en »ömsesidighetens moral«, och om en sådan moral kan inte något samhälle kompromissa om det universella människovärdet ska bli mer än en politiskt korrekt klyscha, en tom vision, ett ideal utan förankring i människors verklighet. En sådan »ömsesidighetens moral« utgör en hörnsten för den demokratiska värdegrundens värden, och för en etisk dialog där det goda och integrera(n)de medborgarskapet försvaras och vårdas.

Att bemöta exkluderande förhållningsätt

Det är nu tid att anföra några mer konkreta perspektiv på de etiska riktlinjer som ovan utmönstrats med avseende på en dialog kring den demokratiska värdegrundens värden. Vi ska, närmare bestämt, säga något om det specifika värdegrundsvärdet »jämslällhet«, och med utgångspunkt i dessa reflexioner presentera några avslutande, konkluderande kommentarer.

I linje med vad som i det föregående framhållits kräver olika slag av exkluderande förhållningsätt varierande värdepedagogiska metoder när det handlar om att möta och bemöta dem. Det betyder emellertid inte att de olikartade metoderna helt skulle sakna relevans för varandra. De slutsatser som i det följande görs kan därför sägas äga en giltighet också utanför de specifika problemområden med avseende på vilka de presenteras.

Kapitel I I

Tillämpning: Exemplet »jämställdhet« Jämställdhet och jämlikhet

Ett av de värden som i den demokratiska värdegrunden lyfts fram som centralt är »jämställdhet«. Det kan vara viktigt att notera att denna term, betraktad i ljuset av den historia som bland annat det tidigare refererade »upplysningsprojektet« där begreppet *jämlikhet* uttryckte ett centralt värde, medför en inte oväsentlig betydelseförskjutning. Professor Yvonne Hirdman ger i uppsatsen »Kvinnorna i välfärdsstaten« följande kommentar till denna förskjutning: »I vår tid talar man inte längre om »jämlikhet« mellan man och kvinna. Man talar om »jämställdhet« Det var ett ord som började användas 1976 och som sedan dess fått bli samlingsordet för de samhälleliga relationerna mellan män och kvinnor. Det var som om ordet »jämlik« blev för stort, för krävande och för »likt«. Jämställd däremot blev ett ord, som inordnade genuskonflikten under andra konflikter i samhället, framför allt mellan manliga hierarkier och klasser. Ordet antyder dessutom att det inte handlar om »lika« – det handlar om att ställas jämte – »bredvid« (Hirdman 1992, s. 216).

Jämställdhetsvärdet tolkas alltså mot bakgrund av att människor oavsett olikheter har en rätt att »bredvidställas« varandra. Att verka för att det universella människovärde och den universella rätt till upplevelse av mening vi i det föregående diskuterat ska förverkligas i det demokratiska samhället, är således inte detsamma som att verka för att alla människor ska bli eller vara »lika«. Det handlar om att de alla – oavsett sina specifika »olikheter« – har rätten att leva ett liv utan att inordnas i exkluderande och diskriminerande över- och underordningar, om att de alla delar den universella rätten att bli respekterade för det de är och vill vara utan att därför utsättas för kravet att inordna sig i något slag av »likhetssystem« där en eller annan föreställning om vad som ska betraktas som »norm« respektive »avvikelse« tillåts förhärskas och styra.

Som Hirdman framhåller innebär den moderna tolkningen av ett könsöverskridande likaberättigande att jämställdhet med avseende på kvinnor och män »är som ett mynt med två sidor: där finns alla de institutioner och avtal och program som ska se till att kvinnor och män lever mer jämställda liv. Men där finns också risken, att med alla dessa institutioner, avtal och program så har vi här i Sverige skapat en formel för hur genuskonflikten ska lösas som i stället gör att positionerna låses fast. Och de positioner det handlar om är i första hand den könssegregering som finns i samhället: i politik, i mediernas värld, i forskning och utbildning och inte minst – i arbetslivet« (Hirdman 1992, s. 216).

Att ge en någorlunda tydlig definition av jämställdhetsvärdet och att på olika samhälleliga områden försöka verka för att den realiseras i kvinnors och mäns högst konkreta vardagsliv, kan inte vara den

enda vägen att gå för att uppnå ett mer jämställt och mer rättvist samhälle. Ett samhälle förändras och utvecklas och kräver att nya och konstruktiva metoder används för att jämställdhetsvärdet – och övriga värdegrundsvärden – försvaras och hålls levande. Som Hirdman framhåller (Hirdman 1992, s. 216), har givetvis mycket under de senaste decennierna förändrats vad gäller exempelvis kvinnors yrkesarbete – men ändå kvarstår åtskilliga av de könsbaserade över- och underordningar som har en lång historia, vad gäller till exempel lön, makt och inflytande.

I linje med vad vi i det föregående gjort gällande med avseende på samtliga värdegrundsvärden, måste det anses vara nödvändigt att värdet »jämställdhet« görs till föremål för en aktiv och engagerad uppmärksamhet i den etiska dialogen kring demokratins värden. Så länge »kön« i praktiken fungerar som ett verksamt kriterium för negativ särbehandling – det må gälla i arbets-, familje- eller kärleksliv – kan inte samtalet om rättvisa och likaberättigande mellan kvinnor och män tillåtas avta i intensitet eller omfattning enbart därför att det på vissa områden kan visas att kvinnor idag på vissa områden har bättre förutsättningar för att utan kränkningar utöva rätten till ett meningsfullt liv. Även om dagens kvinnor i större utsträckning än förr har tillgång till en plats på den offentliga arbetsmarknaden, betyder inte det att allt är gott och väl och att vi kan slå oss till ro. På område efter område – det kan gälla lön, makt, inflytande, integritet, självbestämmande och mycket annat – kan förhärskande över- och underordningar mellan män och kvinnor identifieras. Om inte det demokratiska samhällets representanter – de offentliga såväl som de som verkar i det privata livet – här deltar i det etiska samtalet och engagerar sig för att utmönstra och tillämpa relevanta värdepedagogiska metoder, vilka skulle kunna minska orättvisorna, kan de inte sägas ta sitt moraliska ansvar för att bidra till förverkligandet av ett samhälle som präglas av den demokratiska värdegrundens värden.

Det porösa jämställdhetsvärdet

En av slutsatserna från den här studiens inledande diskussion var, att de värden som knyts till en demokratisk värdegrund ständigt måste göras till föremål för diskussion och tolkning. Det betyder inte att dessa värden skulle sakna en identifierbar betydelsekärna. Om en kvinna och en man som utför samma arbete får olika lön för detta, så är inte det uttryck för en »jämställdhet mellan kvinnor och män«. Om en man anser sig ha rätt att verbalt eller fysiskt kränka en kvinna därför att hon inte lever eller agera så som han önskar att kvinnor bör leva och agera, så utövar han en konkret konsekvens av en patriarkal överordning vilken strider mot det demokratiska jämställdhetsvärdet. Om någon i likhet med tidigare citerade Ulf Ekman förespråkar ett motverkande av feministiska rörelser eller förhållningssätt därför att sådan verksamhet på religiösa eller andra grunder hävdas strida mot en »naturlig« ordning mellan könen, så är detta uttryck för en inställning som på uppenbara vägar strider mot värdet »jämställdhet mellan kvinnor och män«.

I linje med vad vi i det föregående gjort gällande är det emellertid av största vikt att så många som möjligt ges tillfälle att delta i den etiska dialogen kring jämställdhetsvärdet – precis så som också anta-

gits gälla för motsvarande samtal om övriga värden. Värdet »jämställdhet« – oavsett om det åsyftar ett förhållande mellan människor av olika kön, etnisk bakgrund, sexuell identitet eller annat – måste alltid vara föremål för diskussion, och i en sådan diskussion bör, vare sig den genomförs i skolan, på arbetsplatser, i fackliga, politiska eller andra organisationer, alla berörda engageras i det etiska samtalet. Som tidigare citerade Hirdman framhåller (Hirdman 1992, s. 216), har arbetet för en ökad jämställdhet mellan kvinnor och män i största utsträckning utförts av kvinnorna själva. Det finns – med avseende på alla jämställdhetsdiskussioner – i huvudsak två skäl för att sprida engagemang och deltagande så, att inte bara representanter för underordnade grupper för det etiska samtalet framåt.

För det första bör inte minst med hänsyn till värdepedagogiska överväganden företrädare för existerande överordningar – i nämnda fall männen – engageras i jämställdhetsdialogen. Värdet »jämställdhet« angår – eller borde angå – alla medborgare i det demokratiska samhället. I den mån det finns enskilda eller grupper som är föremål för exkluderande eller diskriminerande förhållningssätt och ordningar, är detta ett etiskt problem som rör den samlade gemenskapen av individer vilka alla har del av det universella människovärdet, uttryckt i demokratiska rättigheter och demokratiska skyldigheter. Ingen har i detta fall rätt att negligera eller underlåta att ta sitt moraliska ansvar på allvar. För att detta ska vara möjligt måste – inte bara de underordnade medvetandegöras om sina rättigheter – utan också de överordnade medvetandegöras om sina skyldigheter. I nämnda fall kan inte det samlade moraliska ansvaret för en etisk dialog kring jämställdhetsvärdet läggas på kvinnorna, lika lite som ett motsvarande ansvar för ett etiskt samtal om jämställdhet mellan människor med olika etnisk bakgrund kan läggas på dem som betraktas som, och/eller själva betraktar sig som, »invandrare«.

För det andra är det betydelsefullt att i dialogen kring jämställdhetsvärdet väcka en medvetenhet om att överordnade grupper långtifrån alltid har mycket att förlora, utan också mycket att vinna, på att ett rättvisare samhälle tar form och gestaltas. Alltför ofta fokuserar diskussionen kring jämställdhet mellan kvinnor och män på allt det som kvinnorna – med rätta – har att vinna på en ökad jämställdhet. Alltför sällan fokuseras de vinster män skulle göra om ett mer jämställt samhälle utvecklades. Precis som kvinnor i den på åtskilliga områden föreliggande, samhällsliga underordningen binds vid schabloniserade, stereotypa och frihetsberövande könsrollsmönster, är männen i sin överordning bundna av andra men lika cementerande föreställningar om vilka de är, vad de bör vara och vad de förväntas göra av sina liv. Eftersom både kvinnor och män är människor som i samma utsträckning har del av den universella rätten att leva ett meningsfullt liv, där friheten att själv skapa livsutrymme och utveckling så länge detta inte kränker andras motsvarande frihet, är det av största vikt att de båda deltar i den etiska dialogen kring bland annat jämställdhetsvärdet. Ett jämställt samhälle skulle inte bara ge kvinnor – utan också män – ett vidgat livsutrymme, och det bör vara en grundläggande värdepedagogisk målsättning att medvetandegöra samtliga i det etiska samtalet deltagande om detta. Låt oss kort förtydliga denna målsättning med hjälp av några reflexioner med avseende på distinktionen »kön – genus«!

Identitet, kön och genus

Mycket av den moderna diskussionen rörande jämställdhetsvärdet har fokuserat på en åtskillnad mellan å ena sidan »kön« och å den andra »genus«. Socialantropologen Don Kulick beskriver denna distinktion som så: »Begreppet *kön* används...i betydelsen biologiskt kön. *Genus*, däremot, betecknar ett betydelsesystem som består av två varandra motsatta och uteslutande kategorier vari alla människor placeras. Genus baseras på en kulturell tolkning av de biologiska skillnaderna mellan män och kvinnor. Det är viktigt att framhålla att det inte är de biologiska skillnaderna *i sig* som utgör genus, utan det är *tolkningen* av dessa. Denna distinktion måste understrykas. Den betyder att biologi alltid upplevs genom kultur, genom »översättning« i termer av symboler och idéer som vi använder oss av i vårt vardagliga och rituella liv. Biologi »talar« inte för sig själv. Den måste tolkas så att den stämmer överens med andra kulturella föreställningar som vi har och så att den framstår som »naturlig«. Poängen är att de biologiska skillnaderna mellan män och kvinnor inte utgör någon urkälla där våra idéer om kvinnligt – manligt hämtar form och innehåll. Det är snarare så, att dessa skillnader betonas eller tonas ner, framhävs eller glöms beroende på kulturella orienteringar och sociala förhållanden« (Kulick 2002a, s. 11).

Kulicks presentation, som är knuten till det litterära sammanhang där den står att läsa men som äger en giltighet långt vidare än så, ger förhanden att det som betraktas som »kvinnligt« respektive »manligt« i ett genusperspektiv behandlas som kulturellt och socialt genererade tolkningar av de biologiska skillnader som kan identifieras vad gäller kvinnor respektive män. Att diskutera jämställdhetsvärdet kommer i ett sådant perspektiv att innebära att fokus inte sätts på biologiska differenser såsom ledstjärnor för arbetet för ökad rättvisa mellan könen. Det är inte så som till exempel de ibland kallade »livmoderfeministerna« gör gällande (jfr. Björk 1999!), att det existerar givna kvinnliga respektive manliga, personliga egenskaper vilka faller tillbaka på befintliga biologiska könsskillnader. Ett genusriktat jämställdhetsarbete inriktas inte på en sådan ideologisk förutsättning, och tar form med syftet att exempelvis uppvärdera traditionella och förment biologiskt givna »kvinnliga egenskaper« såsom kanske »omsorgstagande«, »omhändertagande« och »vårdande«. Ett sådant arbete för ökad jämställdhet tar istället sikte på det förhållandet, att vad som betraktas som »kvinnligt« respektive »manligt« äger sin ideologiska förankring i kulturellt och socialt givna föreställningar om, eller »tolkningar av«, de biologiska könsskillnader som identifieras, och fokuseras på att genom en dekonstruerande analys av dessa föreställningar och tolkningar förankra jämställdhetsvärdet i en människosyn där »kön« inte tillerkänns status av nödvändigt eller tillräckligt villkor för negativ särbehandling på livets alla områden. Mäns och kvinnors gemensamma *likheter* snarare än *olikheter* ställs i blickfånget för den etiska dialogen kring begrepp som jämställdhet och rättvisa. Kulick citerar den välkända antropologen Gayle Rubin som konstaterar: »Visst är män och kvinnor olika. Men de är inte så olika som dag och natt, himmel och jord, yin och yang, liv och död. Ur naturens synvinkel är det faktiskt så, att män och kvinnor liknar varandra mer än någon av dem liknar något annat – exempelvis berg, känguruer eller kokospalmer. Föreställningen att en man och en kvinna skulle vara mer olika varandra än någon av

dem är olik något annat måste ha sitt ursprung någon annanstans än i naturen« (Kulick 2002a, s. 11).

Kvinnor och män är människor vilkas könsmässiga skillnader inte gör dem särskilt olika som mänskliga individer. Varje man och varje kvinna har sina specifika, personliga egenskaper, talanger och visioner, men det gör inte att en kvinna skulle vara mer olik än man än vad hon är olik andra kvinnor, lika litet som det gör att en man är mer olik än kvinna än vad han är i förhållande till andra män. Den biologiska skillnaden mellan könen skär inte som en kniv rakt igenom den mänskliga gemenskapen och tillåter att denna indelas i två slag av olikheter: manligt respektive kvinnligt. Män och kvinnor är människor vilkas gemensamma likheter överväger befintliga könsmässiga skillnader.

Trots detta vilar den traditionella tudelningen mellan »manligt« och »kvinnligt« tungt över människors och samhällets liv, en tudelning som inte minst kommer till uttryck i de över- och underordningar som förhärskar på livets olika områden. Det är som om vi inte kunde eller ville göra oss kvitt den dikotoma struktureringen av varandra i termer av *antingen* »kvinna« eller »man«, med åtföljande hierarkiska värderingar av de egenskaper som knyts till dessa begrepp. På samma sätt strukturerar vi varandra i termer av *antingen* »hetero-« eller »homosexuella«, *antingen* »svenskar« eller »invandrare«, *antingen* »gammal« eller »ung«, *antingen* »sjuk« eller »frisk« och så vidare. Det är som om vi till dessa begreppspar knöt en uppsättning tydligt avgränsbara karakteristika vilka på ett förtjänstfullt sätt ger oss möjlighet att strukturera vår omvärld och tro att vi har sagt allt som finns att veta om verkligheten. Men verkligheten är mer komplicerad än så. Framför allt går det inte att säga något om denna verklighet utan att den först lästs av genom de kulturella och sociala glasögon vi alla är tvingade att använda oss av. Den som gör anspråk på att säga att »Verkligheten« eller kanske »Naturen« tillhandahåller givna definitioner på eller facit vad som »i realiteten« är exempelvis »manligt« respektive »kvinnligt«, har inte förstått – eller velat förstå – att dessa beteckningar inte är av Gud eller »Naturen« givna, utan att de är tolkningsmönster som vi alla använder, och är föremål för, i de processer där vi försöker förstå den värld och det samhälle där vi lever, och det liv som är vårt. Låt oss kort se vad detta kan innebära med hänsyn till ett dramatiskt och ofta diskuterat fall av könsstrukturerande handlingsmönster!

En av nämnde Kulicks kolleger, Aud Talle, analyserar i uppsatsen »Kvinnlig könsstympning: Ett sätt att skapa kvinnor och män« ett drastiskt exempel på hur genusperspektivet kan fungera inom ramen för en tolkning av »kvinnligt« respektive »manligt«, nämligen med avseende på olika metoder för könsstympning av kvinnor. Alle fokuserar i denna uppsats på stympning och infibulation så som dessa metoder förekommer i Somalia, där enligt uppgift »så gott som 100 procent av kvinnorna...har genomgått någon form av könsstympning...och...hela 80 procent av dem är infibulerade« (Talle 2002, s. 42).

Talle skiljer inledningsvis mellan tre typer av könsstympning vilka på olika håll i världen genomförs på flickor före eller efter puberteten: sunna, klitoridektomi respektive infibulation: »I dess mildaste form avlägsnas endast förhuden runt klitoris (*sunna* eller omskärelse; en operation som kan liknas vid den manliga omskärelsen). I det mer omfattande ingreppet – *klitoridektomi* – skärs såväl

hela klitoris som de inre blygdläpparna bort. Den mest omfattande stympningen består i att klitoris som de inre och delar av de yttre blygdläpparna avlägsnas och att kanterna av vulvan därefter fästs samman så att endast en liten öppning, »stor som ett senapskorn«, lämnas kvar för att tillåta urin och menstruationsblod att passera ut. Denna senare form av stympning kallas *infibulation*« (Talle 2002, s. 35f).

I centrum för en genustolkning av könsstympning i allmänhet och infibulation i synnerhet ställer Talle, med fokus på dessa handlingsmönster i Somalia, föreställningar om kvinnlig »jungfrudom« och manlig »virilitet«. Med avseende på föreställningen om det orubbliga värdet av kvinnors jungfrudom fram till äktenskapet konstaterar hon: »En flicka som inte är »jungfru« (*bikrer*) vid sitt giftermål, anses mer eller mindre vara en omoralisk och lösaktig kvinna (*naaq xun*; »dålig kvinna«). En dotters eller en systers förlorade »jungfrudom« kastar skam (*ceeb*) över hennes familj och begränsar drastiskt dess möjligheter att knyta goda relationer till andra familjer genom barnens äktenskap. Flickan och hennes familj tvingas acceptera i stort sett vilken manlig kandidat som helst som är villig att ta henne till hustru« (Talle 2002, s. 50).

Med avseende på sina intervjuer med somaliska män rörande föreställningen om manlig »virilitet« noterar Talle: »Åtskilliga välutbildade män i huvudstaden Mogadishu, som jag talade med, förklarade bestämt, att de aldrig skulle kunna tänka sig att som första hustru välja en kvinna som inte var »oskuld« – även om hon var välutbildad. De förklarade detta med, att de ju annars inte kunde vara säkra på att någon annan man inte redan varit där före dem själva. Dessa uttalanden markerar både en ängslan för att inte kunna fastställa faderskapet vid ett eventuellt havandeskap, men också att somalimannen är ytterst mån om att få möjlighet att manifesteras sin virilitet (*raganimo*). Genomträngandet av den infibulerade kvinnan i samband med äktenskapet är nämligen dels ett uttryck för mannens kontroll över sin kvinna och hennes avkomma, men även ett bevis på hans manlighet och mod. Somaliska män skryter ofta med denna sin manlighet genom att säga, att de kan genomtränga även den mest omsorgsfullt infibulerade kvinna utan hjälp. Om de inte kan forcera infibulationen med sin egen penis, skall de vara tillräckligt modiga för att tillgripa kniven. Dolken och penis är båda symboler för manlighet och dominans över kvinnan. Det ses som ett stort nederlag för en man om han måste ha hjälp med att genomtränga den infibulerade kvinnan – dvs att få någon annan att »öppna« för honom (*waa loo kalaqoynayaa*). Det stämplar honom som en svag och feg karaktär, alltså tvärt emot den idealbild en somaliman vill frammana av sig själv. I praktiken är det dock inte alls så ovanligt att någon sjukvårdskunnig eller en traditionell omskärerska tillkallas för att hjälpa till med defibuleringen. Detta sker då emellertid alltid i största hemlighet och i samförstånd mellan de berörda makarna. Ty även för kvinnan är det en skam att ha en make som inte själv lyckas utföra genomträngandet (Talle 2002, s. 50f).

Och Talle konstaterar i slutet av sin analys av nämnda handlingsmönster: »Den kulturella uppfattningen av en »kvinna« i det somaliska samhället, är en individ som först fått sin klitoris avlägsnad, därefter blivit sydd samman och sedan slutligen på nytt blivit öppnad av en man. Kvinnor som inte har dessa kvalifikationer, anses

helt enkelt inte som somaliskor (de är med andra ord utan kulturell identitet och tillhörighet). Den icke-infibulerade kvinnan förkroppsligar negativa kvinnliga värden som oanständighet, omoral, orenhet, fulhet osv. För somalierna har därmed den stympade vulvan genom en kulturell process blivit det »normala« utseendet på ett kvinnligt könsorgan. I den bemärkelsen kan kvinnlig infibulation tjäna som ett drastiskt exempel på, att det som uppfattas som »naturligt«, i många sammanhang är en rent kulturell skapelse« (Talle 2002, s. 57f).

Etnicitet och identitet

Även om vi också i Sverige haft anledning att i det offentliga, etiska samtalet haft anledning att diskutera könsstympning, kunde det kanske tyckas som om denna företeelse skulle ligga så långt från den svenska jämställdhetsdebatten att det är svårt att se i vilken mening den över huvud taget skulle ha relevans för denna. Som Talle i sin ovan citerade slutord antyder, har emellertid en genusfokuserad tolkning av den något betydelsefullt att säga också där.

Det tycks som om vi i det svenska samhället inte sällan har en tendens att fixera könsmässiga över- och underordningar i termer av andra kulturella förutsättningar än våra egna, och förlägga problemet till dem istället för att ställa den här bristande jämställdheten i fokus och aktivt försöka motverka den. Vi talar högt om det vi kallar »könsstympning« och »hedersmord« – och det har vi en moralisk skyldighet att göra, eftersom dessa företeelser på uppenbara sätt strider mot en demokratisk värdegrund och dess värden. Men vi är tystare när det kommer till de många olika uttryck för bristande jämställdhet som vårt eget samhälle präglas av. Framför allt tycks vi många gånger ha en benägenhet att »orientalisera« eller »främliggöra« en ojämsälld syn på kvinnor och män på så vis, att vi identifierar könsstympning och hedersmord såsom uttryck för icke önskvärda kulturella föreställningar, medan vi underlåter att se att de orättvisor som i vårt samhälle råder mellan könen också kan betraktas som kulturellt och socialt genererade uttryck för bestämda, hierarkiska tolkningar av vad det innebär – och bör innebära – att vara »kvinna« respektive »man«.

De offentliga signalerna ger förhanden att det svenska samhället ska präglas av jämställdhet mellan könen. Vi har en Jämställdhetslag, en jämställdhetsminister och en myndighet som ska bevaka jämställdhetsfrågorna, nämligen JämO. Men det svenska samhället är ändå långtifrån ett jämställdhetens paradys. Kvinnor och män får olika lön för samma arbete. Kvinnor tar i långt större utsträckning än män ansvar för hem, barn och familj. Kvinnor är mycket underrepresenterade på chefsbefattningar och i bolagsstyrelser. Varje år misshandlas ett stort antal kvinnor och män, en misshandel som långtifrån sällan leder till döden. Flickor och pojkar bemöts och behandlas av vuxna, i hem och i skola, inte sällan i enlighet med schabloniserade och stereotypa könsrollsmönster, vilka löper stor risk att cementeras när dessa barn når vuxenvärlden.²⁷

När vi inom ramen för det svenska samhällets olika kontexter för en etisk dialog kring den demokratiska värdegrundens värden, är det av största vikt att vi inte försätter detta samhälles representanter i en moraliskt överordnad position i förhållande till människor

som i ett eller annat hänseende representerar kulturellt eller socialt betingade förhållningssätt som avviker från vad som förutsätts vara ett »typiskt svenskt« perspektiv. Som vi i anslutning till den tidigare kommentaren till Åke Dauns framställning rörande identitet och kultur hade anledning att framhålla, utgör upplevelsen av identitet ett väsentligt inslag i värnandet av vissa värden. Vi varken kan eller i nämnda dialog bortse från det förhållandet att »eticitet« inte enbart utgör en beteckning på förhållningssätt som vi betraktar som i förhållande till en svensk kontext som »avvikande«. Dels har vi anledning att fråga varför »jämsällldhet« inte har förverkligats i den svenska demokratiska samhällsgemenskapen, och då inte bortse från det förhållandet att de uttryck för bristande jämsällldhet mellan kvinnor och män också är uttryck för attityder, föreställningar och förhållningssätt som kan göras till föremål för etniskt relaterade tolkningar i ett genusperspektiv. »Dolken och penis«, för att tala med Talle, är symboler för mäns överordning över kvinnan på långt fler områden än det som specifikt rör könsstympning, och det föreligger ett moraliskt ansvar att analysera och utreda vad dessa symboler när det handlar om exempelvis lön, makt och inflytande innebär och hur de kommer till uttryck i kvinnors och mäns relationer i det demokratiska samhälle som ännu inte sett jämsällldhetsvärdet förverkligas. Att förfrämliga eller »orientalisera« dessa symboler och förlägga deras tillämpningsområden utanför det specifikt svenska eller västerländska, är att negligera eller bortförklara de genusrelaterade föreställningar om »kvinnligt« och »manligt« som genererar och befäster de könsbaserade över- och underordningar som på många områden präglar exempelvis det svenska samhället. Det är inte bara »de andras« föreställningar om och tolkningar av »kön« som kan göras till föremål för analyser i termer av »eticitet«, utan också »våra egna«. Om inte detta vilar som en klar förutsättning för den etiska dialogen kring värdegrundsvärdet »jämsällldhet« riskerar samtalet självt att inkarnera just en sådan över- och underordning som dialogen är tänkt att motverka.

Mångfaldens enhet och enhetens mångfald

Det här betyder att den etiska dialogen kring jämsällldhetsvärdet måste föras i enlighet med en balansgång mellan två på icke vederhäftiga grunder schabloniserande polariteter. Å ena sidan kan vi inte bygga en sådan dialog på att uttryck för bristande jämsällldhet mellan kvinnor och män reservationslöst kan knytas till kulturella eller religiösa kontexter som har en förankring i andra etniska perspektiv än dem som framställs som normerande och visionära för det svenska, västerländska demokratiska samhället. Detta samhälle uppvisar själv påtagliga brister vad gäller existerande över- och underordningar mellan kvinnor och män. De patriarkala överordningarnas värld är inte befintlig endast i de kontexter där könsstympning eller »hedersmord« förekommer. De tar sig uttryck också i det samhälle som sägs vila på demokratisk grund i form av maktförhållanden som genererar ojämställda relationer mellan könen vad gäller till exempel lön, inflytande och familjeliv.

Å andra sidan kan vi inte till följd av dessa ojämställda uttryck och förhållningssätt jämka vad gäller visionen om jämsällldhet mellan kvinnor och män. Det vore att ge upp inför de över- och

underordningar som existerar, och det vore att vika sig för sådana exkluderande och diskriminerande perspektiv som står i strid med de demokratiska värdena. Vad en medvetenhet om det svenska samhällets brister när det kommer till jämställdhet mellan könen bör generera är en självkritisk prövning av vad det är som hittills har gått snett i tolkningen och tillämpningen av detta värde, och vad det är som skulle kunna göras för att bibringa tolkningar och tillämpningar som ligger i linje med jämställdhetsvärdets visioner och mål.

Härvidlag blir det av stor betydelse att detta värde inte läses vid en eller annan konserverande definition som får den värdepedagogiska processen att stanna av och blekna. Tidigare nämnda Yvonne Hirdman poängterade just vikten av att begreppet jämställdhet inte knyts till en mer eller mindre cementerad formel som – trots att den är resultat av ett gott och kreativt syfte – får motsatt effekt. Om en bestämd tolkning av jämställdhetsvärdet tillerkänns status av mer eller mindre oföränderligt facit, kan pulsen i arbetet för ett realiserande av detta värde komma att brytas och strypas. Den etiska dialogen kan inte, om relevanta och användbara värdepedagogiska metoder för förverkligandet av jämställdhet mellan kvinnor och män, föras på sådana grunder. Den måste leva och ständigt breddas och fördjupas.

Härvidlag blir de genusvetenskapliga perspektiven oundgängliga att föra in i bilden. När det etiska samtalet kring värdegrundsvärdet »jämställdhet« accepteras som en grundläggande förutsättning, medges också utrymme för formulerandet av värdepedagogiska metoder som är konstruktiva i ett förändrande och verksamt jämställdhetsarbete. När detta samtal, annorlunda uttryckt, vilar på förutsättningen att vad som betraktas som »kvinnligt« respektive »manligt« har sina rötter i kulturellt och socialt förankrade *tolkningar av kön*, snarare än i *kön som sådant*, kan pulsen i ett förändringsarbete få syre och kraft. Vad jämställdhetsarbetet då har att fokusera på är att kartlägga de könstolkningar som föreligger, analysera dem med hänsyn till kulturella och sociala förutsättningar samt formulera värdepedagogiska metoder för att förändra de över- och underordningar som inte är biologiskt, utan kulturellt och socialt, framvuxna och givna. Härvidlag kan vittfamnande – för att inte säga omvälvande – processer i det värdegrundsbaserade jämställdhetsarbetet utgå och utvecklas.

Vi har tidigare framhållit att det inom ramen för sådana processer är tillrådligt att utgå från sådana centraletiska värden och normer som omfattas över kulturella, sociala, religiösa och klassmässiga gränser, till exempel den »gylle regeln«. Genom att peka på sådana fundamentala och allmänt giltiga normer och värden tillhandahålls en gemensam etisk bas att utgå från för de parter som utifrån olika perspektiv och förutsättningar deltar i värdegrundsdialogen.

En sådan här centraletisk enighet kan förtjänstfullt fungera som grund för en dialog kring sådana signaletiska värden och normer som kan tänkas stå i strid med det demokratiska värdegrundsvärdet »jämställdhet«. Under hösten 2003 lyftes i media ett relevant fall av misstänkt ojämnt förhållningssätt fram, och detta fall kan ses i ljuset av just ett sådant här diskussionsförfarande. På Burgårdens gymnasium i Göteborg befanns två muslimska flickor från Somalia, 16 och 19 år gamla, med studier vid Barn- och fritidsprogrammet bära burqa i skolan. Burgårdens gymnasium har cirka tvåtusen elever, varav nära hälften med invandrarbakgrund, och förekomsten

av slöja bland de kvinnliga eleverna var inte ett nytt fenomen. Bruket av slöja angavs tidigare inte ha vållat några problem, men den nästan helt ansiktstäckande burqan genererade en problematik som närmast kom att handla om identifikationsmöjligheter: hur kommunicerar man i klassrummet med en person vars ansikte inte görs känt, hur genomför man de identitetskontroller som på skolan är praxis och hur verifierar man vid prov och skrivningar att det är rätt personer som deltar?

Efter samtal med flickorna bestämdes att de under lektionstid skulle ta av sig handskar och huvudbonad också om de hade manliga lärare, att de skulle ta av sig burqan när identiteten måste kartläggas till exempel vid prov samt att de själva även kartlägger tillgången på praktikplatser där burqa godtas, exempelvis vid de två muslimska förskolor som är verksamma i Göteborg (*Dagens Nyheter* 031006).

Rektorn vid gymnasiet vände sig emellertid också till Skolverket för att erhålla besked huruvida en sådan här lösning ligger i linje med skolans demokratiska ansvar och styrdokument. I en skrivelse besvarar Skolverket, genom generaldirektör Per Thullberg och chefsjuristen Ingegärd Hilborn som genomfört en föregående utredning, rektorns fråga genom att bekräfta att svenska skolor har rätt att förbjuda bruket av burqa, både av pedagogiska skäl och med hänsyn till generella ordningsregler. Till pedagogiska skäl räknas bland annat dem som rektorn själv i sin förfrågan hänvisat till och som nämnts ovan. Med avseende på hänsynen till generella ordningsregler sägs i Skolverkets skrivelse: »Flickornas klädsel kan ses som ett enstaka individuellt uttryck. Klädsel är något som normalt bestäms av eleverna själva. I vissa situationer kan det ses som en ordningsfråga som det är skolans sak att hantera. I gymnasiet finns det ett större utrymme än i grundskolan att utfärda ordningsregler eftersom det är en frivillig utbildning. Om bärandet av burqa enligt en seriös bedömning riskerar att förorsaka störning av ordningen i skolan, t.ex. i form av bråk mellan eleverna, obehags- eller otrygghetskänsla hos andra elever eller diskussionen om klädseln tar orimligt mycket tid i anspråk, kan skolledningen antingen genom generella ordningsregler eller genom beslut i det konkreta fallet förbjuda eleverna att bära burqa i skolan. Bedömningen kan se olika ut beroende på situationen i det enskilda fallet. Om det är ett fåtal elever som utövar manifestationen kan det räcka med att förbudet omfattar endast undervisningstid. Om det är många elever som på olika sätt ger uttryck för extrema manifestationer kan ordningen kräva att ett förbud omfattar hela skolan. Dessa frågor måste bedömas utifrån lokala förhållanden« (Skolverket 2003, s. 2).

Vad som här bör noteras är att Skolverket fokuserar den relevanta problematiken rörande bruket av burqa genom att ta fasta på ordningsperspektivet, och att man därvidlag förhåller sig flexibel till vad som för en skolledning är tillrådligt att göra i en aktuell situation. I vissa lägen kan det vara nödvändigt med förbud, i andra inte. Vad som avgör huruvida det ska betraktas som nödvändigt eller ej är inte jämställdhetsaspekter i sig, utan snarare de aspekter som aktualiseras genom bruket av ett för svenska skolor avvikande klädesplagg. Härvidlag är det den värnet för den allmänna ordningen som får ange riktning för hur en berörd skolledning bör agera.

Men har då inte jämställdhetsaspekterna relevans för huruvida bruket av burqa ska tillåtas eller ej? Skolverket förnekar inte detta,

och i ett avsnitt rörande hur detta klädedräktsbruk ska relateras till religionsfriheten sägs det:

Religionsfriheten har en positiv och en negativ sida. Med positiv religionsfrihet avses rätten att ha och manifesteras en religiös uppfattning. Den negativa sidan är rätten att inte ha och att inte behöva bli föremål för religion och religiösa manifestationer. Trots att klädsel i normalfallet är något som helt bestäms av den enskilde individen själv kan klädsel som har religiös innebörd vara en sådan sak som inte faller inom den privata sfären med hänsyn till andra individers önskan att slippa bli utsatta för den religiösa manifestationen. Om det skulle vara så att flickorna bär burqa av religiösa skäl inställer sig frågan var gränsen går mellan den positiva rätten att manifesteras en religiös uppfattning och den negativa religionsfriheten att slippa utsättas för religiösa manifestationer. Praxis från Europadomstolen har visat att den negativa religionsfriheten har tillmätts betydelse. Praxis är dock begränsad (Skolverket 2003, s. 2).

Det kan här noteras att Skolverket härvidlag öppnar för en dialog som har med värdegrundsvärdena att göra. På samma gång som människors rätt att manifesteras en religiös tro eller ståndpunkt tillmätts värde fokuseras ett motsvarande värde i rätten att slippa utsättas eller bli föremål för sådana manifestationer. Här uppstår en presumtiv kränkingsproblematik med varierande dimensioner att ta hänsyn till. Om bruket av burqa förutsätts identifieras såsom tecken på ett förhållningssätt som ger uttryck för bristande jämställdhet mellan kvinnor och män, kan det härvidlag komma att visa sig att bruket inte ligger i linje med skolans uppdrag. Närmare bestämt konstaterar Skolverket avslutningsvis att »En skolläring har... rätt och skyldighet att ingripa mot religiösa yttringar eller speciella kulturyttringar som kan störa ordningen och påverka säkerheten eller om skolan inte kan fullgöra sitt pedagogiska uppdrag. Om yttringarna i annat fall uppfattas som stridande mot grundläggande demokratiska värderingar är skolans handlingsfrihet och –skyldighet begränsad till vad som närmast kan beskrivas som undervisning och samtal om värdegrund, jämställdhet och demokrati. Enbart förbud utan dessa samtal är inte att rekommendera. Varför vill flickorna bära burqa och hur ser omgivningen på detta? Det är viktigt att ingen stängs ute från utbildning och möjlighet att innefattas i samhällsgemenskapen« (Skolverket 2003, s. 3).

Vad Skolverket här ger uttryck för är en värdepedagogisk strategi som på tydliga punkter ligger i linje med en sådan tolkning av arbetet med den demokratiska värdegrundens värden ovan har förespråkats. Budskapet är tydligt: där bruket av burqa genom samtal med de berörda kommit att visa sig stå i strid med de demokratiska värdena, eller med den rådande ordningen, kan klara markeringar av gränser för när dessa värden överskrids vara aktuella att genomföra i form av exempelvis förbud. Sådana förbud kan emellertid inte få stå okommenterade. I den etiska dialogen kring värdegrundsvärdena medges samtliga berörda deltagande och möjligheter att bidra till vad som sägs och vad som beslutas. I nämnda fall ges flickorna plats i samtalet för att berätta hur de själva ser på bruket av burqa, varför de anser det vara viktigt att tillämpa detta bruk och så vidare. Från skolans sida axlas ansvaret för att i dialogen föra in de demokratiska värdena, och där tillsammans med de berörda diskutera en tolkning och en tillämpning av dessa. Samtliga i fallet inblandade parter

tilldelas rollen av att vara medskapare i det etiska samtalet. Tydliga markeringar av när och hur värdegrundsvärdena, till exempel »jäms- ställdhet mellan kvinnor och män« överskrids, ges utrymme sam- tidigt som relevanta förbud inte införs utan att de kommenteras, motiveras och görs till föremål för etiska överväganden.

I Skolverkets skrivning förekommer inte någon hänvisning till uttalade genusaspekter på bruket av burqa. Däremot är det tydligt att denna skrivning inte tillämpar någon biologiskt könsässig tolkning av detta bruk, varken med avseende på dem som bär burqa eller på dem som kan tänkas reagera gentemot detta bruk. »Biologi talar inte för sig själv«, för att återigen citera Don Kulick. Även om explicita genusaspekter lyser med sin frånvaro i nämnda skrivning, så är det uppenbart att det är sådana aspekter som någonstans före- kommer i den ideologiska bakgrunden till resonemangen rörande behovet av värdegrundssamtal kopplade till ett eventuellt förbud mot bärande av burqa. Ett sådant bruk refereras som en »religiös yttring« eller en »kulturyttring«, vilket syns vara detsamma som att säga att det inom ramen för vissa religiösa och kulturella kontexter tolkas som ett tecken på en bestämd identitet.

Ville man istället förespråka en biologiskt könsässig tolkning av bärandet av burqa kunde man kanske – med parallellen riktad mot det tidigare diskuterade och mer dramatiska fallet av könsstymp- ning bland somaliska kvinnor – säga att detta bruk i vissa kontexter uppfattas som ett nödvändigt och/eller tillräckligt villkor för upp- levelsen av att vara en »muslimsk kvinna«. En sådan här tolkning kanske för vissa människor skulle framstå som rimlig, men eftersom bruket av burqa är starkt begränsat, eftersom de flesta muslimska kvinnor uppenbarligen inte upplever ett sådant bruk vara för egen del vare sig önskvärt eller nödvändigt och eftersom variationen i klädedräkt bland dessa kvinnor är rikt facetterad, finns det överty- gande skäl för att anta att bruket bäst tolkas i genusvetenskapliga termer, det vill säga i termer av bland annat kulturella *tolkningar av kön*. Därmed föreligger också goda möjligheter för att inom ramen för en etisk jämställdhetsdialog föra ett samtal rörande dessa tolk- ningar, deras historiska och religiösa ursprung, deras betydelse för möjligheten att leva sitt liv i enlighet med en önskad religiös och personlig identitet och så vidare.

I Skolverkets skrivning påtalas behovet av respekt för variationen av religiösa och kulturella uttrycksformer, samtidigt som behovet av en markering då denna variation överskrider de demokratiska vär- denas gränser. Man skulle här kunna tala om en relatering mellan å ena sidan »mångfaldens enhet« och å den andra »enhetens mång- fald«. Den demokratiska värdegrunden ger uttryck för centraletiska värden som alla medborgare i ett demokratiskt samhälle åtmins- tone på sikt förväntas dela, samtidigt som dessa medborgare tiller- känns friheten och rätten att vara varandra olika så länge denna fri- het och denna rätt inte används för att kränka andras motsvarande frihet och rätt. Detta är ett exempel på en etiska dialog kring den demokratiska värdegrundens värden som skulle kunna inspirera till samtal om värden som »jämsställdhet mellan kvinnor och män« och »aktning och respekt för varje människas egenvärde« också på andra samhälleliga områden.

Tolerans och jämställdhet

Skolverkets skrivelse rörande bruket av burqa har här nämnts som ett klagande exempel på hur en etisk dialog kring det demokratiska värdegrundsvärdet »jämställdhet« kan hanteras inom ramen för ett samtal där samtliga berörda parter erkänns rätt och möjlighet att delta. Så många av den demokratiska samhällsgemenskapens representanter som möjligt bör få tillfälle att bidra till vad som sägs och görs i anslutning till nämnda värde. Det är den enda vägen att gå för att förverkliga visionen om »det integrera(n)de medborgarskapet«. Den demokratiska värdegrundens värden kan inte i någon mening integreras i människors liv om de hålls utanför den dialog som förs rörande en tolkning och tillämpning av värdegrundsvärdena.

Samtidigt finns det skäl för att, i linje med vad som tidigare framhållits, påpeka att ett sådant samtal inte kan föras på en renodlat deliberativ grund. Markeringar måste göras till förmån för ett identifierande av när och hur överskridanden och kränkningar av värdegrundsvärdena står för dörren och aktualiseras.

I sitt arbete *Mångkulturalism för vem?* diskuterar etikforskaren Elisabeth Gerle bland annat huruvida muslimska och kristna friskolor kan inrangeras under en samhällelig strategi där den demokratiska värdegrundens värden upprätthålls och försvaras. Med avseende på de föreställningar om exempelvis »kvinnligt« och »manligt« som vilar såsom ideologisk bakgrund till sådana skolors verksamhet frågar hon bland annat med hänsyn till de värden – eller »mål« – som kan knytas till den demokratiska värdegrunden, exempelvis »jämställdhet mellan kvinnor och män«:

Dessa mål som på en gång vill värna individens frihet och solidaritet med en vidare grupp än den egna kan hamna i uppenbar konflikt med mer familjerelaterade och patriarkala traditioners önskan om att betona familjesammanhållning och särbehandling av flickor, vare sig dessa traditioner är influerade av muslimsk eller kristen livssyn... Hur ska till exempel en konfessionell skola som speciellt värnar om kvinnors och mäns olika roller i hem och samhälle samtidigt kunna motverka traditionella könsmonster? (Gerle 1999, s. 56).

Med hänvisning till tidigare nämnde Zygmunt Bauman hävdar Gerle att man här måste välja en väg bort från en »statisk tolkning« av begreppet *mångkulturellt samhälle*, där alla etiskt och existentiellt relevanta övertygelser betraktas som likvärdiga i enlighet med en cementerande hållning där »mångkulturalism« fått status av egenvärde (Gerle 1999, s. 146). Hon framhåller att »Tolerans inte.../är/...detsamma som total relativism. Det innebär inte att alla hållningar betraktas som likvärdiga. De är öppna för kritik, ifrågasättande och debatt. Inte heller allt som beskrivs som kulturella särdrag är goda. Alla kulturer innehåller goda och onda inslag. De har förtryckande sidor lika väl som befriande och emancipatoriska samt befinner sig i en ständig utveckling och förändring« (Gerle 1999, s. 155).

Gerle benämner i Baumans terminologi ett »polykulturellt« samhälle »som bejaktar att människor bär på många olika erfarenheter och kulturella särdrag«, ett samhälle där mångkulturalismen inte har ett egenvärde vilket gör befintliga föreställningar ointagliga för analys och kritiska ställningstaganden, utan där de alla står öppna

för en dialog där »ge« och »ta« anger tonen för det etiska samtalet (Gerle 1999, s. 146). »Polykulturella« föreställningar kan göras till föremål för kritiska överväganden inom ramen för en etisk dialog kring värdegrundsvärden såsom »jämställdhet mellan kvinnor och män«. Det har inte något värde i sig att en pluralistisk bild av normerande värden framtonar. En sådan bild ger istället anledning till etiska samtal där så många som möjligt erbjuds tillfälle och utrymme att delta, att bidra och att »medskapa«, med utrymme för både kritiska överväganden, självvranssakanden och konstruktiva uppslag.

Likaberättigande i deliberativa kontexter

Den bild Gerle tecknar av en etisk dialog kring värdegrundsvärdena svarar väl upp mot de perspektiv på en sådan dialog som vi tidigare framhållit. I detta samtal tillåts alla delta samtidigt som detta inte tolkas som en moralisk sanktion av vilka etiska ställningstaganden som helst. Även om demokratins värden ständigt måste vara föremål för tolkning i en den »kommunikativa« etikens anda där öppenhet och utrymme för kritik tillåts ta plats och form, måste också utrymme ges för möjligheten av att markera gränser för när och hur de demokratiska värdena överskrids och kränks. En renodlat deliberativ syn på det etiska samtalet är moraliskt orimlig och otillfredsställande.

Den tidigare skildringen av hur bruket av burqa hanterats vid Burgårdens gymnasium, och i Skolverkets bedömning av detta bruk, ger däremot en god illustration av vad ett öppet etiskt samtal kring exempelvis värdet »jämställdhet« kan och bör antas innebära i teori och praktik. I själva verket lyfter Skolverket i sin skrivelse fram behovet av att samtala med flickor som bär slöja rörande skälen till detta bruk. Just en sådan infallsvinkel lägger också religionsvetaren Anne Sofie Roald när hon i uppsatsen »Evas andra ansikte« diskuterar ett i muslimska kontexter förekommande bruk av slöja, och föreställningar som rör kvinnors och mäns respektive uppgifter när det gäller exempelvis yrkesliv och ansvar för hem och familj. Roald betonar vikten av att hålla isär sådana här föreställningar och handlingsmönster som såsom resultat av ett »kan« eller ett »måste«. I sin uppsats refererar hon och kommenterar samtal hon fört med bland annat Sammar Kahlil, en muslimsk kvinna i Sverige. I en intervju om »jämställdhetsintegration« hävdar Kahlil att »integrationen inte bara har med arbete eller icke-arbete att göra. »En kvinna kan stanna hemma hos sina barn men likväl vara en del av samhället«, säger hon. »Att arbeta i hemmet betyder inte att man inte rör sig utanför husets fyra väggar. Man kan vara aktiv utanför hemmet även om man inte får betalt för det« (Roald 1999, s. 132).

Roald kommenterar detta genom att säga att »Det kan verka som om Sammar förespråkar det traditionella könsidealet där mannen arbetar ute och kvinnan arbetar i hemmet, men så är det inte. Sammar menar att rätt person måste vara på rätt ställe. Detta gäller också i arbetsfördelningen i hemmet. Sammars man lagar mat, städar och passar barn. »Vi kompletterar varandra och båda två gör det som vi är bra på« (Roald 1999, s. 132f).

Roald ger här, som hon själv framhåller (Roald 1999, s. 134), en bild av den muslimska kvinnan som skiljer sig från den gängse, och

hon betonar hur viktigt det är att muslimska flickor och kvinnor ges tillfälle till utbildning – även, i syfte att stärka deras självförtroende, i könssegregerade former (Roald 1999, s. 132) – och då är det förstås viktigt att också fördomar, till exempel slöjan som av icke-muslimer kan tas som generell och allmängiltigt tecken på kvinnoförtryck men som för många muslimska kvinnor är oerhört betydelsefull – ja, nödvändig – för den egna upplevelsen av en stark identitet, motverkas och att muslimska koder respekteras för just det de enligt de troende själva och inte andra anses vara tecken på (Roald 1999, s. 132).

Här kommer de genusvetenskapliga perspektiven att visa sig vara användbara. Rikedomerna vad gäller tolkningen av »kvinnligt« respektive »manligt« också inom ramen för specifikt muslimska kontexter är stor, och dessa varierande *tolkningar av kön* har att analyseras med hänsyn till den demokratiska värdegrundens värden, den universella rätten till upplevelse av mening och det universella människovärdet tolkat i termer av demokratiska rättigheter och demokratiska skyldigheter.

Vad Roald och Kahlil lär oss – och vad de torde kunna önskas lära mer bokstavstroende muslimer – är att Koranen lämnar utrymme för mer än en tolkning, vilken inte på några uppenbara grunder kan betraktas som mer trovärdig än en mer traditionell. Godtar man denna lärdom ser man också att det är ett »kan«, snarare än ett »måste«, som bör prioriteras i arbetet med att, inom ramen för den muslimska trons hägn, förbättra kvinnors status vad gäller bland annat vardags- och yrkesliv. En muslimsk kvinna *kan* välja att sköta hem och barn, framför ett yrkesverksamt liv ute i samhället, men hon *måste* det inte. En kvinna *kan* låta sig försörjas av sin make, men hon *måste* det inte. »Rätten att kunna välja det som man känner för blir...kriteriet på den jämställdhet som vi eftersträvar«, som Kahlil säger i ett samtal med Roald (Roald 1999, s. 132).

Heliga skrifter är inte, har vi tidigare slagit fast, några etiska facit att läsa av när man söker förklaringar av rätt och orätt, gott och ont. Sådana skrifter är att se som tolkningar av en gudomlig verklighet och existens med relevans för människors liv och mellanmänniska relationer. Givet att de är att betrakta som tolkningar blir det intressant att i den etiska dialogen kring värdegrundsvärdena införa genusvetenskapliga perspektiv, och låta dem ta överhanden. Det finns kulturellt och socialt förankrade skäl och orsaker till att människor tänker som de gör vad gäller det presumtiva motsatsparet »kvinnligt/manligt«. Här finns utrymme för ett värdegrundsarbete där varje »måste« ersätts av ett »kan«. De schabloniserade könsrollsmönstren fungerar varken för att fånga in den komplicerade verkligheten, eller för att tillhandahålla konkreta visioner av vad jämställda relationer kan tänkas innebära ibland annat vardags- och yrkesliv.

Detsamma gäller jämställdhet mellan människor på basis av andra olikheter rörande exempelvis sexuell identitet eller etnisk bakgrund. När över- och underordningar förhärskar med hänsyn till dessa distinktioner har det demokratiska samhällets försvarare ett moraliskt ansvar att ta strid för det universella människovärdet. Vilka värdepedagogiska metoder som härvidlag kan och bör användas och tolkas är en fråga som varje enskild medborgare måste ta till sig. I en situation kan vissa metoder te sig lämpliga och i andra några andra, beroende på många olika segregrande villkor. Huvud-

saken är att varje människa oavsett exempelvis kön tillmäts ett lika-berättigande i förhållande till andra. Ingen är ovälkommen till den etiska dialogen var denna än förs, och i denna dialog görs parterna medskapande, gärna genom att själva fokusera på vad distinktionen mellan »kan« och måste« skulle innebära, med avseende på deras egna teologiska föreställningar och etiska grundsatser.

En dialog där genusbaserade tolkningar av »kvinnligt« respektive »manligt« har kommit att bli förhärskande, har förutsättningar att leda till ett närmande i förhållandet till en realisering av jämställdhetsvärdet. Om det som på vissa håll uppfattas som förankrat i en helig skrift i Koranen eller i Bibeln kan göras till föremål för tolkning, öppnas dörren för en dialog mellan argumentationsmässigt jämställda parter. Etiska facit existerar inte, därför är också samtalet öppet för alla människor som räknar sig som företrädare för demokratins värden, och därför bör också de som på en eller annan punkt säger sig inte vilja eller kunna dela en positiv inställning till dessa värden tillerkännas möjligheter att i lämpliga fora ge uttryck för detta. Förhållningssätt och ställningstaganden med relevans för jämställdhetsvärdet kan inte annat än göras till föremål för en etisk dialog kring den samlade demokratiska värdegrundens värden. I vilken mån svarar dessa förhållningssätt och ställningstaganden upp mot denna värdegrundens etiska och existentiella förankring i den universella rätten till upplevelse av mening och i det universella människovärdet, uttryckt i termer av demokratiska rättigheter och demokratiska skyldigheter? Ingen kan resa anspråk på att sitta inne med en färdig lösning på denna fråga, men med hjälp av värdepedagogiska metoder av olika slag kan distinktionen mellan ett »kan« och ett »måste« tillåtas ge ett utslag i form av konkreta åtgärder och ideologiska motiveringar till dem.

Etik och juridik

Det offentliga samhället har, som vi i det föregående flera gånger pekat på, möjligheter att juridiskt markera gränser för överträdelser av värdegrundsvärdena. Jämställdhetslagen och Lagen om hets mot folkgrupp utgör exempel på sådana juridiska markörer, vilka är nödvändiga att praktisera för att den etiska dialogen kring demokratins värden inte ska förhållas renodlat deliberativ. Givet en paulinsk människosyn där människans förmåga att göra både gott och ont, rätt och orätt, tillmäts realistisk förankring, har det demokratiska samhället att ta ansvar för att ingen utövar sina demokratiska rättigheter så att andras motsvarande rättigheter kränks, eller utformar sin demokratiska frihet så att andras motsvarande frihet beskärs. Demokratiska rättigheter och en demokratisk frihet är ägnade att skapa ett sådant vidgat livsutrymme för människor att de med framgång kan tillämpa och utveckla den universella rätt till upplevelse av mening, vilken de har del av i kraft av det universella människovärdet. Men för att detta ska fungera på ett etiskt tillfredsställande sätt måste demokratiska rättigheter och demokratiska skyldigheter relateras så, att ingen underlåter att ta sina skyldigheter på allvar genom att under beskydd av sina rättigheter kränka, diskriminera eller exkludera andra människor och på så vis medverka till att dessas livsutrymme – inte vidgas – utan förminskas.

Inte minst med avseende på jämställdhetsvärdet är denna den

demokratiska värdegrundens etiska och existentiella förankring viktig att påminna sig. Historien och samtiden uppvisar otaliga exempel på hur människor fått sitt livsutrymme förminskat just i kraft av vilket kön – eller vilken sexuell identitet eller etnisk bakgrund – de har. När vi talar om Sverige i jämställdhetens termer, kanske som ett föregångsland där detta värde bevakas med hjälp av en Jämställdhetslag, en Jämställdhetsombudsman och en jämställdhetsminister, finns det risk för att vi glömmer att det jämställdhetsarbete som bedrivs har en mycket lång väg att gå för att kunna betraktas som fullt ut framgångsrikt. Vi har tidigare hänvisat till bristerna vad gäller lön, makt och inflytande för kvinnor, men vi kan inte i nämnda arbete negligera de genusvetenskapliga perspektiv som kunde medvetandegöra oss om att det finns grundläggande skäl och orsaker, kulturellt och socialt betingade och förankrade, som gör att vi alla medvetet eller omedvetet styrs in i ett schabloniserande och dikotomt tänkande när det gäller hur vi ser på andra människor och på oss själva, och som på olika vägar genererar ett hierarkiskt tänkande som tar sig uttryck i de könsrelaterade orättvisor som är befintliga på samhällets olika områden. En etisk dialog kring jämställdhetsvärdet har att ta fasta på just dessa genusbaserade skäl och orsaker, eftersom en analys av dem skapar bättre förutsättningar att förändra de ojämställda förhållanden som föreligger. Detta förutsätter i sin tur att vi är beredda att lämna de biologiska könsskillnadernas värld som grund för en – tudelad – kategorisering av människor i »män« respektive »kvinnor«. Som Gayle Rubin i det tidigare anförda citatet påpekar, är det mer som förenar människor av olika biologiskt kön än vad som skiljer dem åt. Detta är också en grundförutsättning för ett sådant etiskt samtal kring den demokratiska värdegrundens värden i allmänhet, och jämställdhetsvärdet i synnerhet, som vi tidigare tecknat bilden av: det vill säga ett brett samtal där gemensamma centraletiska värden och normer tillåts utgöra en bas för en dialog mellan ömsesidigt respekterande och fria människor.

Kanske kan visionen om ett sådant samtal framstå som en rosaskimrande dröm utan särskilt tydlig verklighetsförankring: förhoppningen om det fullt ut jämställda, etiska samtalet där var och en strävar efter en oreserverad tillämpning av det universella människovärdet ses som just en »förhoppning« och inte mer. Man ska här emellertid inte glömma att det finns åtskilliga exempel på hur diskussioner har förts, och hur de förs, enligt de riktlinjer som kan knytas till en sådan här vision, och att ett och annat trots allt hänt när det handlar om jämställdhetsvärdets tolkning och tillämpning. Inte minst i många förskolor och skolor pågår ett arbete med samlevnads- och jämställdhetsproblematik, vilket tycks utgöra en förutsättning för att människor i ett tidigt skede av livet ska medvetandegöras om vikten av att praktisera jämställdhetsvärdet.²⁸

Man kan givetvis inte ta de små stegen framåt som intäkt för att låta jämställdhetsdialogen avta i intensitet och omfattning. Snarare bör de väl ses som inspirationskällor till att arbeta än mer intensivt och vittfattande med värdepedagogiska perspektiv på det etiska samtalet kring värdet »jämställdhet«. Vi har en Jämställdhetslag, vi har en Jämställdhetsombudsman och vi har en jämställdhetsminister – vid sidan om alla de jämställdhetsombud som verkar på olika lokala, regionala och nationella nivåer. Detta är positiva uttryck för vad etiska samtal kring värdegrundsvärden som »jämställdhet« kan leda till när de förs på exempelvis politisk mark. Men dessa uttryck

löser givetvis inte i kraft av sin blotta existens den genusproblematik som kan knytas till befintliga orättvisor och konkreta fall av bristande jämställdhet mellan kvinnor och män. För att hantera dessa uttryck för ett ojämnt och diskriminerande förhållningssätt krävs betydligt mer omfattande värdepedagogiska åtgärder, åtgärder som tillåts gå på djupet vad gäller frågeställningar som rör våra uppfattningar om »kvinnligt« respektive »manligt«.

Låt oss ta ett exempel bland många, nämligen frågan hur attityder till sexualiserat våld mot kvinnor skulle kunna göras till föremål för en etisk dialog där genusperspektiven knyts till den demokratiska värdegrundens existentiella förankring! På senare år har olika fall av gruppvåldtäkter uppmärksammats i media, bland annat de som våren 2000 och vintern 2003 ägde rum i Rissne respektive Tumba. Det är givetvis viktigt – ja, nödvändigt – att sådana här övergrepp blir kända och diskuterade av den stora allmänheten, men kanske än mer betydelsefullt är det att hålla medvetenheten vid liv att våldtäkter där en man förgriper sig på en kvinna genomförs gång på gång hela året om. De flesta blir på – rättmätiga grunder – upprörda när de hör talas om gruppvåldtäkter, men inte så sällan hör man resonemang om de vanligast förekommande våldtäkterna, de där en man och en kvinna är inblandade, som, explicit eller implicit, insinuerar »förmildrande omständigheter«: kvinnan ifråga var kanske vid tillfället berusad och aningen flirtig, måhända bar hon en utmanande klädsel och (var det inte så?) sade hon sådant som kunde uppfattas som sexuella inviter. Det är fundamentalt viktigt att komma tillrätta med sådana här resonemang. Medvetet eller omedvetet används de för att legitimera eller åtminstone neutralisera kränkande handlingar som inte ur ett moraliskt perspektiv kan legitimeras eller neutraliseras, just därför att de kränker en annan människas rätt till integritet, respekt och livsutrymme.

En uppmärksammat bok som på svenska breddgrader behandlar våldtäktens problematik är sociologen Stina Jeffners *Liksom våldtäkt, typ. Om ungdomars förståelse av våldtäkt*. Jeffner redovisar i denna bok ett antal intervjuer med unga informanter, femtonåriga pojkar och flickor. Utifrån dessa drar hon slutsatsen att dessa ungdomar principiellt förhåller sig negativa till våldtäkter, betraktade som den absoluta motsatsen till »bra sex«: »På en principiell nivå är våldtäkt, för samtliga informanter, allt sexuellt som sker efter det att tjejen har sagt nej. Samtidigt är bra sex en del av romantisk kärlek, där relationen kännetecknas av ömsesidighet och tillit. Ömsesidighet indikerar att båda vill, och om tjejen säger nej råder inte ömsesidighet. Utifrån vad jag tolkat som informanternas principiella förståelse kunde man säga att det går en gräns mellan bra sex och våldtäkt« (Jeffner 1998, s. 223f).

Den principiella inställningen till våldtäkt är emellertid en sak, och informanternas tillämpning av den en annan. Reservationer läggs in mot principens giltighet under vissa omständigheter. »Våldtäkt« uppfattas också i fortsättningen, när Jeffner genomför djupintervjuer med informanterna, att förstå som allt det som sker sexuellt efter det att tjejen har sagt nej, men det visar sig att detta endast antas gälla:

- om tjejen sagt nej på rätt sätt
- om tjejen inte är kär i killen efteråt
- om varken tjejen eller killen varit alltför fulla

- om inte tjejen kan tolkas som en hora
- om inte killen kan tolkas som »normal«
- om tjejen inte mår väldigt dåligt efteråt (Jeffner 1998, s. 224).

Det här är sådana förmildrande omständigheter som enligt informanterna kan ses som modifierande den principiella tolkningen av »våldtäkt«. I form av ett argument kunde denna inställning formuleras så: »det finns omständigheter under vilka en flickas eller kvinnas nej inte utgör skäl nog för att betrakta ett samlag med henne (mot hennes vilja) som »våldtäkt«. Jeffner benämner de angivna förmildrande omständigheterna i termer av ett »förhandlingsutrymme«: när ett samlag mot en kvinnas vilja genomförts finns det möjlighet att med hänsyn till vissa omständigheter, tänkbart förmildrande, förhandla om huruvida handlingen ifråga ska betraktas som »våldtäkt« eller ej (Jeffner 1998, s. 19f).

Man kan kanske tycka att Jeffners undersökning och slutsatser skulle vara intressanta att ur värdegrundssynpunkt betrakta endast med hänsyn till ungdomar och deras inställning till kvinnors och mäns sexualitet och sexuella relationer mellan kvinnor och män. Som inte så få debattörer framhållit (jfr. t.ex. Nord Wahldén 1998!), kan de unga informanternas inställning emellertid också tolkas som en spegling av sådana värderingar som, explicit eller implicit, präglar vuxenvärldens tolkning av hur »kvinnlig« respektive »manlig« sexualitet bör uppfattas. Det är uppenbart att en genusvetenskaplig analys av dessa föreställningar är nödvändig att genomföra inom ramen för en etisk dialog kring bland annat jämställdhetsvärdet, där den universella rätten till upplevelse av mening och det universella människovärdet, uttryckt i termer av demokratiska rättigheter och demokratiska skyldigheter, tillämpas på sexualitetens och de sexuella relationernas område. Det ter sig härvidlag uppenbart att den patriarkala över- och underordning som förkroppsligas i själva våldtäktsögonblicket representerar en principiell inställning till mäns och kvinnors sexuella roller, vilken inbegriper ett accepterande av att de senares uttrycksformer ibland kan föranleda sådana uttrycksformer hos de förra som visserligen inte anses vara bra eller lovvärda, men som ändå härigenom kan förklaras, förstås och, kanske rentav, försvaras i termer av »förmildrande omständigheter«. Kvinnan, offret, förutsätts vara den som generellt sett kan påräknas en presumtiv skuld – eller åtminstone medskyldighet – till att mannen, förövaren, förgriper sig på henne.

I den etiska dialogen kring värdegrundsvärdena – och då inte minst värdet »jämställdhet« – är det betydelsefullt att allt görs för att en sådan här normaliserande inställning till våldtäkt, och våld mot kvinnor, motverkas. Vare sig ett sådant samtal förs med ungdomar i skolans värld eller bland vuxna i andra sammanhang, bör relevanta och konstruktiva värdepedagogiska metoder utmönstras som gör det möjligt för de deltagande att, inte bara på ett distanserat plan, utan med engagemang och inlevelse se våldtäkter som de kränkningar de faktiskt är. Det tidigare nämnda empatikriteriet och den tidigare anförda universaliserbarhetstesens skapar här förutsättningar för ett etiskt ställningstagande på intersubjektiv grund. *Män kan inte våldtas*, titeln på Märta Tikkanens en gång uppmärksammade bok, ger som var och en kan inse uttryck för en sanning med modifikation. Män kan begå våldtäkter mot andra män, och kvinnor kan till exempel genom att på ett eller annat sätt framkalla

ofrivillig erektion våldta små och yngre pojkar. Upplevelsen av att bli utsatt för sexualiserat våld och sexuella kränkningar torde kunna göras till föremål för en könsöverskridande empati, varför både kvinnor och män, åtminstone så långt som är nödvändigt för att delta i ett engagerat etiskt samtal omkring sexualiserat våld, kunna leva sig in i vad det i sammanhanget skulle kunna innebära att vara offer för sådant våld.

De genusfokuserade perspektiven har här att bidra med tolkningar av de attityder och värderingar som kan knytas till sexualiserat våld, sexualitet och makt – och, inte minst, »kvinnlig« respektive »manlig« sexualitet. Givet att dessa föreställningar betraktas som *tolkningar av kön*, föreligger förutsättningar att förändra den etiskt relevanta bilden så att en mer jämställd och icke kränkingsanktionering syn på mäns och kvinnors sexuella relationer kunde förverkligas. Inte minst viktig är etisk dialog att här föra bland barn och unga, och bland de vuxna som till exempel i sin yrkesutövning – som poliser eller jurister – har att möta konkreta fall av sexualiserat våld.

Det förtjänar avslutningsvis att framhållas, att en genusbaserad etisk dialog kring det demokratiska värdegrundsvärdet »jämställdhet« med avseende på sexualiserat våld inte vinner på att heller dem som representerar en patriarkal överordning, i det här fallet männen, schabloniseras på ett sätt som riskerar att förstärka och cementera könsrollsmönster som nämnda dialog är tänkt att utmana. I en debattartikel i tidningen *Expressen* 1998 skrev dåvarande jämställdhetsministern Margareta Winberg, apropå förekomsten av våldtäkter: »Män delar inte med sig. Män håller krampaktigt i det som har varit tryggheten, att vara förmer, att ha kontroll, att äga makt, att vara märkvärdigare... för att bevara en krympande överordning tar sig makten varierande uttryck. Den allra grövsta formen är gruppvåldtäkter... Männen begår brott och fokus måste sättas på det kön som bär skulden... Att söka förändra pojkars och mäns roller, att få dem att spränga sina förkrympta gränser. Att få den uppblåsta manligheten att krackelera för gott och ersättas av en manlighet präglad av ett annat slags ansvar, en respekt och ett erkännande av flickors och kvinnors lika värde« (*Expressen* 981127).

Det här uttalandet kan tyckas ligga helt och fullt i linje med vad vi i det föregående har haft att säga med avseende på ett genusbaserat etiskt samtal omkring sexualiserat våld, där ett av syftena är att i ett konstruktivt värdegrundsperspektiv vidga livsutrymmet – inte bara för kvinnor – utan också för män. Winbergs tal om mäns »kollektiva skuld« väckte emellertid ont blod hos vissa debattörer. TV-journalisten Jens Orback beskrev henne härvidlag som »en könsrasist« (*Aftonbladet* 990802), och de moderata politikerna Sten Tolgfors och Per Bill reagerade genom att förfäktat att »männen som kön« inte begår några brott: »Det är enskilda män som begår brott. Precis som enskilda kvinnor gör det. Brottslighet styrs inte av generna. Winberg fråntar människor ansvaret för sina handlingar. Det allvarligaste med Winbergs agerande är, att när skulden för våld och brott läggs på ett kön och inte på individer så förloras möjligheten att göra något åt problemen« (*Aftonbladet* 990209).

Den efterföljande debatten kom därvidlag att handla om förutsättningarna för ett ordskifte från »skuld« till »ansvar«, gestaltat exempelvis i en av författaren Maria-Pia Boëthius publicerad artikel:

Jag förstår att män värjer sig mot »kollektiv skuld«. Men det är inte vad det handlar om; det handlar om kollektivt ansvar. När det ena könet står för en förödande majoritet av våldet och dödandet av det andra könet – men kvinnorna praktiskt taget ensamma lämnas att bekämpa våldet, då brister männen i kollektivt ansvar. Det är våldtäktsmännen som skapar den »kollektiva skulden« eftersom kvinnor i joggingspåret eller den mörka parken inte kan veta om det är en hygglig man eller en våldsverkare, som finns strax bakom henne. Denna ovisshet kan man faktiskt inte skylla på kvinnorna (Aftonbladet 000419).

Vad Boëthius här gör är att fokusera på mäns »kollektiva ansvar« för att motverka våld mot kvinnor, givet att de är representanter för en patriarkal överordning vilken de själva visserligen inte kan sägas ha skapat, men som de i kraft av att vara delaktiga av har en moralisk skyldighet att motverka och, för att tala med Winberg, »förkrympa«. Men Boëthius tillskriver inte samtliga män en »skuld« för de övergrepp och våldsuttryck som kan förstås utifrån bestämda patriarkala förutsättningar och omständigheter. Det är de män som i våldsamma handlingar mot kvinnor inkarnerar överordningens inneboende principer som skapar en »skuld«, en skuld vilkens förutsättningar samtliga män har ett ansvar för att undanröja och rasera.

Ordsiftet från »skuld« till »ansvar« är inte etiskt ointressant, med hänsyn till en dialog kring värdegrundsvärdet »jämslaldhet mellan kvinnor och män«. För att en sådan dialog ska leda framåt och realisera önskade mål krävs genusfokuserade analyser av alla de attityder och värderingar som på kulturellt och socialt förankrade grunder kan knytas till föreställningar om »kvinnligt« respektive »manligt«. Men syftet med sådana analyser är inte att schablonisera – och därmed cementera – dessa föreställningar, utan att förändra dem med målsättningen att, i enlighet med den universella rätten till upplevelse av mening och det universella människovärdet, skapa förutsättningar för ett vidgat livsutrymme för både kvinnor och män. Ingen vinner på att de könsdefinierade arketyperna »manliga förövare« och »kvinnliga offer« görs till förhärskande och stelbenta villkor för en etisk dialog kring sexualiserat våld eller mäns övergrepp mot kvinnor. De genusfokuserade analyserna kan hjälpa oss att förstå varför vi själva och andra tänker som vi gör när vi ägnar oss åt att strukturera omvärlden och dess människor i de varandra uteslutande motsatsparen »kvinnligt« och »manligt«, men det önskvärda resultatet av sådana analyser är inte att diskussionen här ska avstanna vid ett konstaterande av att »jaha, så är det alltså«. Målsättningen är förändring av ojämslalda förhållanden, och ska detta vara möjligt måste vi ta den tidigare av Gayle Rubin anförda grundtanken till oss att kvinnor och män är inbördes mer lika än olika, och att detta innebär att de kan föra en gemensam kamp för ökad jämslaldhet på olika samhälls- och livsområden.

Om representanter för någotdera av könen kategoriseras i enlighet med den reservationslöst tudelade struktureringen i termer av »kvinnligt« och »manligt«, och den enskilde individens personliga frihet och ansvar att själv forma och förändra traditionella könsrollsmönster därmed kvävs, kan vederbörandes förutsättningar att i den etiska dialogen delta aktivt, engagerat och »medskapande« motverkas till följd av oberättigade läsningar och schabloniseringar.

Inte minst viktigt är detta att tänka på när den etiska dialogen

kring värdegrundsvärdet »jämställdhet« förs mellan parter som, i likhet med vad som nämndes i anslutning till tidigare citerade Elisabeth Gerles framställning, på varierande sätt är förtrogna med patriarkala kontexter. Jämställdhetsdebatter och jämställdhetsarbete kan inte blunda för de uttryck för bristande jämställdhet mellan könen som kommer till uttryck på många olika sätt i den globala byn, i Sverige och i andra länder, men det betyder inte att dessa debatter och detta arbete skulle vinna på att de som härvidlag deltar i samtalet skulle generellt stämpas som aktiva företrädare för patriarkala överordningar och schabloniseras enligt de föreställningar om kön som är nödvändiga att beakta och bemöta inom ramen för den etiska dialogen.

Visionen om det integrera(n)de medborgarskapet i ett samhälle som vilar på de demokratiska värdenas etiska och existentiella grundvalar, kan inte framgångsrikt förverkligas om inte människor tillerkänns förmåga att som individer betraktade tolka omvärlden och möta medmänniskor i enlighet med inneboende dygder som respekt, välvilja, tolerans och empati. Människor har förmåga till moralisk utveckling – detta är en etisk grundsats som både ger uttryck för tron på ett samhälle där den demokratiska värdegrundens värden realiseras, och visionen att detta samhälles medborgare kan ges förutsättningar att med hänsyn till nämnda dygder förändra rådande ojämsställda förhållanden och bidra till förverkligandet av en fullvärdigt demokratisk människosyn.

Värdepedagogikens relevans

Det är således betydelsefullt att en varsamhet inför att alltför lättvindigt kategorisera andra människor och deras föreställningar om exempelvis »kvinnligt« och »manligt« i fyrkantiga och tänkbart cementerande termer. Samtidigt bör det understrykas att en sådan varsamhet också är av största vikt när det kommer till att presentera en ideologisk och etisk självbild med utgångspunkt i den demokratiska värdegrundens värden, jämställdhetsvärdet likaväl som övriga.

I uppsatsen »Värdegrunden som exkluderande eller inkluderande diskurs« diskuterar Pirjo Lahdenperä den problematik som kan uppstå när människor med rötter i andra kulturer än en ursprungssvensk möter det svenska samhällets normer vad gäller bland annat sexualitet och jämställdhet. Lahdenperä hänvisar till Jürgen Habermas' distinktion mellan två grader av assimilering med avseende på till en ny nationell-kulturell kontext invandrade personer: »a) att instämma med författningens principer inom den tolkningsram som bestäms av den etisk-politiska självförståelsen bland invånare och av landets politiska kultur, b) att vara beredd till assimilering, det vill säga inte enbart en yttre anpassning till de levnadssätt, praktiker och vanor som gäller i landets kultur, utan också till att aktivt tillägna sig dessa« (Lahdenperä 2001, s. 130).

Lahdenperä konstaterar att många till Sverige invandrade föräldrar kan uppleva sig bli diskriminerade när inte minst skolan förmedlar värden rörande jämställdhet och kvinnors och mäns relationer som inte tycks harmoniera med de egna, och som tycks vara uttryck för båda just nämnda assimiliseringssteg: »Då skolan har till uppgift att bl.a. förmedla och förankra svenska värderingar inom livsåskådningssfären: uppfattningar om det goda livet och livets

mening; familjeliv, barnuppfostran, sexualitet, relationer mellan könen, delaktighet t.o.m. kompensera »brister« och »feltänkande« hos invandrarelever och deras föräldrar, ligger det nära tillhands att dra slutsatsen att dess uppdrag är att *assimilera* elever med invandrarbakgrund och försvenska dem, alltså genomföra båda assimileringstegen a och b. I detta synsätt kan invandrade föräldrar riskera att bli betraktade som de Andra: inkompetenta och okunniga – med »felaktiga« värderingar – medan den svenska skolan blir betraktad som »god och kunnig« och med rätt värderingar...Denna »välmenande försvenskingsstrategi« kan medföra en lojalitetskonflikt för barnen. Skolan och det övriga samhället vill att barn till invandrare tar ställning mot sina egna föräldrars kultur, språk och värderingar samt väljer att bli »innefattade i den svenska samhällsgemenskapen«. Föräldrar däremot vill att barnen lär sig sitt modersmål, religion, familjesystem och den egna kulturens värderingar. Dessutom vill de självklart ha respekt som föräldrar« (Lahdenperä 2001, s. 130).

Lahdenperä går därpå vidare att reflekterar över den marginalisering och det utanförskap en sådan här lojalitetskonflikt kan leda till, över risken för att marginaliserade och exkluderade personer finner en identitet och en trygghet i mer eller mindre extrema grupper med »anti-demokratiska« implikationer och konstaterar: »Om man blir tillskriven rollen som invandrare kan detta medföra svårigheter att se sig själv som en del av samhället. Försök till inkludering genom assimilering medför även risker för att svenskar och den svenska staten blir föremål för konstruktionen av den förunderlige, mystiske och onda Andre som man måste ta ställning för eller mot och undvika. Detta kan vara hämmande för invandrarnas deltagande i det svenska samhällslivet« (Lahdenperä 2001, s. 131).

Lahdenperäs reflexioner ger uttryck för ofta uttalade synpunkter och varningssignaler som det finns anledning att ta på största allvar – ja, det förefaller mer eller mindre självklart att en diskussion rörande exempelvis den demokratiska värdegrundens värde »jämsällldhet« med avseende på möten mellan olika kulturellt och socialt förankrade *tolkningar av kön* beaktar dem med varsamhet, inlevelseförmåga och kreativitet. Det finns emellertid i Lahdenperäs framställning ett par svaga länkar, som måste göras till föremål för analys och diskussion i händelse av att detta ska vara möjligt.

För det första kan en kulturöverskridande dialog kring jämsällldhetsvärdet inte baseras på schabloniserade bilder av vad »svenskar« respektive »invandrare« anser om kvinnors och mäns relationer, om sexualitet och jämsällldhet. Lahdenperä beskriver för egen del relevanta uppfattningar i en svensk kontext som så: »Den sexuella frigörelsen har medfört att sexualiteten inte längre är sammankopplad med moraliska och etiska värden eller känslor utan med njutningar och tekniker som frambringar dessa njutningar. Det är inte längre viktigt att prata om sex och känslor, eller att förena sexuella upplevelser med etiska värden. Att binda sexuellt beteende till ideal eller till etiska eller moraliska värden betraktas snarare som hämningar och komplex, exempelvis »penisavund«, »rädsla för kastrering«, »oidipuskomplex«, »frigiditet« (Lahdenperä 2001, s. 128).

Och med avseende på en accepterad sexuell variation vad gäller läggning och identitet slår hon fast att »Ungdomar och barn manipuleras och kontrolleras av samhället genom att de lär sig vilja se sig själva i sexuella termer. Tidigare kunde man gruppera sig uti-

från politiska åsikter och sympatier. Den sexuella exponeringen har emellertid framkallat nya kategorier och grupper, såsom lesbiska, homosexuella, bisexuella, transvestiter, osv. De har egna samlingsplatser, aktiviteter och årliga manifestationer. Den sexuella läggningen har således blivit viktigare än den politiska eller värdemässiga hemvisten« (Lahdenperä 2001, s. 128).

Bortsett från att Lahdenperäs historieskrivning vad gäller förekomsten av sexuella variationer är ovederhäftig och direkt felaktig²⁹, kan det tyckas förvånande att en etik- och värdegrundsforskare på ett sådant förenklat sätt som här är fallet tillåter sig att schablonisera det svenska samhället som genomsexualiserat och i mer eller mindre fullständig avsaknad av värderingar och känslor knutna till människors sexuella relationer. En mer välvillig tolkning av hennes skildring av det svenska samhällets syn på sexualitet och värde är att den vilar på okunskap och bristande analys, en mindre välvillig skulle väl närmast tillskriva den karaktären av nymoralistisk puritanism.

Det ligger mycket i Lahdenperäs påstående att sexualiseringen i exempelvis media löper stor risk att exponera barn och ungdomar utmed vägar där de har svårt att värja sig, och där de därför kan bli föremål för en rad direkt eller på sikt kränkande föreställningar om kvinnors och mäns sexualitet. Men av detta kan man knappast dra slutsatsen att det svenska samhället befriats från en dialog rörande sexualitet och värde eller sexualitet och känslor. I många skolor arbetar man intensivt med samlevnads- och jämställdhetsfrågor, i samhället i stort diskuteras i åtskilliga sammanhang sexuellt lika-berättigande mellan personer av olika eller av samma kön. Media serverar inte bara, som Lahdenperä på ett ställe i sin uppsats anför, »reklam för sexleksaker och pornografiska produkter /under bästa sändningstid för barn/« (Lahdenperä 2001, s. 128), och även om hon kan ges rätt att många ungdomstidningar fokuserar på sexualitet och samlevnadsfrågor så innebär inte detta att de saknar reportage, artiklar och frågespalter där sexuella relationer behandlas med hänsyn till känslor, upplevelse av mening, identitet och värde.

Framför allt bör man i en etisk dialog kring jämställdhetsvärdet, oavsett vilka som deltar i det, påminna sig att förenklade bilder av hur uppfattningar om sexuella relationer ser ut i ett samhälle som det svenska inte kan vare sig generaliseras eller schabloniseras, eftersom ett samhälle befolkas av medborgare vilkas personliga attityder och inställningar kan förväntas variera på detta område precis som på andra. Om kulturöverskridande etiska dialoger ska föras med avseende på jämställdhetsvärdet – och det är oerhört väsentligt att så sker – bör man avhålla sig från att såsom utgångspunkt för sådana diskussioner välja en förenklad och därmed ovederhäftig självbild, vilken kan komma att skada mer än vad den gör nytta. Det etiska samtalet omkring exempelvis kvinnors och mäns sexuella relationer och om vilka etiska frågeställningar dessa reser, bör lämna utrymme för både kritiska och självkritiska överväganden när det gäller integritetsöverskridande eller diskriminerande förhållningssätt i såväl egna som andras kulturella och sociala kontexter. Men vederhäftig och konstruktiv kritik och självkritik blir bara möjlig under förutsättning av att de schabloniserade bilderna av egna och andras kulturellt och socialt förankrade tolkningar av kön, inte tillåts fungera vägledande eller definiera den problematik som ska diskuteras.

Det finns också en andra svag länk i Lahdenperäs resonemang kring multikulturella möten vad avseende exempelvis för jämställdhetsvärdets relevanta aspekter. Hennes betoning av vikten av att gå varsamt fram i en dialog där värderingar och normer rörande begreppen kvinnlighet, manlighet och sexualitet som i det nya landet Sverige kan te sig främmande för den som är förtrogen med andra *tolkningar av kön*, är viktig att lyfta fram, beakta och utveckla inom ramen för de etiska samtal som förs kring den demokratiska värdegrundens värden. Men det är samtidigt av stor vikt att dessa samtal inte ges en renodlat deliberativ funktion, det vill säga fungerar såsom samtal där den inneboende principen gör gällande att den dialog som förs inte är i behov av kringgärdande, etiskt och existentiellt förankrade markeringar av när och hur värdegrundsvärdena kan komma att överskridas och kränkas. I linje med Elisabeth Gerles tidigare reflexioner kan det framhållas att det öppna etiska samtalet är fundamentalt, samtidigt som detta inte innebär att varje ståndpunkt som inom ramen för det yttras kan eller bör betraktas som etiskt likvärdig.

När människors rätt till upplevelse av mening riskerar att kränkas, när deras frihet riskerar att beskäras, när deras livsutrymme riskerar att förminska snarare än vidgas, har det demokratiska samhällets representanter att ta sitt ansvar för att balansen mellan demokratiska rättigheter och demokratiska skyldigheter, förankrad i antagandet om det universella människovärdet, upprätthålls och vårdas. Lahdenperäs exempel på en företeelse där lojalitetskonflikter kan uppstå för vissa barn och ungdomar med invandrarbakgrund, nämligen vad gäller respekten för deras föräldrar, kan säkert i bestämda fall generera sådana konflikter. Men detta innebär varken att barn och ungdomar med ursprungssvensk bakgrund skulle kunna betraktas som fullt ut befriade från ett motsvarande ansvar, uttryckt i varierande former, eller att det inte finns fall där respekten ifråga tar sig auktoritära uttryck vilka ur demokratisk synpunkt måste göras till föremål för kritik. Om den respekt som åsyftas till exempel innebär att föräldrar anser sig ha rätt att bestämma livsform eller livspartner för sina döttrar, är detta knappast ett exempel på ett förhållningssätt som harmonierar med de demokratiska värdena. Därför åligger det det demokratiska samhällets företrädare att med hjälp av konstruktiva värdepedagogiska metoder arbeta mot sådana uttryck, eftersom dessa kan ses som kränkningar av värden som rör »jämställdhet mellan kvinnor och män«, »individens frihet och integritet« och »aktning och respekt för varje människas egen värde«.

På samma sätt har nämnda företrädare att självkritiskt granska det samhälle de representerar, och där människor kan fara illa och utsättas för kränkningar och diskriminerande förhållningssätt utmed många olika vägar. Vi har i det föregående givit exempel på olika företeelser som just med avseende på jämställdhetsvärdet inom ramen för det svenska samhällets kontext kan göras till föremål för kritik. Det finns alltid anledning att föra en etisk dialog kring värdegrundsvärdena i en både kritisk och en självkritisk anda.

Kritik och självkritik är möjlig att kreativt utveckla för att arbeta för människors rätt till upplevelse av mening, och för balansen mellan demokratiska rättigheter och demokratiska skyldigheter, förutsatt att centrala värden och normer sätts på dagordningen,

värden och normer som kan tjänstgöra som en enande etisk bas varifrån den fortsatta diskussionen kan utgå. Den »gyllene regeln« har nämnts som exempel på en sådan allomfattande norm, och i anslutning till den tidigare diskussionen rörande Åke Dauns resonemang kring universellt omfattade värden befanns också frön till en sådan bas kunna utmönstras, sås och tillåtas att växa.

Den etiska värdegrundsdialogen förutsätter en varsamhet och en respekt i förhållande till var och en som deltar i den, men det betyder inte att inte vissa värden och normer skulle kunna betraktas som orubbliga, omistliga och på etiskt tillfredsställande grunder omöjliga att kompromissa om. Till dessa värden och normer hör dem som utgår från en människosyn där kvinnor och män betraktas som jämställda, likaberättigade människor vilkas likheter lyser upp vägen mot icke diskriminerande och icke exkluderande förhållningssätt och handlingsmönster. Tolkningarna av denna människosyn må gå isär när det kommer till enskilda fall och frågeställningar, men grundperspektivet – att kvinnor och män är *människor vilkas inbördes likheter kan vårdas genom en kritisk och självkritisk diskussion med avseende på de olikheter varierande tolkningar av kön genererar* – torde kunna göras till föremål för en vägledning för det etiska samtalet kring jämställdhetsvärdet.

Mångfald som metod

Genusfokuserade och genusrelaterade perspektiv kan, har vi sagt, i en etisk dialog kring det demokratiska värdegrundsvärdet »jämställdhet« bidra till en förståelse för de *tolkningar av kön* som genererar, motiverar och upprätthåller olika slag av kränkande, diskriminerande och exkluderande förhållningssätt. Där »kön« görs till ett på ett eller annat sätt verksamt villkor för att människor behandlas ojämnt, är det av största vikt att användandet av kön som rättsåtskiljande kriterium utmanas genom analyser som visar och belägger att »biologin inte talar för sig själv«. Vi har sett hur sådana genusperspektiv kan föras in på konstruktiva sätt i etiska samtal om varierande uttryck för bristande jämställdhet: könsstympning, sexualiserat våld, bruket av burqa och så vidare.

Genusperspektivens relevans för den etiska värdegrundsdialogen får emellertid inte uppfattas så att målet med att använda dem är en strömlinjeformning av detta att vara människa. Människor representerar olika uppsättningar egenskaper, talanger och förmågor, och det goda demokratiska samhället kan inte vila på den föresatsen att alla dess medborgare ska stöpas i samma form. Tvärtomot är en etisk grundpelare för detta samhälle att människor tillåts vara olika, men att dessa olikheter betraktas som möjligheter snarare än som hinder och att det universella människovärdet tillkommer alla i samma utsträckning oavsett vilka de är och vilka de vill vara. Styrkan i denna vision är att människor tillerkänns rätten att i frihet och utifrån sina specifika förutsättningar och personligheter skapa ett vidgat livsutrymme där den universella rätten till upplevelse av mening tillåts tillämpas fritt, med den enda reservationen att detta inte genomförs på ett sätt som beskär andras motsvarande frihet och kränker deras motsvarande rätt.

Det integrera(n)de medborgarskapet bygger inte på visionen om alla människors likhet. Snarare förhåller det sig tvärtom. Drömmen om ett samhälle där var och en oavsett specifik individualitet

och personlighet tillerkänns lika rätt till upplevelse av mening som andra, och där var och en också respekteras för sina inbördes olikartade val av livsvägar och livsformer, håller visionen om ett förverkligande av den demokratiska värdegrundens värden levande. I ett sådant samhälle inkluderas, snarare än exkluderas, människor oavsett inbördes olikheter.

Konklusion

Vi har i det här avslutande kapitlet konkretiserat och tillämpat tidigare mer allmänt hållna perspektiv på etiska samtal kring den demokratiska värdegrundens värden med avseende på jämställdhetsvärdet. Tanken har varit att bryta ned den ideologiska överbyggnaden i form av konkreta tillämpningar på den bas som människors relationer i vardagsliv, arbetsliv och samhällsliv utgör. Det är inte det att inte ideologin behövs för att det etiska samtalet ska kunna föras: den tillhandahåller nödvändiga och styrande hjälpmedel i form av exempelvis de tidigare nämnda etiskt och existentiellt förankrade redskapen – antagandena om det universella människovärdet uttryckt i termer av demokratiska rättigheter respektive demokratiska skyldigheter och om den universella rätten till upplevelse av mening, empatikriteriet och universaliserbarhetstesens, distinktionen mellan centraletiska och signaletiska värden och normer.

Men det är i den lilla världen de stora händelserna inträffar. Det är där människors möten genomförs, det är där som exemplen på både kärlek och konflikter tar form, det är där individen kan forma sitt liv efter egna mål och drömmar, det är där var och en upplever behovet av att få sin rätt till upplevelse av mening respekterad, det är där som människor har en önskan och ett krav att inte bli exkluderade från gemenskapen på grund av ovederhäftiga och schabloniserande kategoriseringar, det är där som det integrera(n)de medborgarskapet börjar och slutar.

Framför allt har ett syfte med den samlade studien varit att lyfta fram tron på den goda människan, som en förutsättning för allt meningsfullt och konstruktivt värdegrundsarbete. Det vore orimligt och verklighetsflyende att i detta arbete bortse från den paulinska människosyn som pekar på människors förmåga att inte göra bara gott och rätt, utan också ont och orätt – och det är med hänsyn till ett beaktande av denna människosyn som vi upprepade gånger har framhållit vikten av att inte förorda en renodlat deliberativ syn på den etiska dialogen kring värdegrundsvärdena.

Men »upplysningsprojektets« syn på människan som en varelse kapabel till moralisk utveckling, kan inte i ett framgångsrikt värdegrundsarbete lyftas ut ur den moraliska bilden. Också den som kränker och exkluderar, också den som ger uttryck för ojämsställda och diskriminerande förhållningssätt och attityder, bär i sitt hjärta på en talang för att utveckla de inneboende goda egenskaper som hon och han i kraft av att vara människa delar med andra. Den som ger uttryck för sexistiska, rasistiska eller homofoba synsätt kan på moraliska grunder inte dömas till en evig tillvaro i ondskans mörka vrår och prång. Det integrera(n)de medborgarskapet förutsätter, om det ska uppfattas i en bred – ja, allmängiltig – mening, tron på och hoppet om att också den som av ett eller annat skäl inte kommit att

få sina dygder väckta, med hjälp av kreativa och konstruktiva, värdepedagogiska grepp ska bli medvetandegjord om varje människas likaberättigande, oavsett vilka egenskaper eller personligheter hon har. Visionen om vars och ens medskapande i den etiska dialogen kring den demokratiska värdegrundens värden bygger på förutsättningen att *den goda människan* är en beteckning som äger en reell motsvarighet i verklighet – och en motsvarighet som inte omfattar bara vissa människor, utan i princip varje mänsklig varelse.

Utän denna vision kommer det demokratiska samhällets värdegrundssamtal att sakna både udd, tro, hopp och kärlek.

27 Jfr. den diskussion som förs i Franck 2003a med hänsyn till den amerikanska psykologen Carol Gilligans kritik av den så kallade »Kohlbergs trappa«! Jfr. även Gilligan 1982!

28 Ett av de mer uppmärksammade exemplen på utvecklandet av en profilerad jämställdhetspedagogik i barnverksamhet utgör daghemmet Tittmyran utanför Gävle.

29 Jfr. de perspektiv på homosexualitetsbegreppets historia som ges i exempelvis Kulick 1997!

Källförteckning

- Armstrong K: *Historien om Gud*, (Sv övers: I Johansson), MånPocket, Danmark 1997.
- Bauman Z: *Postmodern etik*, (Sv övers: S-E Torhell), Daidalos, Uddevalla 2001.
- Bibeln*, (1981 års översättning), Bokförlaget Libris, Örebro 1995.
- Björk N: *Under det rosa täcket. Om kvinnlighetens vara och feministiska strategier*, Wahlström & Widstrand, Danmark 1999.
- Boström B-O: *Styrning av den svenska skolans värdegrund i kritisk belysning, I: Samhällets demokratiska värdegrund. En fråga om mångfald, olikhet men lika värde*, Göteborgs universitet, Göteborg 2000.
- Bozarslan A: *Möte med mångfald. Förskolan som arena för integration*, RUNA förlag, Malmö 2001.
- Broad C D: *Five types of ethical theory*, Routledge and Kegan Paul, Trowbridge and Esher 1979.
- Bruchfeld S: *Förnekandet av förintelsen. Nynazistisk historieförfalskning efter Auschwitz*, Svenska kommittén mot antisemitism, Stockholm 1995.
- Böhm T: *Inte som vi. Psykologiska aspekter på främlingsfientlighet och rasism*, Natur och Kultur, Falun 1993.
- Colnerud G och Thornberg R: *Värdepedagogik i internationell belysning*, Skolverket, Kalmar 2003.
- Daun Å: *Det allmänmänskliga och det kulturbundna*, Prisma, Smedjebacken 1999.
- Dewey J: *Individ, skola och samhälle*, Natur och Kultur, Stockholm 1980.
- Dostojevskij F: *Bröderna Karamasov*, (Sv övers: E Rydelius), Månadens bok, Stockholm 1988.
- Ekman U: *Vägen ut ur Sodom och Gomorra*, Magazinet, Uppsala 1993.
- Ekman U: *Doktriner. Den kristna trons grundvalar*, Livets Ords förlag, Falun 1995.
- Englund T: *Deliberativa samtal som värdegrund – historiska perspektiv och aktuella förutsättningar*, Skolverket, Stockholm 2000.
- Erixon D: *Svaghetsens moral*, Timbro, Stockholm 1999.
- Franck O (red): *Kvinnligt, manligt, barnligt. Kön, kärlek och föräldraskap i tjugohundratalets Sverige*, Årsbok för Föreningen Lärare i Religionskunskap, Malmö 2001. (2001a)
- Franck O: »Ömsesidighetens öga. Muslimer och kristna på besök i varandras heliga rum«, *Minaret* nr 2/2001 s. 20–24. (2001b)
- Franck O: *Förtryckets grundvalar. Norm och avvikelse i argument om homosexuella, invandrares och kvinnors rättigheter*, Studia Philosophiae Religionis 22, Almqvist & Wiksell International, Malmö 2002.

- Franck O: *Domens eller hjärtats etik? Moral och människosyn i skolans värld*, Studentlitteratur, Lund 2003. (2003a)
- Franck O (red) : *Liksom värden, typ. Moral och mening med fokus på skolan*, Årsbok för Föreningen Lärare i Religionskunskap, Malmö 2003. (2003b)
- Franck O: »Gör det någon skillnad att jag finns? Om livet, döden och människovärdet«, i Franck 2003b s. 173–189. (2003c)
- Franck O: *Gudar, människor och värdegrunder. Filosofiska perspektiv på tro, mening och moral*, Opubl manuskript 2003. (2003d)
- Franck O: »Möten om tro och möten i tro«, i Andersson U, Elisson G och Thurfjell D (red) *Vi har ju mötts förr*, Västergötlands museum, Lidköping 2003 s. 114–119. (2003e).
- Fromm E: *Kärlekens konst*, (Sv övers: A Asker), Natur och Kultur, Falkenberg 1980.
- Gerle E: *Mångkulturalism för vem?- Om Sverige i förändring*, Nya Doxa, Landskrona 1999.
- Gilligan C: *In a different voice. Psychological theory and women's development*, Harvard University Press, Cambridge, Mass och London 1982.
- Gothlin E: *Kön eller genus?*, Nationella sekretariatet för genusforskning, Göteborg 1999.
- Gustafsson J: *Kyrka och kön*. Om könskonstruktioner i Svenska kyrkan 1945–1985, Symposion 2001.
- Gutmann A och Thompson D: *Democracy and disagreement*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts/London, England 1996.
- Gür T: »Sverige och Förintelsen. Omvärdering i vår tid«, *Svenska Dagbladet* 000130.
- Gårdfeldt L: »Bota-homo-rörelsernas könsideologi«, i Franck 2001a s. 92–104.
- Hare R M: *Freedom and reason*, Clarendon, London 1965.
- Harré R och Krausz M: *Varieties of relativism*, Blackwell, Cornwall 1996.
- Hedenius I: *Om människovärde*, Bonniers, Stockholm 1982.
- Hedin C: »Värdegrunden i världsperspektiv«, i G Linde (red): *Värdegrund och svensk etnicitet*, Studentlitteratur, Lund 2001 s. 54–99. (2001a)
- Hedin C: »Kristen tradition och västerländsk humanism«, i G Linde (red): *Värdegrund och svensk etnicitet*, Studentlitteratur, Lund 2001 s. 156–199. (2001b)
- Hedin C: »Centraletik och signaletik. Konvergens och divergens i värderingsfrågor«, i Franck 2003b s. 54–69.
- Henricson-Cullberg M: »Den sista resan till Jugoslavien«, *Psykologtidningen*, 1991:21.
- Herrmann E: *Scientific theory and religious belief. An essay on the rationality of views of life*, Pharos, Nederländerna 1995.
- Hirdman Y: »Kvinnorna i välfärdsstaten«, i *Kvinnohistoria. Om kvinnors villkor från antiken till våra dagar*, Utbildningsradion, Oskarshamn 1992 s. 203 - 218.
- Homosexuella i kyrkan. *Ett Svenska kyrkans samtalsdokument*, Svenska kyrkan/Sensus, Uppsala 2003.
- Hjärpe J: *Islam och traditionen. Religion i förändring*, Förlaget Trädet, Nävekvärn 2002.

- Hvitfeldt H: »Den muslimska faran. Om mediebilderna av islam«, i Y Brune (red): *Mörk magi i vita medier. Svensk nyhetsjournalistik om invandrare, flyktingar och rasism*, Carlssons Bokförlag, Stockholm 1998.
- Integrationspolitiska skrivelsen: Integrationspolitik för 2000-talet*. Regeringens skrivelse 2001/02:129.
- Jeffner S: Liksom våldtäkt, typ. *Om ungdomars förståelse av våldtäkt*, Utbildningsförlaget Brevskolan, Stockholm 1998.
- Johansson E: »Förskolebarns moral. Andras väl, omsorg och inte skada andra«, i Franck 2003b s. 140–157.
- Johansson F: »Värdegrund – modeord med mening«, i Nära, Svenska kyrkan i Skövde, s. 4–5, nr 1 2003.
- JämO: *JämO:s handbok om sexuella trakasserier*, Jakobsberg 1997.
- Järtelius A: *MångkulturSverige. Mångkulturens rötter, gränser och möjligheter*, Konsultförlaget, Oskarshamn 1993.
- Karier C: »Making the world safe for democracy« 1977.
- Kuhn T S: *The structure of scientific revolutions*, 2:a uppl, The university of Chicago Press, USA 1970.
- »Är måsar lesbiska? Om biologins relevans för mänskligt beteende«, i *Tema Kön II, Res Publica 35/36*, Östlings bokförlag Symposion 1-2/97 s. 221–232.
- Kulick D: »Hur man blir en riktig kvinna eller man«, i Kulick 2000b s. 7–33. (2002a)
- Kulick D (red): *Från kön till genus. Kvinnligt och manligt i ett kulturellt perspektiv*, Carlssons Bokförlag, Borås 2000. (2002b)
- Lahdenperä P: »Värdegrunden som exkluderande eller inkluderande diskurs«, i G Linde (red): *Värdegrund och svensk etnicitet*, Studentlitteratur, Lund 2001 s. 116–137.
- Larsson G: »Muslimska kvinnogrupper: ett sätt att bemöta diskriminering?«, i Franck 2001a s. 120–129.
- Larsson S och Ekman M: *Sverigedemokraterna – Den nationella rörelsen*, Ordfront förlag, Stockholm 2001.
- Liedman S-E: »Kunskaper och kontroverser«, i J Naeslund (red): *Kunskap och begrepp. Centrala motiv i våra läroplaner*, Skolöverstyrelsens rapportserie, Liber Utbildningsförlaget Göteborg 1986 s. 9–22.
- Liedman S-E: *I skuggan av framtiden. Modernitetens idéhistoria*, Bonnier Alba, Finland 1997.
- Lindgren J: »Värdelöst« värdegrundsarbete? – Demokratifostran i svenska skolor, <http://www.educ.umu.se/forskning/lof/index.html> 2003.
- Lodenus A-L: »Bemötande av främlingsfientliga och populistiska partier i kommuner och landsting«, i *Demokratins förgörare*, Demokratiutredningens skrift nr 28, Stockholm 1999 s. 157–200.
- Lübcke P (red): *Filosoflexikonet. Filosofer och filosofiska begrepp från A till Ö*, (Sv övers: J Hartman), Bokförlaget Forum, Borås 1993.
- Mernissi F: *Women and Islam: An historical and theological enquiry*, Basil Blackwell, Oxford 1987.
- Murray H A: *Explorations in personality*, Science Editions, New York 1962.
- Newton-Smith W H: *The rationality of science*, Routledge and Kegan Paul, Trowbridge, Wiltshire 1983.

- Nord Wahldén C: *Kort kjol*, Tidens förlag, Falun 1998.
- Nordin S: *Filosofins historia. Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen*, Studentlitteratur, Lund 1995.
- Nozick R: *Philosophical explanations*, Clarendon Press, Oxford 1981.
- Nussbaum M: *The therapy of desire: theory and practice in hellenistic ethics*, Princeton University Press, Princeton 1994.
- Ofstad H: *Vårt förakt för svaghet. Nazismens normer och värderingar – och våra egna*, Prisma, Finland 1987.
- Orlenius K: *Värdegrunden – finns den?*, RUNA förlag, Malmö 2001.
- Orlenius K: »Vad tål demokratin i skolan?«, i Franck 2003b s. 25–40.
- Ouis P: »Könsroller i islam«, *Salaam* nr 5/1995 s. 6–9.
- Ouis P: »Kvinnofrågan – islams Akilleshä! Muslimers syn på likhet och jämställdhet mellan könen«, i Franck 2001a s. 130–155.
- Peker Y: »Om Ibrahim och Yussuf fortfarande funnits kvar«, i Andersson U, Elissaon G och Thurffjell D (red): *Vi har ju mötts förr*, Västergötlands museum, Lidköping 2003 s. 104–113.
- Petersson O, Hermansson J, Micheletti M, Teorell J och Westholm A: *Demokrati och medborgarskap. Demokratirådets rapport 1998*, SNS Förlag, Stockholm 1998.
- Petersson O: »Demokrati som norm«, i Franck 2003b s. 10–24.
- Putnam H: *Reason, truth and history*, Cambridge university Press, USA 1982.
- Rescher N: *Unselfishness. The role of vicarious affects in moral philosophy and social theory*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1975.
- Roald A S: »Evas andra ansikte – muslimska kvinnoaktiviteter«, i I Svanberg och D Westerlund (red): *Blågul islam? Muslimer i Sverige*, Nya Doxa, Falun 1999 s. 123–139.
- Sandahl D: »Fundamentalism – både slagord och slagruta«, i Franck O (red): *Heliga skrifter*, Malmö 2000 s. 44–57.
- Schwarz S H: »Universals in the content and structure of values: theoretical advances and empirical tests in 20 countries«, *Advances in experimental psychology*, Vol 25, Academic Press, San Diego 1992.
- Skolverket: *Flickor med burqa/niqab i skolan*, Skrivelse, Dnr 58-2003:2567.
- Soskice J: *Metaphor and religious language*, Clarendon Press 1985.
- Spinoza B: *Etik*, Bokförlaget Daidalos, Göteborg 1983.
- Svensson J: *Muslimsk feminism. Några exempel*, Religio, Teologiska institutionen, Lunds universitet, Lund 1996.
- Talbot M och Tate N: »Shared values in a pluralist society?«, i R Smith och P Standish (red): *Teaching right and wrong. Moral education in the balance*, Trentham Books, Wiltshire 1997 s. 1–14.
- Talle A: »Kvinnlig könsstympning: Ett sätt att skapa kvinnor och män«, i Kulick 2000b s. 35–59.
- Tiby E och Lander I: *Hat, hot och våld – utsatta homosexuella kvinnor och män*, Kriminologiska institutionen vid Stockholms universitet, Folkhälsoinstitutet, Stockholm 1996.
- Tillich P: *Modet att vara till*, Stockholm 1962.

Zackari G och Modigh F: *Värdegrundsboken om samtal för demokrati i skolan*, Regeringskansliet, Stockholm 2000.

Värdegrundscentrum: *Värdegrund i skolan och som forskning*, Umeå universitet, Umeå 2002.

Tidningsartiklar

960624: »Låg prioritet för socialbidrag«, *Dagens Nyheter*.

970929: »Föddes den intellektuella moderniteten på 1200-talet?«, Svante Nordin, *Svenska Dagbladet*.

981127: »Margareta Winberg om sex, gruppvåldtäkt och krackelerad manlighet: Jag vill ha en ny man«, *Expressen*.

990109: »Pinsamt angrepp på män«, Sven Tolgfors och Per Bill, *Aftonbladet*.

990209: »Får vi be om lite större allvar, ministern«, Sven Tolgfors och Per Bill, *Aftonbladet*.

990802: »Winberg är könsrasist«, Jens Orback, *Aftonbladet*.

990802: »Det är likhetsfeminist jag är«, *Aftonbladet*.

000419: »Ska vi tycka synd om de män som inte våldtar och dödar?«, Maria-Pia Boëthius, *Aftonbladet*.

001024: »Under strecket«, Roger Fjellström, *Svenska Dagbladet*.

031006: »Skola tvingade elever ta av burka«, *Dagens Nyheter*.

031013: »De kan fällas för våldtäkt«, *Aftonbladet*.

031111: »Religiös ledare fördömde könsstymning«, *Svenska Dagbladet*.